

# беседа 4



# *беседа*

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

**4**

**Ленинград-Париж**

**1986**

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

### РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

<i>Оливье Клеман.</i> Вопросы о человеке . . . . .	5
<i>Б. Гройс.</i> Из дневника философа . . . . .	28
<i>И.С. Ванна</i> Архимеда . . . . .	75
<i>Т. Горичева.</i> Эпоха пост-нигилизма . . . . .	84
<i>Хельмут Даам.</i> Несостоятельность философского атеизма. . . . .	98
Архитектура и философия. Интервью с Жаком Дерридой. . . . .	118

### РЕЛИГИЯ И ЭСТЕТИКА

<i>Ю. Мамлеев.</i> Красота в разных мирах . . . . .	138
<i>Е. Шифферс.</i> План будущей монографии . . . . .	164
<i>Евгений Вагин.</i> Поэтическая красота и миропереживание Н. Гумилева . . . . .	172

### РЕЦЕНЗИИ

Из современного греческого богословия . . . . .	191
Дискурс философский и дискурс религиозный . . . . .	199

### ИНТЕРВЬЮ

Интервью с доктором философии Вильгельмом Ниссеном . . . . .	205
---	-----

## **ПОЛЕМИКА**

*Б. Гройс. Ирония и юмор: ответ на письмо*

Комара и Меламида . . . . . 221

**ИЗ ПИСЕМ** . . . . . 228



### **АДРЕС РЕДАКЦИИ:**

T. Goritceva, P. Rak  
23, rue de la Roquette,  
75011 Paris, FRANCE



### **ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВО В ФРГ:**

B. Groys  
Schwalbacherstr., 17  
D-5000 Köln 51, BRD



Корректор Н. Никитина  
Обложка И. Шелковский

# *религия и философия*

---

---

*Оливье Клеман*

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

### **ЧЕЛОВЕК В КОММУНИКАЦИИ**

#### **Единичное и многое**

Благодаря своему "вертикальному" измерению личность погружается в божественную полноту. Но Бог не одинок внутри себя самого. Океан его сущностей дрожит в бесконечном "движении любви". Божественная бездна — это не безразличная мгла, здесь мы найдем взаимосвязи и взаимодействия. Мы найдем в ней "другое", двоицу и снятие этой двоицы в общении Едино-Троицы. Скорее всего бездна и дает неисчерпаемость лицам-Ипостасям и их любви. Ведь "Бог есть любовь". Сейчас мы отваживаемся произнести эти слова, не впадая в святотатство очевидной банальности. И если "Бог есть любовь", всякий, захваченный Им, открыт к общению с ближним.

\*\*\*

Это взаимодействие единичного и многого мы находим в Библии уже с первых глав "Бытия": "И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их" /Быт. 1,27/. Ничего не меняет то, что речь здесь идет о мужчине и женщине, т.е. о природных полярностях — в любом случае текст этот говорит о взаимоотношении многого и единого, поскольку моя жена, хочу я этого или нет, является прежде всего моим ближним.

Тайна единого и многого в человеке отражает тайну единого и многого в Боге. И подобно тому, как сущностное единство Бога раскрывается в личностной любви, человек также должен подражать Богу, реализуя свое единство через связь со всеми. Человеческая природа, рассмотренная не с философской точки зрения, а с точки зрения Откровения, не может быть одинокой. Она проявляет себя во множестве личностей, она идентифицируется с этим многообразием жизни, где каждый существует для другого и через всех других. Христианская духовность — это, по необходимости, "наша" духовность, в ней собственное самосознание пробуждается в сознании общего. Естественно, нужно уточнить, что это "мы" не являемся чем-то недифференцированным, оно не имеет ничего общего с коллективным опьянением. Христианское "мы" образуется лишь через встречу с ближним, с его лицом. Их может быть неизмеримо много, моих ближних, но каждый имеет свое лицо. Христианское "мы" отражает жизнь Святой Троицы: во время литургии, перед самым Причастием мы

слышим: "Возлюбим друг друга, да единомыслием исповедуем...", и хор отвечает: "Отца и сына и Святого Духа, Троицу Единосущную и Нераздельную". Этот древний "поцелуй мира" должен напомнить нам, что мы, христиане, не толпа, а единство неповторимых.

Этим-то христианская духовность и отличается от мистики и метафизики "Я". У индийцев то, что следовало бы назвать энстазом /а не экстазом, поскольку собирание в себя не является экстазированием к другому/, называется "Каивалия". т.е. уединением. В опыте наркоманов — великолепные свидетельства этому мы находим в литературных произведениях Хаксли, Мишо или Юнгера — блаженство, переживаемое даже несколькими людьми, собранными в одном месте, все же погружает человека в полное одиночество. В моменты этого погружения любое присутствие чужого, который не погружен в это же самое состояние, вызывает нестерпимое страдание. Ничего подобного не может происходить в подлинном опыте христианина, который, согласно словам св. Григория Нисского, является "подражанием Троичности". Подобно тому, как Бог един в трех лицах, во Христе мы все "члены одного и того же тела". Есть — и мы призваны к этому — единый Человек во множестве личностей.

Начало подлинной тринитарной антропологии положено наиболее спекулятивным из всех каппадокийцев св. Григорием Нисским. В своих маленьких трактатах, которые не совсем точно получили название "филологических", он оспаривает "ложный

обычай” говорить о человеке во множественном числе, а о Боге в единственном /поскольку в обоих случаях множественность личностей не бросает тень на единство сущности/. Во Христе, в новом Адаме, ”человек един со всеми людьми” /”Нет трех Богов”, P.G. XLV, 117/. Русская религиозная философия XX века вновь возвратилась к той же установке, чтобы выявить духовные запросы, которые содержатся в социализме, но секуляризированы в нем.

Отец Сергей Булгаков подчеркивал, что ”в каждом человеке содержится все человечество”. Отец же Павел Флоренский, который смог сохранить свою репутацию большого ученого даже в условиях новой, советской жизни, сказал как-то, что разница между собственно христианским мировоззрением и наиболее благонамеренной моралью состоит в том, что для благонамеренной морали все люди лишь подобны друг другу, тогда как для христианства они некоторым образом ”единосущны”, как лица в Троице.

Когда человек начинает жить, он начинает и расширяться, перешагивать все индивидуальные рамки, он становится огромным в Теле Христовом, огромным не только в пространстве, но и во времени. Он стремится к тому, чтобы заключить в себя все человечество.

Понятые реалистически, эти умозаключения способны придать всей нашей истории особый смысл. История всегда ”моя”, потому что в ней есть чудесная сопричастность всех ко всему. Если бы история была заполнена лишь руинами и пеплом, если бы

она была лишь историей мертвых и смерти, то она вряд ли бы вызывала у нас какой-либо интерес. Я хочу здесь рассказать о своем личном опыте. Мне было восемь или девять лет, я воспитывался в атеистической среде, не в смысле даже отрицания Бога, а в смысле Его полного отсутствия. Я очень любил историю, и в тот день учитель говорил нам об императоре Карле Великом, взошедшем на престол в 800 году и умершем в 814. Умершем... У меня закружилась голова: умершем, сказал я себе, они все умерли, люди истории. Так почему же история так интересуется меня? Понадобилось много времени, чтобы прийти к ответу: история, собственно, судьба человека и Бога, и наш Бог — это не Бог мертвых, но живых.

### **Оправдание добра**

Именно грех преобразует это единство многообразия во враждебное множество, во время, которое уничтожает, и в пространство, которое разделяет, в язык, который способен выразить только состояния протеста и обладания. Отсюда дешевое кощунство мая 68: "Любите один на другом". Христианское понимание эротики совсем другое: это символ и образ связанности людей друг с другом.

Мир греха — это мир, где разделенные личности взаимно поглощают друг друга. Одной из фундаментальных тенденций нашей эпохи является тенденция описывать духовное с позиций только исторических и социальных. Так, например, много говорят об об-

ществе потребления, но ясно, что со времен падения люди не перестают потреблять себе подобных. Ясно, что деньги — это мощный двигатель, поднявший грех на самую поверхность жизни нашего мира, но все-таки деньги не изобрели греха:

Изнемогающий влюбленный склонился над своей  
возлюбленной

Как умирающий, он ласкает ее гроб.

И мать более настроена "поглощать" свое дитя, нежели, действительно, дать ему жить.

Мир греха — это мир индивидуумов, одновременно враждующих друг с другом и похожих друг на друга /вот почему ненависть к другим обусловлена ненавистью к самому себе, наиболее страшным видом ненависти/. Есть во всем этом странное однообразие. И если исповедник не способен разглядеть за лесом мелких тайн великую тайну личности, то ему остается лишь повторять за Экклезиастом: "Суета сует, — сказал Экклезиаст — суета сует, — все суета!.. Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем". /1,2,9./.

Несомненно, что настало время, о котором говорил Соловьев, назвавший свою книгу "Оправдание добра". Не время тщедушного морализма, но Доброго и Прекрасного как участия в полноте Божьей. Добра не как спасителя морали, но как спасителя бытия и человеческих отношений. Ведь творчество, изобретательность, новизна существуют только в Святом Духе. Само по себе зло — это булла ничто. Это место повторений. Сообразно со спецификой века и цивилизации может меняться акцент, история

зла может быть изучена нами и тогда, когда мы останемся внутри этого ада и этой смерти. И ничего не останется в душе историка, кроме отчаяния и гордости, т.е. останется одно ничто, ничто, лишенное собственного существования из-за нашей сбившейся с пути свободы.

Ничто иногда несет с собой некое жуткое величие и дьявольскую изобретательность — это потому, что зло связано со свободой, которая одновременно ищет, отрицает и подражает Духу жизни. В Равенне, на одной из мозаик изображен Люцифер. Изображен он как прекрасный, но очень грустный ангел. Это потому, что он рядом с Христом, но не может Его видеть. /Вот почему уныние, то, что у Апостола Павла названо "болезнь к смерти", рассматривалось подвижниками как один из самых великих грехов/.

Оставив в стороне некоторые исключения, можно сказать, что 19 век был для христианства эпохой духовного падения, морализаторства и непонимания того, что есть жизнь и красота. В это время частенько путали Люцифера и Святой Дух — в такой степени христианство утеряло способность оценивать творчество. Бодлер сочинял стансы к Сатане, а молодой Ницше, сын пастора /может быть, именно потому, что он был сыном пастора/ изобрел свою троицу: "Отец, Сын и Люцифер". Лишь Леон Блуа умел различать духов: только Дух дает истинное вдохновение, но его нужно вывести из того ада, в каком он оказался из-за мещанства нынешнего христианства. Сегодня мы расплачиваемся за предательство христианства, совершенное в 19 веке. И все же с тех пор,

как Бердяев сказал, что Дух делает каждого христианина гениальным, с тех пор, как Симона Вайль заговорила о "гениальности святости", пророки Духа Святого вновь среди нас. Мы вновь открываем, что литургия — это Дух и огонь, как об этом повествуют нам старинные сирийские литургии.

## Кровь и огонь

Во Христе Бог соединился с человечеством. С тех пор, не зная пространственных и временных ограничений, человечество является ни чем иным, как Телом Бога. Вот почему Кавасила мог сказать, что родители во Христе в большей степени родители, чем родители только по плоти. Плотское рождение ведет к смерти. Рождение же во Христе ведет к вечности. Кровь, бьющая из прободенного копьем бедра Христа, о которой отцы говорили, что она — вино Евхаристии, — опьяняет этой любовью.

Единой Крови соответствует множественность Огня. В действительности же они нераздельны, поскольку в самой крови уже горит огонь. Дух огнен, кровь красна: взгляд веры, одновременно наивный и глубокий, постигает, что тайна крови — это тайна первоначальных вод — это сила и сок мира, объятые Духом. Вот почему кровь не только красна, но и горяча. В церквях Востока, где все верные причащаются кровью Христовой, перед причастием в вино наливают немного теплой воды — символ "огня Святого Духа".

И если все мы — это один человек во Христе, то

каждый из нас как личность несравним и уникален через свою причастность к Духу Святому. В день Пятидесятницы (и во всякий день с тех пор) пламя Святого Духа разделяется на языки, и каждый из этих языков освещает внутренний мир человека, дает свободу, утверждает призвание, обновляет личность. Быть личностью — это значит быть сопричастным несслыханной новизне.

Христианин не должен быть только механически вписанным в объединяющее Тело Христово. Он также должен совершенно свободно, как свою собственную судьбу, пережить силу Воскресения, скрытую в этом теле.

Если Церковь, понятая как Тело Христово, требует, чтобы к ней относились с уважением, преданностью и послушанием — с послушанием до смерти, пример которого дал нам Христос — то Церковь, понятая как вечно длящаяся Пятидесятница, требует риска, изобретения, творческой активности и поэзии преображенного эроса, она зовет к полному участию в борьбе свободного сознания личности. Борьба же эта состоит ни в чем ином, как в освобождении человеческих коммуникаций от соблазнов коллективизма, с одной стороны, и индивидуализма, с другой, от соблазнов изоляции и растворения. В конечном счете послушание — это послушание всех перед всеми, чтобы все целокупно возрастало в духе любви и свободы. Единое во Христе человечество призвано к многообразию без границ в Духе Святом.

Прообраз нового человечества, Церковь, не является ни какой-то "сверхличностью", ни простой аль-

тернативой разрозненным индивидуумам. Она одновременно едина и разнообразна. В Троице абсолютны и единство, и многообразие.

Не следует представлять дело так, что каждая личность находится в теле, как в некоей ячейке. Личность абсолютна, и Воскресший принимает ее к себе в ее абсолютности. Каждая личность важна для Христа как таковая. Любовь серийная, любовь уравнительная не имеет ничего общего с любовью Христа. Есть, конечно, и такие высушенные, не живущие ни небом, ни землей христиане, которые говорят языком "анонимной" любви. Несомненно, что Бог предпочитает "безумца" в любви, он предпочитает этим высушенным душам того, кого любит хотя бы одно существо, но любит до смерти. Любовь всегда избирательна. И Христос избирает каждого. Он обращается к каждому из нас, чтобы сказать: Я люблю именно тебя. Для Бога каждый абсолютен. Абсолют не является частью чего-либо: он объемлет собой все. В одном единственном святом живет все человечество, весь космос, поскольку святой несет в себе это безумие любви, поскольку он и не существует иначе, как только в этой любви.

### **От индивидуума к личности**

Тело Христово не является только единством, оно представляет собой также и взаимодействие или "движение любви", в этом движении Троица вступает в диалог с людьми. Исчезновение себя самого с тем, чтобы был другой, и является переходом от индиви-

дуума к личности. Такой переход соответствует созреванию личности, в результате нескольких смертей-воскресений, в результате того, что мы пропадем и рождаемся вновь. Достигая единства, человек становится все более и более подлинным, он способен даже избежать того, что называется "повторяющимся характером греха". Личность взрослеет, благодаря диалектике открытости и замкнутости, дара и уважения, любви и творчества. Она взрослеет, когда не сохраняет лишь для себя свой экстаз и свою независимость, когда дает, чтобы оживлять. Она отдает свою жизнь и позволяет, чтобы другие жизни вошли в ее собственную.

Не должно, конечно, отдавать слишком быстро, как это делают подростки и военные. "Не всякий, говорящий мне: Господи, Господи..," не всякий, говорящий: любовь, любовь...

Зачем же торопиться отдать то, что бесформенно и поверхностно? Коммуникация требует расслабления, внутреннего спокойствия, господства над страстями и инстинктами. Любовь к ближнему начинается с любви к Богу и с аскезы. В том случае, если мы едины с Отцом, Господь Иисус Христос может нам дать себя как наш "хлеб жизни".

Соединяясь через Христа с Отцом, человек, чья сердечная "пропасть" соединяется с пропастью Божественной, становится "человеком-человечеством". Человек более — ничто, но он и все. Это "бедняк, любящий людей", как сказал св. Симеон Новый Богослов.

Индивидуум хочет обладать всем и не находит

ничего. Личность же, отказываясь от всего, все получает. Кто отречется от чего-либо ради Христа, тому воздастся сторицей.

Развратник не видит тайной красоты женщины, недоступной красоты личности. Если же он и видит ее, то только для того, чтобы разрушить и расщепить, как расщепляют тело: "Она такая же, как и другие". Соблазнитель коллекционирует побежденные "сердца", но он более не способен увидеть ни лица женщины, ни ее тела. Целомудренный же, напротив, приближается к тайне истинной красоты. Он может стать тем святым, о котором говорил св. Иоанн Лествичник, тем, что восславил Бога, увидев прекрасное женское тело.

Человек власти и расчета видит только внешнее. Он овеществляет весь окружающий его мир, мир, которым он пытается овладеть. Но "блаженны кротцые, ибо они наследят землю". И кроткие владеют землей уже сейчас, поскольку они уже сейчас преобразуют мир.

Человек, который одновременно и находит свое единство, и открывается миру, не заботясь о том, обретает свое подлинное лицо. Не поверхностный облик, который мы так боимся потерять и который мы стараемся передать нашей цивилизации, нашей среде. Не красоту, которая иногда дается нам в молодости, как дар и как призыв. Подлинное лицо поднимается из глубин сердца, оно поднимается подобно тому, как Небесный Иерусалим поднимется в свое время из сердца Бога-человека и из сердца святых: и подобно тому, как Небесный Иерусалим преобра-

зит "славу и честь наций", лицо, поднявшееся из глубины сердца, преобразит стигматы судьбы, одухотворяет красоту юношества.

Лучше всего о динамизме любви говорил, наверное, св. Григорий Нисский. Конечно он был вынужден делать это, защищая православие против оригенистов, которые, будучи глубоко верующими христианами, сохранили, к сожалению, некоторые античные предрассудки по поводу цикличности мира.

Оригенисты утверждали, что в своем первоначальном состоянии души были слиты с Богом и друг с другом, но постепенно пресытились, им захотелось чего-то другого, они были низвергнуты во "внешний мир", где началось их изолированное, противоречивое состояние, они упали в царство холода. Этот окружающий нас холод – мир в его падении. Христос пришел для того, чтобы вернуть все к первоначальному состоянию. Но где гарантия, что после этого мы вновь не почувствуем скуки?

Св. Григорий Нисский решительно порывает с этой циклической концепцией архаических религий, чтобы показать, что вечность динамична, чтобы развить мысль о вечности коммуникаций. Почему мне никогда не пресытиться Богом? Чем больше благоволение Божье ко мне тем более новым и неожиданным нахожу я своего Творца, тем более я тянусь к нему, как тянется к своей возлюбленной герой "Песни песней", как ищет незаходимого света полет голубя. Чем более я познаю Его, тем более Он превращается в Того, кого ищут вечность. И в познании непознаваемости моего ближнего нет более ни остано-

вок, ни пресыщения. Вечность начинается уже здесь, она — в том, что мы можем освободить себя от любой объективации или, лучше сказать, в том, что во Христе мы найдем ключ к ведущему неведению, которое соединит тебя и меня. Другой может быть понят как некое "оно", когда его классифицируют, каталогизируют, забывают. Вечность — это открытие другого "изнутри", как существа таинственного, живого, недостижимого, как собственное бытие Бога и как мое собственное бытие. Итак, я вступаю в свою судьбу, как в страну детства, и я хорошо знаю — как то сказал св. Григорий Нисский, — что мне нужна именно вся вечность, чтобы идти "от начала к началу, идти началами, у которых нет конца" /Комментарии к "Песни песней". P.G., XLIV, 941 A/. Вечность — это вечно обновляющееся "впервые".

Чудо "первого взгляда": с первого взгляда ты почувствовал, что этот человек будет твоим другом. Чудо "первого раза": первый раз ты услышал эту музыку в детстве, и твое сердце разрывалось на части, первый раз твой сын тебе улыбнулся, первый раз. Потом человек привыкает. Но вечность — это место, где привычки нет, и чем более я познаю Бога и другого, тем более и Бог, и другой становятся блаженно непознаваемыми.

"Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее". Во Христе я теряю свою жизнь и обретаю Дух, который является самой полнотой жизни. Во Христе я теряю свою жизнь, Другой принимает меня, и я принимаю Другого. Всякий другой, принятый мной,

— это рана, из-за которой я и теряю, и обретаю вновь свою жизнь. Христианство — это религия лиц. Христианство — это Бог, который стал ради нас ликом-лицом и который открывает нас как другого, как лицо. Св. Макарий Великий говорил, что человек духовный весь превращается в одно лицо, а его лицо превращается во взгляд. Что значит это — лицо становится взглядом? Это значит, что в бесконечно закрытом мире вдруг заголубеет спасительный про-свет.

Есть что-нибудь более впечатляющее, чем межпланетные путешествия, которые завтра, может быть, станут межгалактическими? Человек должен изучить свою тюрьму. Но есть ли у этой тюрьмы пределы? Единственный выход из нее — это лицо, и на экранах наших телевизоров это — лицо космонавта, окутанное бездной. Исследователь более велик, чем то, что он исследует, только один его взгляд может нас спасти от ничто. Если даже этот взгляд становится мрачным, если даже это лицо замыкается на себя, мы знаем, что в тайне мы все равно приняты им, и что лицо Христа не закроется от нас никогда.

### **Общение и его наука**

Теперь мы можем дать набросок к науке общения. Вначале, прежде чем говорить о любви и о смирении, поговорим о том, во что превращается смирение, когда оно обращено на другого, т.е. поговорим об уважении. Уважение к личности означает отказ от любого заинтересованного любопытства, от лю-

бого владения душами. Есть люди, которые идут путем самой строгой аскезы, запрещая себе любые телесные удовольствия. Но они впадают в куда более тяжкие искушения: они становятся гурманами душевности. Нужно уметь отказаться и от "потребления" душ, особенно, если ты чей-то духовный отец. Искусство духовного отцовства и заключается в том, чтобы рождать и пробуждать чью-то душу, не закрываясь в себе, но и не поглощая другого. Если мы уважаем другого, мы должны отказаться от всякой двусмысленности, от всякого эротизма по отношению к нему, будь то эротизм политического или религиозного проповедника, желающий во что бы то ни стало овладеть толпой, или изысканный эротизм "старца". Если ирония несет в себе риск обидеть другого, то юмор очень часто необходим, чтобы осадить себя самого. Уважение — это целомудренное отношение ко всякой твари, которое и рождается из смирения: "Когда ты встаешь на молитву, представь мысленно, что ты — муравей, что ты — ползущий по земле гад... Предстань перед Богом с чувствами маленького ребенка" /Св. Исаак Сирийский, Слово 62/. Тот же св. Исаак Сирийский говорит: нужно "стать таким, чтобы не знать ничего, даже своей души" /Слово 62/. Так я смогу постичь главную истину: никто мне ничего не должен, все — благодать. Человек падший ищет виноватых повсюду и постоянно находит все новых и новых козлов отпущения. В момент падения Адам, вместо того, чтобы покаяться, обвиняет свою жену: "жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел", и обвиняет самого

Бога: "Ты мне дал" /Быт. 3, 12/. Лишь онтологическое смирение, в котором я принимаю всерьез мою сотворенность, помогает мне понять, что мне никто ничего не должен, поскольку мне все уже дано. Бог дал мне бытие, а бытие — это милость, это благодать. Бог мне дает весь мир, дает других, и когда мир вдруг обнаруживает, что он прекрасен, а другой вдруг открывает мне свое лицо, мое сердце готово разорваться от благодарности: все благодать. Вот о чем мы говорим, когда читаем "Отче Наш": "И остави нам долги наши, яко же и мы оставляем должникам нашим". Если мы поймем, что Бог дает все, что все долги уже оплачены, мы научаемся уважению.

Духовное бодрствование, обратившись на другого, превращается в удивление, пробуждение, откровение. И изумление охватывает меня, когда я вижу, что другие существуют в ярком свете божественной любви.

Вспомним о чувстве спокойной и все же раздирающей любви при взгляде на лицо спящего ребенка. Возможна ли подобная красота? Как это было возможным, что Бог, соединив тела мужчины и женщины, создал такую красоту, которая не телесна и не спиритуальна, которая тотальна, эту недостижимую красоту спящего ребенка, это выражение безмятежной концентрации на его лице, потому что дети спят так, как молятся святые. В более позднем возрасте, в период отрочества и юности эта красота как-то рассепляется, небо и земля противопоставляют себя друг другу. И чтобы примирить их вновь, человек должен выстоять тяжелую битву. Но сейчас, в детст-

ве, все дано, это лицо вечности, как нежный цветок, распускающийся в тени, как лилия на поверхности вод. Возможно, что однажды это лицо возвратится опять к человеку. Часто, когда человек умирает, Бог возвращает ему это лицо заснувшего ребенка. И когда человек умеет умереть для себя, чтобы возродиться в Боге, Бог также часто дает ему это лицо ребенка, который заснул. Тогда к этому человеку тянутся и дети, и животные. И при этом его глаза остаются открытыми.

Мудрая, предостерегающая аскеза даст нам вновь и вновь пережить это раздирающее чувство, когда мы вглядываемся в безразлично какое лицо. Это может быть лицо человека разрушенного, лицо поношеное и мрачное, неважно какое. Бог любит этого человека здесь и сейчас, Богу не мешает ни его банальность, ни его трусость, ни его одиночество, ни даже его грех. Предостерегающая аскеза открывает нам глаза сердца, эти глаза могут обменяться взглядом с самим Богом.

Итак, мы можем поставить себя "на место" Бога и как бы изнутри понять то, что Он чувствует. Другой становится для нас образом Божиим. Чтобы понять эту истину, мы должны вступить в поле высочайшего аскетического напряжения, поскольку образ другого почти всегда искажен силами зла, и мы должны бороться против этих сил оружием различения духов, любви и молитвы.

Прежде всего молитвы. Здесь христианская традиция едина: любовь рождается из молитвы. Молитва очищает сердце от "страстей" и расширяет его.

Молитва освобождает нас от безразличия и от двусмысленности, она нас делает чувствительными к откровению другого, к восприятию самого другого как откровения.

Мы должны научиться последовательно практиковать концентрацию на Бога и коцентрацию на других, делить свою жизнь на служение и одиночество. Каждый человек призван к тому, что Павел Евдокимов называл "внутренним монашеством", поскольку монах — это тот, кто остается с Богом один на один. Вспомним о монашеском правиле: "Будь для всех всем, плачь с плачущими, смейся со смеющимися, но в глубине твоего сердца оставайся один": с Ним, перед Ним, в Нем. И поскольку Он есть Любовь, а также источник любви, тот, кто для Него "освободится от всех", вновь обретет связь со всеми.

Таково искусство подлинного и необходимого одиночества. Одиночества моего, но также и одиночества моего соседа: нужно уметь не отбирать у другого его одиночества. Мы не научились еще этой науке, мы хотим безраздельно обладать нашими друзьями, нашей женой, нашими детьми, мы живем, как бы постоянно реконструируя вокруг себя этот мир детства, мир, в котором все крутилось вокруг нас.

Одиночество — это не только понятие физическое. Часто как раз тогда, когда мы остаемся одни, мы чем-то особенно одержимы, мы далеки от того, чтобы быть "в пустыне". Другие живут в нас, да и сами мы многолики.

Итак, не только одиночество необходимо для мо-

литвы, но и молитва для одиночества. Нужно обучаться аскезе уединения. Только святой, находясь даже посреди шумной толпы, хранит в душе своей невозмутимое и полное молчание, молчание, принадлежащее полному одиночеству. И для этого человека нет уже более чужаков.

### **Бескорыстная любовь**

Она выражена во взгляде Богородицы на иконах Умиления, вспомним, хотя бы Владимирскую Божью Матерь. Ее материнство так конкретно и одновременно так преображено – оно универсально. Сегодня принято думать, что милосердие унижает. Сегодня милосердие путают с жалостью, тогда как истинное милосердие – это со-страдание, это принятие другого без всякой задней мысли, это отказ от осуждения, это бескорыстная любовь. Как раз сегодня люди более всего нуждаются в бескорыстной любви, потому что сегодня любая любовь поставлена под сомнение.

Если единственно законным проявлением эроса является сексуальность /так думают многие/, нет более ни братства, ни материнства, ни отцовства: в пределе остаются лишь инцест и гомосексуализм. Христианин же видит в этом не "будущее человечества", а вырождение эроса. Аскетическая мысль опережает Фрейда: старые монахи предупреждают своих юных учеников против визита их матери, поскольку, говорят они, мы не знаем, что за отношения между вами. В монашеской жизни умирают каждый

день. Фрейд также понял это: любовь и смерть связаны между собой: если кто-то хочет растворить свое "я" в универсальном эротическом экстазе, он делает это, чтобы забыть о смерти. И нормально, что на Востоке, там, где удалось изгнать смерть, убегают в разнообразные формы промискуитета. И ни один путешественник, который возвратился бы из Китая, не может ответить нам, как там относятся к мертвым. Эротизм для двух, трех или для семисот миллионов — это отписка, которая может послужить иному тщеславию: Сталин, знавший это, сказал, что последнее слово всегда за смертью.

Но если Господь победил смерть, я более не нуждаюсь в отговорках. Во Христе моя смерть уже более не передо мной, но позади меня, я могу попытаться жить, попытаться любить. И если грех — более грех регрессии, чем грех "трансгрессии" — омрачает и искажает эту мою любовь, она все же возможна и она в своем смирении может участвовать в освобождающей любви Христа.

Но если мы не вырвемся из нашего плена, если мы не научимся любить бескорыстной любовью, то мир замкнется на самого себя, и наша свобода будет лишь более изысканной формой рабства. Так мы можем приблизиться к пониманию того, почему запрещен инцест: нужно стремиться к незаинтересованной, личной любви. Для мальчика его мать — не кто-то другой, как и для девочки ее отец. Жениться на собственной матери значило бы растворить свою личность в природе. "Табу" инцеста наложено для сохранения трансценденции.

Вот почему, если говорить более обобщенно, в человеческой жизни находим стыд. Быть личностью — это значит обнаруживать свое лицо, а не свой секс. Стыд не уничтожает тайны пола, эта тайна просвечивает и через лицо, она — в благородстве тела, окутанного одеждой, еще больше выражающей красоту этого тела. Но так или иначе иерархия существует, наиболее "личные" части тела — это лицо и руки, а гармония между телом и одеждой может быть тоже откровением личной свободы.

Стыд распространяется на все наши отношения с окружающим миром, периодически этот стыд находит себе опору в посте, в посте, разрывающем отношения насилия и убийства. Стыд и пост делают более простым для души сострадание, уважение, благоговение — без всех этих чувств душа теряет свою ясность и чистоту.

Итак, супружеская любовь возможна, в ней вся огромность жизни становится внутренним содержанием личной встречи. Возможна и бескорыстная любовь, в ней проникновение в тайну Бога позволит проникнуть в тайну человека.

Бескорыстная любовь хочет, чтобы другой был — т.е. чтобы другой обожился: пусть я буду извергнут вон, пусть я превращусь в половичок под твоими ногами, как это говорили "распростертые" и смиренные монахи в Средние века, но ты насладишься пиром! Пока существует подобная молитва, всегда будет существовать немного бескорыстной любви.

Избрать этот путь, значит стать чувствительным ко всякому страданию в этом мире. Если бы у нас

не было знания о том, что Христос пролил свою кровь и испустил на кресте крик невероятного отчаяния, мы были бы немедленно раздавлены. Всякий человек, вышедший из состояния сомнамбулической самоуверенности, рано или поздно будет смертельно ранен этим страданием мира. Но Бог стал человеком, Он взял это страдание на себя, и вот путь уязвимости и смерти становится для нас путем Воскресения. И мы можем молиться и бороться за то, чтобы все спаслись: "Вот, сын мой, заповедь, которую я хочу тебе дать: пусть на весах твоих всегда перевешивает милосердие, пока ты не почувствуешь то милосердие, которое Бог имеет к миру"/Св. Исаак Сирий, 48/.

Czeslav Milosz  
"La lettre d'Ulro"  
"Méditation sur l'espace et la religion"

Чеслав Милош  
"Земля Ульро"  
"Размышления о пространстве и религии"  
Albin Michel, 1985

Новые интерпретации метафизического наследия Сведенборга, Блейка, Мицкевича, Достоевского и др. Милош написал глубокое богословское исследование.

*Б. Гройс*

## ИЗ ДНЕВНИКА ФИЛОСОФА

20.03.85.

В Новое время мышление либо стремится быть "откровенным" (т.е. снять с себя покровы), либо "разоблачить" другого. Таким образом, мышление надеется "познать" предмет, "войти в него", "соединиться с ним" и т.д.

Философия есть эта "любовь к Софии", этот эрос, желающий увидеть истину несокрытой, без покрывала — даже если это покрывало Майи и образ истины без прикрытий есть Ничто.

Между тем уже Лакан справедливо заметил, что женщину нельзя раздеть: ее нагое тело представляет собой не в меньшей степени набор символов, нежели любая одежда. Но что же тогда делать? Как "соединиться с предметом"? Либо на это следует оставить всякую надежду, либо одеть женщину так, чтобы символы оказались новы и язык их непонятен. В этом суть погони за модой, составляющей сти-

хию Нового времени: оригинально одетая женщина представляется в наибольшей степени нагой. Само мышление Нового времени не в меньшей степени дело моды. Или даже точнее: само это мышление с его стремлением к откровенности и разоблачению находится у истока моды и вызывает нескончаемые переодевания.

Итак, нагая женщина — это модно одетая женщина.

”Голая истина” — это модная истина.

Из этого Лакан, да и другие постструктуралисты делают вывод, что эрос пойман в бесконечность знаковых различий, актуализируемых модой, т.е. что подлинным наслаждением является наслаждение от бесконечной игры и бесконечного ожидания, не приводящего к финалу и не ждущего финала. В этом научно оформленном тантризме сливаются культ женственности и культ социальности: ”пенис — Логос” (Деррида) растворяется в материи, в массе — новый вариант мифа об Изиде.

Но если верно, что переодевание есть раздевание, и всякое новое переодевание есть лишь повторенное раздевание, то не означает ли это, что бесконечность женских уловок скрывает за собой единственность акта познания, который в этом случае выступает также и как творческий акт? Т.е. не означает ли это, что чистый акт мышления не столько ”познает” в ”мире”, в ”материи”, сколько прежде всего творит самое материю, женское, социальное, как вечно сменяющуюся форму своей внутренней идентичности — как нам это известно из Откровения.

12.11.85.

Возможно, важнейшая философская проблема — мода.

Философию интересует в первую очередь то, что ставит мышление под сомнение, что лишает мышление автономности. Но мышление — особенно в наше время — хочет прежде всего быть модным. Модными хотят быть также и наука, и искусство. Только будучи модным, мышление становится эффективным. Немодная мысль отбрасывается с порога. А главное желание быть модным лежит еще до начала мышления и творчества, у самого его истока. Именно поэтому мода — фундаментальная философская проблема: мода разъединяет мышление с реальностью, делает мышление лишь одной из своих многочисленных манифестаций, и в то же время, мода соединяет мышление с реальностью, со всем механизмом культуры — как говорил классик: "в человеке все должно быть прекрасным (т.е. модным) — и одежда, и мысли".

Моду часто пытаются редуцировать к другим факторам, выдвигаемым современной мыслью в качестве претендентов на объяснение механизма смены культурных форм: экономические интересы, подсознательное, семиотические системы. Но мода не может быть редуцирована к экономике, т.к. экономика сама зависит от моды: тот, кто не моден, разоряется. Объяснение с помощью "человеческой природы, бессознательно стремящейся к новизне", вообще не является объяснением, а лишь констатацией проблемы. В последнее время французский

постструктурализм и, в особенности, Бодрийар, склонен видеть в моде фундаментальное измерение культуры, но мода понимается здесь лишь как бесконечность семиотической игры, т.е. как символ отказа от всего "внутреннего", "сокровенного", как демонстрация господства языка над мышлением. Это объяснение, несмотря на его пронизательность и привлекательность, все же страдает тем фундаментальным недостатком, что оно продолжает быть редукционистским и поэтому игнорирует важнейшее в моде — ее установку на новизну. Для Бодрийара мода — это всегда ретро. Но мода не есть лишь только оперирование с уже установившимися знаками. мода создает новые знаки. Проблема в том, что все теории, объясняющие моду, в конечном счете черпают свою убедительность из своей модности. Сейчас модны постструктурализм, постмодернизм. Вчера были модны марксизм, психоанализ, структурализм. Каждая из этих теорий объясняет моду, но более важно, модны ли эти теории, или нет.

Поскольку мода первичнее всех своих возможных интерпретаций, возникает представление о моде как об иррациональной силе, как о роке, господствующем над мышлением и надо всей культурой. Бесчисленные "творцы" современной культуры напряженно стремятся разгадать таинственные "знамения времени" — чтобы не просчитаться, успеть раньше других. "Диагноз времени" превратился в роль гороскопа, к которому относятся с суеверным ужасом. Современная массовая культура особенно располагает "творческую личность" к тому, чтобы

видеть в самой себе медиума, через которого высказываются таинственные изменения, безмолвно происходящие в сознании многих. В системе представительной демократии (к которой, в известной мере, относятся также и социалистические страны — в них, разумеется, руководство представляет не сиюминутные настроения народа, а его "фундаментальные интересы"), художественно-гуманитарно-публицистическая интеллигенция мнит себя — в противовес правительству — представительницей скрытого, невыявленного, только что угаданного — в общем модного. Взгляды же правящей верхушки расцениваются обычно как немодные, отсталые. Однако в любом случае акцент делается на "общественные тенденции" и дух представительной демократии посредством "угадывания моды" воцаряется в подсознании одиночек.

Однако мода не есть и не может быть обнаружением скрытого. Вера в то, что мода "в чем-то имеет свое происхождение" есть вера в то, что редуционистское объяснение моды существует, хотя оно для нас и недостижимо. Т.е. если искомое скрытое не может быть объяснено ни экономически, ни психологически, ни семиотически, то значит оно есть, но является иррациональным и должно быть угадано чисто интуитивно. Естественнее, впрочем, предположить, что скрытого вообще нет, что это лишь идеологическая фикция. Мода поверхностна, наглядна и для нее должно найтись какое-то наглядное объяснение, не редуцирующее ее к скрытой и посторонней причине.

Мода есть прежде всего обнаружение историчности мышления. Т.е. мода есть прежде всего модус исторического. Мода обнаруживает время, будучи наглядным различителем старого и нового времени: прошлого, устаревшего, немодного — и модного, "модерного". Любая история есть исключительно история моды. Без внешней фиксации самого процесса протекания времени невозможна и его историческая реконструкция. Общества, в которых не было моды, не имеют и истории. Исторический момент маркируется определенной модой и только благодаря этому становится историчным.

Двух величайших мыслителей историчности можно считать и двумя лучшими теоретиками моды: Гегеля и Хайдеггера.

Для Гегеля смена моды приводит к осознанию механизма этой смены, после чего сама мода становится модной: это и есть абсолютный дух, в котором носят только ретро, в котором история кончилась и который в наше время описывает тот же Бодрийар.

Для Хайдеггера мода является постоянным удалением от того, что можно назвать "подлинной модностью". Осознание механизма сделанности моды лишает моду ее привлекательности. Дело кончается немодностью моды, когда опять-таки носят только ретро, но носят с отвращением и с мечтой о новой недостижимой моде. Оба мыслителя, заметим, отрицают возможность спроектировать "истинную", "правильную" одежду — или приобрести истинные, правильные мысли. Погоня за этой воз-

можностью составляет смысл истории моды, но интересен только ее конец, когда история вызывает или снисхождение, или ностальгию.

И все же, хотя за каждой отдельной модой философы историчности и отрицают ее претензию на раскрытие вещей как они есть, ее претензию быть разоблачением, а не новым облачением, определенная доля этой претензии за модой все же сохраняется. История мыслится либо как прогресс, либо как регресс. Поэтому и каждая новая мода мыслится как "выражение" времени, манифестация его скрытого движения. Только благодаря этой уступке философы историчности оказываются в состоянии представить как истинные свои собственные концепции. Для того, чтобы утверждать истинность своего, нужно отчасти признать истинность чужого, отчасти же утвердить ложность чужого. Здесь источник той комбинации догматизма и релятивизма, которая составляет стихию мышления Нового времени. Но ретро является такой же модой как и всякая другая мода, и философия Гегеля или Хайдеггера стоят в ряду других философий. Абсолютный дух или "забвение бытия" есть такая же иллюзия как и "абсолютное ретро". Никакая мода — ни интеллектуальная, ни визуальная — не может обойтись без новых знаков, нового жаргона, новых приемов кройки и шитья.

Признать это означает в то же время распространиться раз и навсегда с любыми иллюзиями соответствия моды чему-то истинному, или "внутреннему", а также от всяких исторических концепций

прогресса или регресса. Мода есть такой модус исторического, при котором новое сменяет старое без какой-либо апелляции к истинному, природному и т.д. Начиная с эпохи Просвещения, новое утверждало себя в борьбе с традицией как результат непосредственного и истинного усмотрения в противовес простому мнению — хотя бы и освященному древностью. Как кажется, отказаться от этого фундаментального положения означает в то же время отказаться и от нового как такового: какой смысл искать нового, если никакое мнение не является более истинным, нежели любое другое? Отсюда знаменитый "консерватизм скептика", столь характерный и для античности и для Просвещения — скептицизм, релятивизм, неспособный объяснить, откуда рождается новое, если оно не есть спонтанное проявление истинного. Дело именно не в том, чтобы просто сказать, что новое есть лишь новая иллюзия (к тому же, если и старое было иллюзией, то различие между иллюзией и реальностью вообще исчезает). Дело в том, чтобы объяснить, откуда вообще является новое, если оно не истинно, если оно не есть манифестация того, что стало известно сейчас, хотя и не было известно раньше. Попыткой такого объяснения являются различные формы критики идеологии — марксизм, психоанализ, структурализм и т.д. Они рассматривают всякую идеологию — а идеология и есть интеллектуальная мода — как иллюзию, механизмы возникновения которой так или иначе лежат в "человеческой природе", но за пределами человеческого сознания. Таким образом, кри-

тика идеологии проделывает то же самое, что и философы историчности: она укореняет моду в Природе, в реальности, в подсознательном и, таким образом, делает ее "отчасти истинной" с тем, чтобы благодаря этой операции провозгласить собственную истинность как истинное раскрытие этой природы. Нечего и говорить, что ничто не является в такой мере подверженной смене моды, как критика идеологии.

В основе моды лежит производство новых знаков, т.е. творческий акт. Творчество традиционно понимается как обнаружение скрытого и поэтому таким же образом понимается история и мода. Понимание творчества как производства моды, как продуцирование истории в модусе моды означает радикальный отказ от всякой ссылки на "реальность", "природу", "истину" и т.д. — будь-то данная разуму истина, скрытая от разума природа, природа как таковая, человеческая природа или, наконец, природа самой моды как таковой. Проблема творчества именно в перспективе моды впервые ставится радикально. Т.е. проблема ставится следующим образом: в чем источник творчества, если этот источник не лежит ни в какой "природе"? Или: как возможно творчество, если новое стоит в таком же отношении к истине, как и старое?

Историчность как мода есть, как сказано, отсутствие прогресса или регресса. Историчность как мода есть то, что Ницше обозначал как "вечное возвращение". Если каждая следующая мода имеет тот же статус, что и предыдущая, то это означает, что

различие старого и нового есть лишь способ проявления их сходства. Сходство же их тем более полно, чем более они внешне между собой различны. Их сходство заключено как раз в способе их продуцирования, в самом творческом акте. Различие старого и нового есть вечное воспроизведение исходного творческого акта. В этом воспроизведении природа и присущее ей "естественное" время снимаются и история реконструируется как обнаружение вечного, внеисторического и внеприродного. Это род вечного возвращения отличается тем самым радикально от вечного возвращения древних, от круговорота времени, пленявшего Ницше. Возвращение это происходит не в сфере явлений, а в сфере "духа". Здесь "дух" надо понимать в том смысле, в котором он понимается, когда говорится: "я следую не букве этой теории, а ее духу". Т.е. дух не есть какая-то "духовная природа", понимаемая в той или иной мере аналогично природе как таковой. "Дух" есть именно это повторение творческого акта при внешнем различии его результатов, диктуемым обстоятельствами времени. "Дух" не является поэтому чем-то скрытым, что следует извлечь из "буквы" как ее внутренний смысл, вне пространства и времени. Дух есть именно стратегия создания нового по образцу стратегии, которой было создано старое.

В этом смысле в Новом Завете говорится о том, что он восстанавливает дух Ветхого Завета. Соотношение Ветхого и Нового Заветов есть для европейской культуры фундирующая модель соотно-

шения старого и нового как таковых. Известно, что гностики неоднократно пытались утвердить Новый Завет как единственно истинный и отменить Ветхий Завет, отбросить его как ложный. Т.е. гностицизм понимал новое как истинное откровение, сменяющее традиционное заблуждение — вполне в просвещенческом духе. Церковь неизменно отвергала это толкование. Различию в букве она противопоставляла единство в духе. Тем самым различие нового и старого устнавливалось — и устанавливается — на ином уровне, нежели различие истинного и ложного: на более фундаментальном уровне.

Это воспроизведение исходного внеприродного творческого акта радикальным образом противостоит тому, что можно назвать "внешней традицией", т.е. следованию, так сказать, вечной вневременной моде. Вечная мода есть не более, чем еще одна мода. В той мере, в которой она это отрицает, она закабляет человека времени и пространству. Характерен в этом отношении опыт тоталитарных стран. Ничто так не ненавидят в этих странах как моду. С ней борются бескомпромиссно и с непонятным ожесточением. Тоталитаризм хочет увековечить формы своего исторического существования, приписывая им вневременное значение, соответствие "человеческой природе". Владея всем пространством социума, тоталитаризм легко может опровергнуть всякую альтернативу себе, объявив ее односторонней. Против этого трудно возражать: человеческий ум действительно не может охватить пространство социального и вообще природного опыта в том объеме, в

котором это доступно аппаратам тоталитарного контроля и поэтому возражения тоталитарной практике, пытающиеся опереться на некое "истинное" представление об обществе и мире, неизбежно представляются наивными. Лишь одно обвинение тоталитаризм не в состоянии отбросить, и именно поэтому оно приводит его в такую ярость — это обвинение в немодности своих идей, своих институтов, своих зрелищ, своей одежды. Обвинение это указывает на измерение, лежащее глубже природного и социального, на измерение, в котором природное и социальное впервые конституируются. Идеи тоталитаризма когда-то тоже были модными, но их носители попытались сохранить свои идеи, отменив моду как таковую — ту самую моду, благодаря которой они в свое время завоевали этим идеям власть. Тем самым идеологи тоталитаризма лишили себя своей единственной легитимации — и знают об этом.

*13.11.85*

Современная эпоха — эпоха постмодерной мысли — ставит под сомнение то, что считалось априорным для модерной мысли, начиная с эпохи Просвещения. Мысль модерная исходила из того, что человек имеет непосредственный доступ к миру как его часть (в частности, непосредственный доступ к Богу, к своей душе и т.д.) и поэтому может в независимости от традиции осуществить и выразить непосредственное усмотрение истины. Классическая мысль полагала, что такое умозрение (или чувство-

вание) непосредственно даны человеку, неклассическая, критическая мысль полагала, что природа может действовать в человеке и помимо его сознания — но в любом случае непосредственный доступ к миру есть аксиома современной эпохи. Важнейшим следствием из этой аксиомы является убеждение в возможности для человека употреблять новые, неизвестные из традиции знаки, непосредственно отсылающие к обозначаемому: отсюда весь интеллектуальный прогресс Нового времени, состоящий именно в нахождении таких новых знаков.

Постмодерное мышление отрицает непосредственный доступ человека к "действительности" и отрицает само наличие такой действительности. В этом с ним можно согласиться. Но в то же время постмодернизм делает отсюда вывод, что новыми знаками пользоваться нельзя, поскольку, если они не взяты из традиции, то они бессмысленны. Поэтому в философии, науке, искусстве и т.д. предлагается пользоваться исключительно старыми знаками. Такое требование, однако, хотя и кажется логичным, рестриктивно и не соответствует практике даже самого постмодернизма, который, как известно, — и вполне естественно — вводит свои собственные новые знаки для описания своего специфического взгляда на вещи. Следует, таким образом, не запрещать введения новых знаков, а поставить себе следующий вопрос: как можно объяснить введение таких знаков без того, чтобы прибегнуть к метафизической идее о непосредственном доступе сознания к обозначаемому объекту?

Если знаки не соответствуют непосредственно постигаемым объектам, то, как известно, они получают свой смысл из взаимного соотношения, т.е. через систему дифференциаций, которая отличает каждый знак от другого: сумма таких различий и есть значение знака. Отсюда и представляется невозможным ввести новый знак: его соотношение с другими представляется неясным и поэтому его значение — неустановленным.

В этом можно, кстати, видеть причины того, что новый знак в модерную эпоху обычно приобретал фундаментальное значение, т.е. получал способность обозначать все, что угодно, и вообще "все" как таковое. Примеры этому можно брать из любой области совершенно произвольно: "разум" у просветителей, "экономические отношения" у Маркса, "либидо" у Фрейда, "черный квадрат" у Малевича, "материя" и "энергия" в физике и т.д. Новый знак получал способность обозначать истинное, внесистемное, непосредственное, универсальное, сущее и т.д. именно потому, что он сам был несистемным. Как только с течением времени знак начинал обрастать системными значениями посредством его сопоставлений с другими знаками, он тривиализировался, "устаревал", и сменялся потом новым знаком.

Между тем нельзя сказать, чтобы новый знак с самого начала был вполне произвольным. Знак, ключевой для теории, для нового направления в искусстве, для определенного типа жизненной практики и т.д., выбирался всегда таким образом, чтобы быть отличным от альтернативных и ко времени его

появления уже известных ключевых знаков. Этим обстоятельством можно пренебречь только, если полагать, что ключевой знак непосредственно отсылает к истине и что, следовательно, об альтернативных ему знаковых системах можно забыть, если истинность того, ключевым знаком чего он является, обнаруживает свою истинность в непосредственной очевидности. Но на деле выбор ключевого знака с самого начала производился таким образом, чтобы дифференцировать его от других знаков и таким образом дать ему значение. Процесс такой дифференциации легко наблюдать по любому "новаторскому тексту": большую часть подобного рода текстов занимает обычно дефиниция ключевых для теории знаков: автор стремится придать этим знакам значение, посредством отличения их от других знаков в форме "не это, не это, не это и не то". Особенно тщательно дефинируются обычно термины, омонимичные словам обыденного языка, но долженствующие фигурировать в философской или научной теории в новой роли ключевого для этой теории слова. Примерами могут служить дефиниции "либидо" у Фрейда, воли у Шопенгауэра и Ницше, желаний у Делеза и т.д., если брать примеры относительно недавние и потому более очевидные. Такими же примерами могли бы быть разум у просветителей (или у неоплатоников) или "я" у Декарта, или "игра" у Витгенштейна. В таких случаях слова переопределяются обычно таким образом, чтобы, скажем, воля в философском смысле обозначала бы и волю в обыденном смысле и то, что как воля в обыденном смысле

не рассматривается. Термин в его философском значении представляет собой, таким образом, "преодоление противоположностей" и именно благодаря этому своему определению претендует на универсальность (что и описано в несколько мистифицированной форме в гегелевской диалектике). Однако преоление каких-то определенных противоположностей вовсе не означает, что ключевой знак приобретает универсальный смысл вплоть до возникновения новой антитезы, которая появляется с годами и тогда взывает к новому синтезу. С самого начала ключевой знак определяется через свою противоположность знакам других альтернативных систем. С самого начала знак получает свое значение через конституирование его места в знаковой системе — процесс, который совпадает с процессом конституирования самой этой системы.

Процесс этот никак не определен и не может быть определен каким-то "подлинным значением" соответствующего знака. После того, как какой-либо знак введен и определен в какой-либо системе исходных различий, он может дифференцироваться далее во всех возможных направлениях. Такие разнонаправленные дифференциации обычно приводят к расколу исходного учения на множество разнообразных фракций, каждая из которых утверждает, что лучше поняла смысл и истину исходного знака. Эти утверждения все, разумеется, в равной степени смехотворны: исходное значение знака есть не более, нежели его исходная дифференциация, от которой можно двигаться далее в любом направле-

нии — все эти направления равно правомерны и неправомерны. Развитие нового учения можно сравнить с эволюцией новой моды: новая мода выделяется рядом ключевых признаков, но она не может регулировать с самого начала "модность" всех элементов одежды, всех элементов мебели и т.д. — и поэтому каждая мода в каждом отдельном случае должна заново интерпретироваться. В случае долгоживших интеллектуальных мод, как известно, с помощью ключевых для них слов и приемов "можно доказать все, что угодно". Т.е. процесс дифференциации захватывает почти все поле известных знаков.

Определение значения знака через его место в системе, а не через его отсылку к обозначаемому им "внешнему" или "внутреннему" объекту есть, как известно, основная стратегия структурализма. Классический структурализм исходит при этом из убеждения, что если знаки употребляются, то они и понимаются, даже если это понимание не эксплицитно, т.е. не описано носителями самого этого употребления. Задачу такого описания берет на себя поэтому сам исследователь-структуралист, который тем самым делает явным то, что функционирует как языковое бессознательное говорящих. Тем самым предполагается, что процесс дифференциации знака есть не процесс — и тем более не сознательно осуществляемый процесс — а лишь выявление того, что "на самом деле" значит знак в системе: и при том выявление не для употребляющего знак — он и так это подсознательно знает с самого начала — а только

для постороннего. Таким образом, отказавшись от веры в полную определенность знака через знакомство в означаемым им, структурализм заменил ее верой в полную определенность знака через его место в системе, в которой он соотносится со всеми возможными другими знаками. Т.е. структурализм предполагает, что в подсознании говорящего содержится исчерпывающее знание о работе всей системы, в которой все знаки соотносены и различены. Попытки реконструкции таких замкнутых систем привели, однако, к тому, что каждая такая реконструкция порождала и новую систему, ибо за основу реконструкции брались различные периоды времени и различные корпусы текстов, которые частично накладывались друг на друга, громоздились в подсистемы, суперсистемы и т.д. Короче, историчность дифференциации дополнялась каждый раз измышлениями самого исследователя, дифференцировавшего то, что еще не догадались дифференцировать авторы соответствующих текстов, вследствие недостатка у них времени и знаний, так что исследователь выступал и соавтором и конкурентом "исследуемого" им автора.

Постструктурализм признал принципиальную "открытость" текста — но за счет того, чтобы еще более радикализировал метафизические предпосылки классического структурализма. У Деррида структуралистская компетенция из конечной становится бесконечной, так что говорящий оказывается в бесконечном движении к новым смыслам и ни на одном этапе этого движения не в состоянии гаранти-

ровать однозначности смысла говоримого. Основная интуиция структурализма сохраняется: все различия и их система предзаданы всякой индивидуальной речи: человек не проводит новых дифференциаций, а лишь реализует извечно, изначально, вневременно присутствующие в его подсознании смысло-различительные формы. Только теперь эта интуиция используется не для того, чтобы реконструировать истинный системный смысл речи, а для того, чтобы деконструировать всякий смысл вообще.

Как классический, так и постклассический структурализм исходят, таким образом, из присутствия в конечном сознании человека бесконечного сознания (или подсознания). Они не видят и не признают радикальной конечности человека и потому не видят и не признают истории и историчности. Принцип конечности: дифференцированно (и поэтому понятно и имеет смысл) то и только то, что было исторически дифференцировано. Структурализм заменил отсылку ко внешней и внутренней природе отсылкой к структурам, понятиям в свою очередь природно, т.е. внеисторично, как нечто, к чему говорящий "приобщен", к чему он имеет непосредственный доступ. Поэтому структурализм глубоко метафизичен в самом классическом смысле этого слова. То, что мы пользуемся языком вовсе не означает, что мы его понимаем. Язык, которым мы пользуемся, находится в процессе постоянной дифференциации, постоянного соотнесения тех элементов, которые ранее не были соотнесены и утраты тех соотнесений, которые ранее присутствовали (сами

структуралистские исследования являются частью этого процесса и в этом имеют свое оправдание). Историческое функционирование языка располагает само по себе возможностями ко все новой и новой дифференциации. Язык не требует внешнего описания (что подтверждают и сами эти описания, осуществляемые в свою очередь в том же языке). Процесс речи, по существу, совпадает с процессом определения смысла этой речи. В известном смысле это определение и является тем, ради чего всякая речь произносится. Процесс этот осуществляется вполне сознательно и его понимание не требует отсылки к метафизическим гипотезам.

Концепция Деррида возвращает европейскую мысль к ситуации, которую она один раз уже пережила: к послегегелевской эпохе, когда история представлялась уже завершенной гегелевским абсолютным духом и проживание истории дальше казалось излишней роскошью. На эту ситуацию европейская философия ответила тогда, в частности, в лице Киркегора, апеллирующей к радикальной конечности сознания и человеческого существования как такового. Философия конечности отказалась дефинировать смысл через соотнесение его с этапами мировой истории — в зависимости от эрудиции или интересов автора; реконструирующего (т.е. конструирующего) эти этапы. Конституирование смысла для конечного сознания совпадает с проживанием этого смысла. В распоряжении сознания нет ни более, ни менее того, нежели то, что оно само для себя сформировало, нет других дифференциаций, нежели те,

которые стали ему известны или которые оно само провело. В основе смысла лежит не готовая гипотеза дифференциаций, а процесс дифференцирования, работа сознания. Поэтому предметом внимания должно стать в первую очередь не описание плодов работы этого процесса, а сам этот процесс: те стратегии и механизмы, которыми эта дифференциация осуществляется — стратегии порождения природы, порождения мира, а не природа и не мир.

*14.11.85.*

Если значение знака определяется его местом в системе, то какова может быть роль субъекта и субъективности? Субъект во всяком случае теряет свою фундирующую роль, приписываемую ему традиционной философией: очевидность внутренней достоверности обнаруживает свой иллюзорный характер. Современная критика идеологии отрицает субъективность субъекта, но отрицание это не столь оригинально, каким оно представляется.

Уже традиционная философия полагала субъекта местом самообнаружения универсальных начал: разума, воли, истории, "непосредственных чувственных данных" и т.д. Современная философия, в отличие от традиционной, полагает только, что эти начала проявляются в субъекте таким образом, что он не в состоянии открыть действия этих начал в себе самом посредством "самоанализа", посредством исследования своей субъективности: то, что лежит глубже сознания, т.е. под-сознание, может быть раскрыто только извне, т.е. наукой. В той ме-

ре, в которой подсознательная игра знаковых отношений становится бесконечной (Лакан, Деррида, Бодрийар), субъект окончательно теряет себя в этой бесконечности. Субъект традиционной философии комбинировал в себе принцип индивидуальности и принцип универсальности. Субъект этот был "оригинальным" в обоих значениях этого слова: т.е. он был отличным ото всего другого и в то же время стоящим у начала. Чтобы встать у начала, человек должен был прежде всего отказаться от традиции, от всякого получения знания — тогда в этом акте тотального философского скепсиса субъект соединялся с истоком всего сущего: таким образом возникало единство обособления и универсализации человека, становившегося субъектом истинного познания. Современная критическая философия признала человека неспособным отрешиться от всех скрытых предпосылок мышления: работа по определению оригинальности субъекта перешла от него самого к внешнему наблюдению, к науке. Когда же стало ясно, что поиск отличия субъекта ото всего другого уводит в бесконечность, проходит через язык, через текст — и при том бесконечный текст (Деррида) — то субъект, по словам Фуко, исчез с горизонта мысли.

Выше было высказано положение, согласно которому поиск отличия субъекта есть не внешний ему процесс, ставящий себе целью описать структуру значений, имеющую место "объективно" (все равно, понимается ли этот поиск конструктивно или деструктивно), а скорее, процесс, конституи-

рующей субъективность как таковую, т.е. процесс, осуществляемый не "извне", а "изнутри" и остающийся фундаментально конечным вследствие конечности человеческого существования. Конечность определения субъектом смысла имеет свою основу в этой экзистенциальной конечности, а не в конечности готовой структуры и, соответственно, конечность эта не может быть деконструирована указанием на некую метафизически провозглашаемую бесконечную структуру, лежащую в основании каждой такой конечной структуры.

В этой перспективе встает, однако, вопрос о субъекте субъективации, т.е. о том, кто проводит тот поиск дифференциаций, вследствие которого субъект впервые конституируется. В классической философии источником очевидности и истины считалось то начало, которое раскрывается в человеке, когда он становится субъектом познания, т.е. когда он отрешается ото всякой традиции. Тем самым раскрытие универсального начала — в европейской традиции, разумеется, "разума" — оказывается вторичным, произведенным от акта самоопределения, самодифференциации субъекта. В современную критическую эпоху роль инстанции, конституирующей сам субъект мышления, взяли на себя по существу институализированная наука, институализированная политика и институализированное искусство. Субъект познания, мышления и опыта стал функцией и рабом этих институтов в той мере, в которой они претендуют на досубъектное, субъектом принципиально нерелегируемое знание о его — субъек-

та — истинной конституции. Плюрализм научных методов, неспособность науки найти единые основания для своей практики — неспособность, естественно, вытекающая из того, что наука в свою очередь практикуется субъектами познания, которые в свою очередь должны быть определенным образом конституированы, что приводит к бесконечной регрессии (кроме только тех случаев, когда традиция навязывается тоталитарными методами — чем современное знание постоянно чревато) — неспособность эта приводит к тому, что постструктуралистские теоретики науки оставляют за ней только роль разрушителя всякого смысла: наука, отвергнув традицию, но будучи вынуждена постоянно апеллировать к собственной традиции, видит теперь эту традицию исключительно в самоотрицании.

Понимание субъекта как процесса дифференциации требует поэтому иной инстанции, берущей на себя проведение этого процесса, нежели институализированная наука, политика и искусство.

Этой инстанцией может быть только сама традиция, как то, что было отвергнуто с самого начала Просвещением и что теперь возвращается как его бесконечная негативность: процесс дифференциации есть процесс дифференциации в традиции и от традиции. Бесконечная негативность постструктурализма есть поэтому негативность традиции, отброшенной Просвещением в первом же конституирующем его жесте.

Традиция есть, в первую очередь, совокупность языков, навыков, текстов и т.д., не поддаю-

щихся в принципе никакому теоретическому описанию: всякое такое описание обречено быть теорией в ряду других теорий. Ни гегелевская реконструкция мировой истории, ни ее деструкция, проводимая Деррида по следам поздней философии Хайдеггера, не могут этой традиции завершить, но лишь продолжают ее. Традиции как целому присуща фундаментальная недифференцированность, фундаментальное отсутствие общей меры. Если мир структурирен, если всякое мирское в принципе структурируемо — то традиция поистине не от мира сего.

Вместе с тем традиция и есть традиция структурирования мира, т.е. традиция структурирования традиций. Каждый, получая в свое распоряжение традицию, стремится преодолеть ее фундаментальную разорванность, стремится структурировать ее в тех пределах, в которых это оказывается для него возможным. Просто продолжать традицию, просто продолжать делать то, что было сделано или делалось раньше, невозможно. И невозможно не по каким-то мистическим причинам, вроде того, что "времена изменились", "человеческая природа стремится к новому" и т.д. Сама по себе традиция не позволяет себя продолжать иначе как через ее реконструкцию, дифференциацию и интеграцию, поскольку сама она разорвана и требует именно такого продолжения. Традиция не редуцирует себя к теории, и именно поэтому она вновь и вновь требует своего теоретического освоения.

Освоение это, однако, вследствие теоретической нередуцируемости традиции, не может в свою

очередь опираться ни на какую теорию — именно поэтому наука и бессильна перед этой задачей. Основа теоретизирования есть чистая практика. Нередуцируемость традиции означает, что в основе ее лежит нередуцируемое практическое измерение.

Здесь практическое не означает, разумеется, какой-либо "философии праксиса" или философского прагматизма. Прагматизм есть именно: "теория практики", утверждающая, что традиция соединима в единство через гипотезу о единстве практики, манифестациями которой являются различные теоретические конструкции, известные из традиции. Прагматизм направлен на поиск лучшей, прагматически оптимальной теории среди разнообразия имеющихся — прагматизм не в состоянии найти критерий для такого выбора, поскольку такие критерии неизбежно являются теоретическими. Проблема же состоит не в выборе оптимальной теории из имеющихся, а в вопросе, откуда теории вообще берутся, если они не являются манифестацией ни сознательно воспринимаемой, ни бессознательно действующей истины. На этот же вопрос прагматизм отвечает вполне традиционно: из субъективной очевидности — но только эта очевидность объявляется "относительной". Прагматизм есть форма релятивизма, которая, как и прочие его формы, не может объяснить, откуда берутся теории, которые признаются далее релятивными. В поисках объяснения прагматизм вынужден прибегать к гипотезе "необходимой иллюзии", т.е. все той же классической субъективной очевидности.

Практика, о которой здесь идет речь, есть не практика выбора между теориями, а практика их порождения в условиях, когда имеется субъективная уверенность в том, что эти теории не являются истинными (как не являются и неистинными). Т.е. речь идет здесь о практике после критики идеологии, о практике без иллюзий. В этих условиях создание теории осуществляется как возобновление традиционной практики, как деятельность, правила которой в той или иной мере известны из традиции и для которой имеются известные критерии. Традиция не может быть освоена теоретически в том смысле, что невозможно построение супертеории, включающей в себя все наличные теории и формы мышления — поскольку такая супертеория встает в ряд всех прочих теорий, не в меньшей мере стремящихся стать такой супертеорией. Однако реконструкция правил, по которым такие теории строятся, есть вполне возможное дело. И фактически история любой дисциплины предлагает подобные образцы для подражания.

Здесь может, впрочем, возникнуть вопрос: зачем создавать новые теории, если известно, что их статус не отличается от статуса прошлых теорий? Зачем стараться, если истины все равно не достичь и всякие усилия обречены остаться конечными и фрагментарными?

Вопрос такого рода игнорирует то простое обстоятельство, что человек в любом случае нуждается в теории и всегда ее имеет. Теория же указывает ему не только средства, но и цель. Цель же практи-

ческой деятельности есть наслаждение и избегание страдания. Каждая теория, получаемая человеком из традиции, каждая унаследованная им структура смысла ориентирует человека на поиск наслаждения. Но человек лишь тогда поистине может испытывать наслаждение, когда в этом наслаждении он преодолевает свою конечность: поскольку мысль о смерти постоянно присутствует в сознании человека, то наслаждение, для которого мысль о смерти продолжает быть фоном, неизбежно влечет за собой еще большее страдание. Поэтому, если человек стремится к наслаждению по пути, указанному ему одним из учений прошлого, то он неизбежно испытывает страдание, ибо конечность этого прошлого учения, занимающего свое место среди аналогичных ему учений, есть постоянное напоминание ему о смерти.

Учение о разуме полагает наилучшим наслаждением созерцание, учение о воле — действие, учение структурализма — вовлечение в игру структур (о чем пишут Леви-Стросс, Бодрийар, Барт, Делез) и т.д.. Однако уже давно было понятно, что истинное наслаждение — в творчестве, а не в ориентации на плоды творчества. Классическая философия понимает творчество как одержимость той силой, которая и являет себя в творческом акте, поэтому творчество в классический период ближе всего к эросу и наслаждение им сродни эротическому — это наслаждение соединением с неразрушимой основой жизни, переживающей все индивидуальное и смертное. Наслаждение в новейшее время — это, скорее,

наслаждение властью, которую дает внешнее контролирующее знание, объявляющее эротическое "внутреннее наслаждение" иллюзией: наслаждение властью есть наслаждение эпохи гуманитарных наук. Но, как известно, наслаждение властью и наслаждение от слияния переходят друг в друга (как это уже можно видеть, в частности, в семантике слова "обладание"). Отсюда дуализм современного социально-эротического наслаждения обладанием, отражающего дуализм современного теоретического знания.

Это стремление ко власти и этот эротизм философского мышления давно уже описаны как сублимации вполне мирских страстей: сублимации постольку, поскольку ни внутреннее переживание, ни внешнее доминирование не гарантируют истинности теории, структуры смысла или языка описания. Но все же теоретизирование доставляет и чистое, "несублимированное" наслаждение. Его причина в том, что теоретизирующий возобновляет в своей практике — практике теоретизирования — традицию, идущую не от мира сего. Субъект отрывается от мира, обособляется, как этого и хотело Просвещение, — но отрыв этот не есть отказ от традиции и не может быть таким отказом. Напротив, отрыв этот впервые оказывается возможным только благодаря традиции. Точнее, он составляет саму суть традиции. Отрыв этот не может быть проведен конечными человеческими силами до конца, но этого и не требуется: поскольку мыслящий, теоретизирующий, творящий возобновил фундаментальную практику, лежащую в основе традиции, он уже оказался в ней.

Истина теории, языка, научного метода, произведения искусства и т.д. лежит не в соответствии их внешней реальности, не в их внутренней очевидности и не в соответствующих социальных институтах. Истина эта есть соответствие практики и конструирования традиционной практике. Именно это соответствие переживается субъективно как наслаждение от творчества и как радостное принятие нового без доказательств и без достаточных оснований. Об это радостное освобождающее принятие собственного и нового разбилась уже не одна попытка установить господство внешней традиции в ущерб традиции внутренней.

07.12.85.

Чистая традиция есть то, что можно было бы также назвать чистой повседневностью. Язык традиции есть язык нашей повседневности.

До сих пор неизменно проваливались все попытки систематизировать язык повседневности, представить его в виде исчисления, в котором все элементы были бы связаны системой бинарных отношений. И провал этот не есть лишь результат неискренности систематизаторов. Если бы все элементы языка были систематизированы, то ни для чего в языке не требовалось бы объяснений ( в том числе и структуралистских) — все было бы понятно само собой. Так понимал дело Витгенштейн, считавший, как известно, что язык повседневности прозрачен и замутняют его только попытки его объяснить. Однако откуда берутся эти попытки? Откуда потребность в них?

Если же, с другой стороны, как это полагает постструктурализм, язык повседневности непроходимо непонятен, поскольку строится не как конечная, а как бесконечная система бинарных отношений, то тогда непонятно, почему все-таки что-то в языке понятно — и в том числе понятны рассуждения постструктуралистов. Попытки систематизации языка приводят либо к убеждению в его полной исходной ясности, делающей эти попытки излишними, либо к убеждению в его полной исходной неясности, делающей эти попытки невозможными.

Ни одно слово нашего языка не имеет исходного "чисто языкового" значения. Все слова известны нам посредством объяснений, дефиниций. Объяснения и дефиниции историчны: они давались кем-то, когда-то, при определенных обстоятельствах. Одно и то же слово имеет в истории, как правило, множество различных дефиниций, способов употребления, объяснений и т.д. Понять слово означает понять "в каком смысле оно употребляется". Всякое понимание слова отсылает к исторически приписываемому ему значению — в частности и к какому-то новому значению, даваемому здесь и сейчас по контрасту со значениями, известными из прошлого. Слово отсылает ко множеству исторически зафиксированных событий его дефиниции и объяснения.

При этом было бы тщетно искать "правильного" понимания слова — дефиниция и объяснение не реконструируют "правильного" значения слова, а конструируют его. Слово есть не более — но и не менее — чем носитель исторической памяти, историче-

ской традиции. Здесь, естественно, возникает вопрос: отчего новые дефиниции не приводят к созданию новых слов? Отчего переопределяются старые слова?

Иногда такие новые слова предлагаются, но и они чаще всего являются производными от старых. Всякая дефиниция, всякое объяснение сами должны быть выраженными и понятными и, поэтому, формулируя новое значение слова, они апеллируют к его старым значениям. Новое значение слова обычно преподносится как его истинное значение, как подлинное раскрытие внутреннего смысла слова, но раскрытие это происходит путем апелляции к старым "неверным" значениям: новое значение с самого начала конституируется как одно из многих. Тождественность слова в его разнообразных значениях есть внутренняя тождественность традиции, состоящая во внутренней тождественности того хода, посредством которого слово получает свои значения. Каждая попытка нового объяснения слова есть попытка интегрирования всех его значений в единство. Она осуществляется, однако, только путем различения нового значения от предыдущих, т.е. с самого начала является внутренне противоречивой. Стабилизация же значения происходит от усмотрения того, что все прежние значения слова имеют то же самое происхождение, что и вновь даваемое ему значение, и что поэтому, если на уровне внешнем старое и новое вступают в противоречие, внутренне они тождественны, поскольку являют собой продолжение все той же исходной традиции и

каждый раз воспроизводят условия этого продолжения.

Дающий новое определение стремится утвердить себя, стремится совершить подвиг изначально-го раскрытия смысла, стремится победить своих предшественников, подчинить их себе, своей новой дефиниции. Однако в процессе этого самоутверждения он определяет себя как один из них. Вспомним борьбу героев, воителей. Каждый из них стремится оказаться победителем. Каждый проходит через серию поединков, в которых определяет себя. И хотя он может сражаться новым оружием и новыми приемами, оружие это и приемы эти определены через то, что им следует победить, чем им следует овладеть. В этом приспособлении нового к старому, без чего старое вообще не могло бы быть побеждено, происходит внутреннее уподобление нового героя прежним, воителя своему противнику. Ахилл убивает, но он внутренне ближе к убитому, нежели к любому воину своей собственной армии, готовому выполнять его приказы. Каждое слово нашего языка есть "Илиада", есть рассказ о борьбе героев, неотличимых друг от друга, что и сделало их дефиниции — плоды и орудия их борьбы — неотличимыми друг от друга. Каждое слово уходит в бесконечность традиции, эпоса, и в то же время каждое слово конечно и понятно через конечность и историческую определенность тех, от кого оно получило свои значения.

Лишь тогда, когда различие исторически произошло, можем мы сказать, что слова нашего языка различны или сходны. Однако эти островки

смысла окружены океаном неразличенного — того, о чем нельзя сказать, сходно оно или различно. Поэтому и уже известное — сходное и различное — исторически в свою очередь может быть перестроено, иначе сгруппировано. Надежда на то, что язык имеет внутреннюю структуру, подлежащую раскрытию, есть ложная надежда и моменты ясности — иллюзорны, так же как иллюзорно и утверждение, что никакая ясность не достижима — утверждение, в свою очередь претендующее на ясность, надоказательность.

Итак, новое раскрытие смысла, определение слова "соответственно тому, что оно поистине обозначает", есть иллюзия. Но усмотрение иллюзорности, "идеологичности" этого раскрытия и содержащейся в нем претензии на окончательность, очевидность и универсальность значения, не означает запрета на новое, запрета на продолжение истории. Такой запрет на новое хочет наложить постструктурализм, отрицающий понятия творчества и авторства и, соответственно, отрицающий историческое как таковое. Структурализм вообще есть реакция на философию Просвещения, полагавшую, что возможно непосредственное усмотрение истины "разумом", т.е. связавшую индивидуума с истиной таким образом, что для индивидуума стало возможным непосредственно соотнестись с универсальным. Просвещение приветствует новое, но лишь как разрыв со старой ложью: вечные истины должны оставаться неизменными. Следующим этапом в эволюции Просвещения было признание историчности разума. Признание это, однако, ничего не изменило в пред-

положении о возможности непосредственного доступа индивидуума к разуму, ставшему историчным. Структурализм завершил критику Просвещения, начатую Марксом, Ницше и Фрейдом, указав на то, что индивидуум определяется как часть, как особое и поэтому имеет к истинному лишь ограниченный доступ. Тут и пошли в ход дуализмы: буржуазное — пролетарское, арийское — еврейское, мужское — женское, сознательное — подсознательное, язык — речь и т.д., воспроизводящие, разумеется, фундаментальный дуализм европейского мышления: физическое — метафизическое, или реальное — трансцендентальное. Дуализмы эти отгородили индивидуума от универсального, поскольку они истолковали исходный дуализм физическое — метафизическое позитивистски и тем самым лишили человека его классического статуса посредника между этими двумя мирами: роль такого посредника взяла на себя наука, исследующая соответствующие дуализмы. Структурализм является завершением этого процесса, поскольку он рассматривает дуализм (или постструктуралисты — дифференцию) как онтологическую основу всякого мышления и всякой истории. Но в той мере, в которой постструктурализм продолжает понимать дифференцию как автономно действующую силу и дуализмы — как продукты ее деятельности, с которыми люди приходят в непосредственное столкновение, он продолжает Просвещение, является просвещением Просвещения. Дифференция у постструктуралистов сама выступает в роли метафизической силы, дающей физиче-

скому метафизическое определение: т.е. впервые его артикулирующей.

Преодоление Просвещения не может быть его разоблачением — ибо такой ход сам является просвещенческим. Преодоление Просвещения возможно только как его объяснение в предположении того, что его самообъяснения составляют его часть и в свою очередь должны быть объяснены. Но таким объяснением может быть только объяснение Просвещения как продолжения той традиции, которую оно намерено было разорвать, обратившись к непосредственному. Структурализм также интерпретирует Просвещение как разрыв с традицией, хотя на фоне традиции, как нечто ей противопоставленное, — откуда и возникает мышление в терминах дуализма — но тем самым структурализм лишь воспроизводит иллюзию разрыва Просвещения с традицией, которая лежит в основе всех прочих просвещенческих иллюзий. Поэтому преодоление Просвещения есть также преодоление структурализма во всех его разновидностях, преодоление просвещенческой критики есть также и преодоление критики Просвещения, т.е. критической позиции как таковой. Задача критики должна быть заменена задачей понимания — понимания прежде всего самой возможности критической позиции как таковой.

Итак, вместо того, чтобы критиковать Просвещение, надо понять его — понять его как несостоявшееся, а не осудить его как состоявшееся. Просвещение возникло в оппозиции к традиционализму, понятому как повторение того, что делалось

раньше, в качестве апелляции к непосредственно очевидному. Традиционализм был понят как воспроизведение образцов, данных наглядно, как внешнее копирование. Просвещение же понимало себя как творчество, как вынесение изнутри наружу образцов, данных ему его внутреннему зрению Богом или "самой Природой". На деле же точное копирование невозможно и в традиции его никогда не было. Точное копирование — это уже просвещенческая идея, предполагающая полную очевидность копируемого. Традиция не копировалась, а продолжалась — и наиболее адекватное продолжение традиции имеет с прошлыми ее продолжениями часто наименьшее внешнее сходство. Таким продолжением традиции явилось и само Просвещение в своей фактической практике. Однако в попытке утвердить себя в качестве абсолютной истины Просвещение приписало себе независимое от традиции, непосредственное происхождение.

Творчество есть всегда лишь оперирование с образцами, взятыми из традиции. Такое оперирование возможно для человека, поскольку возможности его открыты самой традицией: преодолевая ее, человек наиболее аутентично ее продолжает. Это хорошо понимал эпос. Это понимали и иудейские пророки, которые свои непосредственно получаемые пророчества соотносили с пророчествами, данными прежде, и видели в них единый источник. Это же понимание закреплено в Новом Завете. Только в этой реалистической перспективе творчество получает свою истинное значение, перестает быть трансляцией

скрытых от человека сил, перестает быть романтическим "вдохновением", не знающим своего источника. Модификация традиции — дело конечного сознания и потому она не может быть очень значительной, но это не означает того, что ею можно пренебречь. Напротив, вся традиция есть в конечном счете, традиция работы с традицией — ее содержание есть выявление сверхчеловеческого измерения, открываемого традицией для человека.

Творчество всегда эзотерично, никогда не непосредственно, никогда не спонтанно, всегда базируется на традиции. Но это не означает, что в поисках возможностей для подлинного творчества следует обратиться к экзотическим традициям, для которых эзотеричность продолжает составлять основу. Сделать это означало бы вновь признать, что Просвещение удалось. Проблема в том, чтобы понять собственную традицию как эзотеричную, собственную повседневность как поле традиции в ее фундаментальной неструктурируемости. Всякая традиция — традиция как таковая — передает по традиции тайну, передает знание о невозможности знания. Осознание этой тайны, этого знания о незнании приводило — и до сих пор приводит — к отбрасыванию традиции, ложно понимаемой только как традиция знания: ложно понимаемой не только своими противниками, но и своими сторонниками. Знание о незнании каждый раз переживается субъективно как великое внутреннее откровение (Сократ, Декарт, Ницше и т.д.), как явление нового Бога или новых богов. Переживший такое откровение скло-

нен полагать себя основателем новой религии, склонен провозгласить господство новой эпохи и гибель старых богов, склонен отбросить все бывшее до него как заблуждение, склонен думать, что получил свое знание о тайне чисто спонтанно, непосредственно, вне и помимо традиции, склонен полагать своего нового бога "настоящим", "действительным", а традицию — лишь частью этой действительности, из которой она должна быть объяснена. На деле же речь идет лишь об актуализации внутреннего знания, заключенного в самой традиции, которая не имела характера "действительности", как не имеет и характера "выдумки", "сказки", а представляет собой тот контекст, в котором вопрос о различении реального и фиктивного может быть впервые поставлен.

Фундаментальная для философии, науки и искусства оппозиция физическое — метафизическое лежит тем самым также в основе оппозиции новое — старое, где старое выступает как "физика", как действительность, а новое — как метафизика — как "высшая действительность", как высший смысл. Для физики — метафизика есть фикция, для "метафизики" мир "физики" есть иллюзия. Иногда говорят, что новое — это забытое старое. Это верно, но только потому, что старое — это забытое новое, т.е. что физика — это забытая метафизика. Традиция есть традиция нового, традиция творчества. Забытая — она представляется действительностью и притом дефектной действительностью, долженствующей быть дополненной посредством более глубокой метафизической действительности. Отсюда возникает

историзм, игнорирующий историю. У Гегеля история метафизики подчинялась исторически понятой метафизике, у Хайдеггера она подчинялась исторически понятому "физису", у Деррида — дифференции, т.е. исторически понятому различению между обеими. Отношение физика — метафизика, утратив внутреннее единство, получило временное упорядочение извне. Осознание внешнего характера этого упорядочивания приводит к снятию истории в структурализме, но более глубокое его осознание должно привести к снятию самого структурализма во всех его формах.

За любой действительностью, т.е. за любой упорядоченностью и дифференцированностью, следует видеть свободное действие творческого духа, ибо каждая "действительность" есть лишь одна из манифестаций традиции. Это понимание традиции может напоминать философию немецкого идеализма, который видит в природе опредмеченный дух. В этом нет ничего дурного: немецкий идеализм выше своих критиков, сменивших дух на внешнюю природную силу. Но причина этой замене лежит в самой идеалистической философии, полагавшей, что природа и культура суть раскрытие духа, его внутренней природы, что уже делало дух природным. Всякое творческое усилие, состоящее в структурализации окружающей человека сферы, в овладении ею, в достижении свободы от подчинения чужим мнениям и вообще чужому, локально, оно не составляет мирового события и не способно преодолеть внутреннюю неструктурированность традиции. Дух

не раскрывается в таком усилии — он лишь повторяется, воспроизводится в нем. Но зато он воспроизводится в нем целиком и не нуждается в историческом процессе как целом для своего раскрытия. История движется этим пребыванием творящего ее духа на месте.

В основе историзма Нового времени лежит убеждение в том, что истории предшествует время — в том смысле, что история есть разворачивание человеческих дел во времени, являющемся онтологически первичным. В этом отношении структурализм делает шаг вперед, указывая на то, что само время есть результат дифференции, что без различения нового и старого, являющегося одним из видов различения как такового, само время — "знамения времени" — нераспознаваемо. Но это различение нового и старого, предшествующее времени и порождающее его, есть в свою очередь некое вневременное событие. Различение это возникает, когда мышление осознает действительность не структурированной и начинает структурировать ее, причем "действительность" есть здесь именно уже традиция в ее фундаментальной неструктурированности. Отсюда возникает прошлое как физика, настоящее как метафизика (т.е. как возвышающаяся над всяким наличным "действительным" мнением точка зрения самого сознания, самого мышления) и будущее как утопия, т.е. как грядущий синтез физики и метафизики, как преобразование мира. И в основе этой временной структуры лежит вневременное событие мышления, воспроизводящее фундаментальную

ситуацию неструктурированности в самом акте структурирования, поскольку этот акт предполагает различие метафизики от физики (или настоящего от прошлого), что означает определение настоящего в терминах прошлого, коррелятивный определению прошлого в терминах настоящего: будущее в этой перспективе исчезает и на его месте выступает вечность, вечное возвращение.

Различие нового и старого есть таким образом результат практики мышления, осуществляемой в вечности. Различие это происходит в каждом акте мышления в зависимости от наличного материала, которым мышление располагает. Поэтому есть столько универсальных историй, сколько таких актов мышления: то, что для одной из них — в прошлом, для другой может оказаться в настоящем или в будущем. История конституируется в традиции и поэтому традиция не может быть понята через историю, через раскрытие во времени, как это имело место и у Гегеля и у Хайдеггера и имеет место в структурализмах различного типа, опирающихся на историософию Маркса, Ницше или Фрейда. Проблема состоит, скорее, в том, чтобы понять Новое время не исторически — как оно само себя понимает — а как традицию, т.е. как реализацию фундаментальной и неизменной возможности мышления.

25.12.85.

Всю историю Нового времени можно описать,

если угодно, как историю критики идеологии, как борьбу против идеологической иллюзии в пользу точного знания, как борьбу физики против метафизики. Впрочем, каждая критика идеологии обнаруживала себя в глазах следующего поколения как новая идеология, вновь подлежащая критике и преодолению. Отсюда "динамизм" Нового времени, представляющий собой бег на месте. Плохо не то, что это бег на месте — плохо то, что он осознается как динамизм.

Идеология есть попытка взглянуть на традицию — на действительность — извне и упорядочить, структурировать ее. Функция идеологии — интегративна. Идеология хочет соединить разобщенное, охватить его единым движением мысли. При этом позиция идеологии предполагается как бы вне всякой топологии. Это позиция у-топоса, позиция "вне физики".

Критика идеология указывает на место идеолога в мире, дает идеологу топос. При этом сама по себе идеология понимается как производное от этого топоса: сознательное от бессознательного (сексуальности, расы, класса, языка и т.д.). Между тем, то, благодаря чему оказывается возможным дать идеологу топос, есть операция мысленного охвата всей топологии в целом, т.е. идеологическая операция. Критика идеологии базируется всегда на новой идеологии, конкурентной по отношению к предыдущей. Отсюда и вечный бег на месте.

Фиксация топоса есть дифференцирующий акт: место идеолога отделяется ото всех других мест, оп-

ределяется по контрасту в них. Следует поэтому признать, что критика идеологии и идеология, физика и метафизика, топос и у-топос и т.д. коррелятивны. Акт "идеологического творчества" предполагает одновременно дифференцирование от иного и ассимиляцию иного с новой позиции. Это один и тот же акт, который разлагается в критике идеологии на два противостоящих друг другу. Попытка "произвести" этот акт из "физики" является тщетной: "бессознательное", "класс", "раса" и т.д. суть продукты идеологического творчества, они вовсе не предшествуют ему как "действительность". Акт творчества лежит вне "физики" и вне "метафизики" — он впервые порождает и их, и само различие между ними.

Идеологии и критике идеологии соответствуют два понимания понятия "истина", распространенные в Новое время. Для идеолога истина есть соответствие его высказывания предмету. Для критика идеологии истина есть выявление самого предмета в слове, т.е. истина для него есть откровенность, искренность. Для "ученого" истина — не то же, что для "художника". Ученый "наблюдает", художник "выражает". Однако граница эта условна: научная теория может быть понята как выражение "ментальности" ученого и искусство — как описание реальности, как "мимезис". В конечном счете граница определяется институционально и меняется посредством своего рода политической борьбы между институтами и внутри институтов. Постструктурализм означает окончательное признание этого фак-

та: все может быть понято и как "объективность" и как "симптом". В этом отношении постструктурализм есть окончательная победа институции и политики в условиях массового общества, в котором выделиться также трудно, как и интегрироваться.

Но оба эти понятия истины теряют свое основополагающее значение, если интегративная и дифференцирующая функции обе являются производными функции репродуктивной, т.е. если акт идеологического творчества по существу каждый раз воспроизводит сам себя. Фундаментальный вопрос тогда: удался ли акт творчества как таковой, является ли он истинным в смысле его соответствия традиции творчества?

Ответ на этот вопрос диктуется каждый раз обстоятельствами, в которых этот акт имеет место. Возьмем произвольный пример: марксизм обычно определяется как секуляризованная религия. Отсюда "творческое развитие" марксизма неизбежно принимает форму или более радикальной секуляризации или более радикального подчеркивания его религиозного значения, или более радикального утверждения достигнутого синтеза, или попытки определиться за пределами исходной оппозиции и т.д. Творчество есть уход от дефиниции в новую дефиницию, подчиняющую себе предыдущую.

Творчество, таким образом, вневременно, но, создавая новый идеологический топос, оно открывает возможность другим отождествиться с ним, различить старое и новое, прошлое и будущее. Это самоотождествление, которое тем более удается,

чем более удался сам акт творчества, и есть мода — фундаментальный модус потребления творчества, порождающий историю.

В основе европейского мышления Нового времени лежит дуализм души и тела: душа относится к области метафизики и идеологии, тело — к области физики и критики идеологии. Для современного философствования стало телесным многое, прежде почитавшееся духовным. Мы говорим: материальность языка, материальность литературы, материальность эроса (подсознание), материальность воли (телесный порыв, желание) и т.д. Наконец, материальность самой идеологии — ницшеанский персепективизм: каждый видит и мыслит из того космического и социального угла, в который помещено его тело — отсюда мышление и видение необходимо идеологичны.

Вечная мечта европейского человека — соединить душу и тело в единство после того, как он разделил их. Но душа и тело, как было сказано, коррелятивны. Душа охватывает собой в пределе все сущее: она есть то, что стремится за пределы тела, что охватывает мир в представлении, и она есть то, что составляет дух языка, смысл речи — в отличии от буквы произнесенного или написанного. Тело же ограничивает, отделяет "точку зрения", место, с которого осуществляется мышление. Поэтому отличие души и тела в каждом случае произвольный акт: он зависит от того, что мы считаем всеобщим и истинным, а что — специфичным. В пределе все можно считать душевным (или духовным) и все — те-

лесным, но конструкции такого рода сами оказываются коррелятивными (Гегель и Деррида).

Поэтому не следует стремиться к соединению души и тела — ибо они соединены изначально, в акте творчества, который, однако, не может обойтись без них и без их различия. Мы обретаем поэтому единство не в реконструкции изначально творческого акта, а в его повторении: едины мы тогда, когда сменяем и тело, и душу в едином событии переодевания.

Guy Scarpetta  
"L'Impureté"

Г. Скарпетта  
"Нечистота"  
Grasset 1985

В этой книге рассказывается об эпохе постмодернизма в кино, музыке, живописи, литературе, религии. Конец модернизма — это конец радикальной установки, обязательного отрицания прошлого и настаивания на том, что только наше течение (дадаизм, футуризм, сюрреализм и т.д.) выражает абсолютную истину. В наше, постмодернистское время установка на абсолют сменилась эклектизмом, смешением уровней, отрицанием элитаризма. Об этой "нечистоте" и написана книга.

И.С.

## ВАННА АРХИМЕДА

Петеру Урбану

*Условие творчества:* Если сжато сформулировать основной тезис этой статьи, то он сведется к тому, что предпосылка творческого акта заключена в самоустранении субъектности. Новое в мире объектов возникает или помимо нас, или благодаря явлению нового в мире субъекта. Новое в мире субъекта в абсолюте — это смерть, переживание собственного отсутствия. Мы не созидательны в той мере, в какой мы застаем себя в мире. Перефразируя Лакана: творческое "я" формируется там, где "я" теряется. Лишь пожертвовав собою, мы попадаем в black box — в положение, т р е б у ю щ е е от нас творчества, в ситуацию, которая кладет конец производности и зачинает производительность.

Размеры самопожертвования могут быть различными. В предельном случае культура творит себя,

ритуализуя убийство носителей культуры. Речь идет не только о человеческих жертвоприношениях, совершаемых в мифогенном обществе, но и о том, что имел в виду Герцен, сравнивая революцию с Сатурном, пожирающим своих детей. Редуцируя самопожертвование до минимума, культура понимает творческий акт как временное и бескровное нарушение телесной автоидентичности: как погружение Архимеда в ванну. Нет случайности в том, что плодотворное и плодопоглощающее познание превращается в "Бытии" в смертоносное. Обрести способность порождения — означает для человека стать смертным.

Мысль о творческом характере самоаннулирования скользит вблизи идей Фуко, но отнюдь не совпадает с ними. Фуко полагал, что человек как предмет творческого познания имеет относительно недавнюю историю и вскоре должен будет "стусеиваться": "... l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable". Будем радикальны: человек никогда не ставил себе цель занять позицию в центре культуры, им конструируемой. Разве не состоит смысл научного творчества в открытии законов, не зависящих от человека? В чем убеждает нас литература, если не в том, что мы делаемся автоидентичными только в результате кризиса автоидентичности, который совершается из-за того, что человек раздваивается, удваивается, балансирует на грани смерти, оказывается недовольным собой, борется с роковой предопределенностью и т.п.?

В чем видит свою задачу религиозная креативность,

как не в том, чтобы профанировать наличное бытие? Что такое техническое изобретение? Наша запатентованная недостаточность. Наш симбиоз с неодоушевленностью. Когда Достоевский захотел рассказать подписчикам "Дневника писателя" про изобретательность, он напомнил им, что ввел в русскую литературу глагол "штушеваться".

*Нетворчество:* Пока живем, не творим. Намеренность-в-бытии (т.е. субъектность) базируется на данности, не на созданности, нацелена на обладание иным («Haben») или на самообладание («Sein»). Жажда жизни — жажда приобретения и самосохранения, паразитирующая на культуре. Субъектность воплощается в мнениях — всегда ходячих. Творческое сознание критикует жизнь. Вот слова молодого Лукача:

Жизнь как данное — анархия света и тьмы: ничто ничто не воплощается в ней целиком и ничто не доходит до своего конца; новые голоса постоянно вмешиваются, сбивая с толку, в хор тех, которые звучали ранее. Все безудержно течет и перете-разрушается и разбивается, не достигая расцвета в подлинной жизни. Жизнь как таковая: то, что можно прожить. *Эта* жизнь: ничто никогда не проживается полностью и совершенно. Эта жизнь — самый нереальный и самый нежизненный из всех мыслимых видов бытия; ее можно описать, лишь отрицая ее; скажем, так: вклинивающаяся помеха... Шеллинг сказал: "Мы говорим, что какая-либо вещь длится, потому что ее существование несоизмерно с ее сущностью".

*Творчество как история культуры:* Нет творчества, кроме эсхатологического творчества. Нужно ступить на край данной культуры, чтобы низвергнуться от данного к созданному. Самоустранение субъектности происходит в форме самоустранения культуры. Я смертен. Мы историчны.

Испытать собственную смерть, побывать в царстве мертвых — вот соблазн творца. Изобретение оружия, предназначенного уничтожить все человечество, — шаг в конце этого пути, окончательное претворение всегда мыслившегося, орфизм технического прогресса.

Перед лицом будущего любая культура моделирует себя как конечную, отменяя свои ценности в карнавале, утопии, в разрушительной самокритике, в стремлении к конвергенции с инокультурой. Страшный Суд — реальность культуры, достигшей ныне в ее развитии такой стадии, на которой (мета) апокалипсис (от Деррида) провозглашает "конец конца", эсхатологизируя даже самое эсхатологию. Перед лицом прошлого культура — культ, — согласимся мы с Флоренским. И добавим: культ творца, не явленного *hicet nunc*, — культ предков и предшественников, умерших и отворивших.

*Стихийное и профессиональное творчество:* Творцом становится каждый субъект, единичный или коллективный, который не обладает собой. Погружение в сон активизирует фантазию, поражение в войне будит революцию. Дар ребенка усваивать, пересоздавая любой язык, свидетельствует не только о врожденности идеи языка, но и о том, что творчес-

кий потенциал тем выше, чем менее субъектности несем мы в себе. Ребенок поглощен творческой игрой, потому что еще не знает своих — индивидуальной и социальной — ролей.

В отличие от спонтанного творца, утрачивающего или не находящего себя не по своей воле, профессиональный творец владеет избытком автоидентичности, делающим деидентификацию необходимостью, волевым актом, непредписанным предписанием. "Я"-образ, который наличествует у профессионального творца, умножен — шизоидно ("я" — "я" и "не-я") или параноидально ("я" — "я" и вне меня существующий двойник). В противоположность психически больному, шизофренику или параноику, творец-профессионал может мыслить под углом зрения одной из двух его ипостасей исчезновение другой, избыточной, альтернативной либо итеративной, и, значит, пребывать в мире, отсутствуя в нем, с а м о устранившись, а в т о р и з о в ы в а т ь свое устранение, быть автором. Парадокс авторского права: оно опознает субъекта в качестве отличающегося от в с я к о г о иного субъекта — в качестве избежавшего с у б ь е к т н о с т и. Обладатель авторского права — уникальный субъект, т.е. субъект без субъектности, лицо, чье собственное имя подверглось отчуждению, не будучи экспроприированным. Авторство — революция без воли к власти.

Итак, в авторы выдвигается тот, кто совершает акт выбора между двумя "я"-ипостасями, одна из которых конструируется как *res nulli us*. Шизоидная или параноидальная "я"-энтропия (хаос двойного са-

моотождествления) сменяется матрицей с пустой клеткой, миром возможного, потенциальным космосом, формой творчества, предшествующей его содержанию. В чем же содержание творчества, как оно объективируется?

*Продукты творчества:* Объект творчества не личен. Он не наследуется и не завоевывается субъектом, но в то же самое время и не коэкзистентен субъекту. И «Haben», и «Sein», как говорилось, — модусы жизни, иррелевантные по этой причине для определения объекта творчества. Расширим хлебниковское противопоставление: в оппозиции к "изобретателям" стоят не только "приобретатели", но и обретающие в мире. Объект креативности — объективация автодеструкции, нечто внемодальное, расположенное по ту сторону субъектно-объектного отношения: отражение субъекта в зеркале, не созерцаемое субъектом, — произведение д у х а , носящегося над в о д а м и .

Шизоидная воля к творчеству аннулирует "тень" субъекта, имманентное ему "не-я". Исходному, аннулирующему "я" известны input и output черного ящика, тогда как содержание черного ящика загадочно, раз исчезает иное-в-субъекте. Искомой будет реконструкция процесса, происходящего в черном ящике.

Параноидальная креативность мыслит пропажу двойника, ампутирует alter ego. Тем самым для исходного "я" открывается путь вовнутрь черного ящика: устранимая "я"-ипостась родственна остающейся. Г р а н и ц а же между ego и alter ego неопре-

деленна, не поддается авторефлексии. Смыслом творчества будет здесь установление этой границы, маркирующей input и output черного ящика.

В обоих случаях нечто, совершаемое внутри или на порогах черного ящика, создается постольку, поскольку не добывается из авторефлексии.

Шизоидная наука генерирует объяснения, параноидальная — методологии, алгоритмы познания, не зависимые от познаваемой конкретности. Шизоидная литература прослеживает прежде всего внутренние состояния героев в момент кризиса автоидентичности, параноидальная ставит акцент на перипетиях, подводящих героев к кризису и выводящих из него. Шизоидная религиозность предлагает нам совершенствоваться по ходу умирания (аскетизм), параноидальная проповедует, как нужно жить, чтобы обрести посмертное воздаяние. Шизоидные изобретения суть источники энергии (мотор, паровой котел), параноидальная техника — механизмы, преобразующие энергию.

Бессознательное — вымысел, творческий продукт себя снимающего сознания. Или иначе: творчество — предел сознания, концептуализирующего субъекта творчества в качестве лишнего сознания. Или иначе: сознание, творя себя самое, опустошает сознание.

*Метатворчество:* конверсирует творчество, восстанавливает исчезнувшие "не-я" и alter ego. Как шизоидный, так и параноидальный типы творчества проецируют себя в теорию креативности.

Шизоидная креативность навязывает нам представление о внутренней противоречивости творческого

процесса, о продуктивном сотрудничестве взаимоисключающих систем, будь то выдвинутая Кестлером идея "бисоциативности" созидательного мышления или концепция Ноймана, согласно которой бессознательному производству архетипов аккомпанирует сотворческий коллектив, воплощающий собой сознание.

Параноидальная креативность делается метатворчеством в рамках теории мимезиса, который толкуется то как "подражание природе", то как имитация другого творца (например, в исследованиях, посвященных "заимствованиям и влияниям").

Мифы о творчестве – наиболее адекватное отражение творческого процесса; творчество, творящее себя; метатворчество не *à posteriori*, но *à priori*; творчество как таковое, имеющее дело не с продуктами созидания, но с продуктивностью того, что созидает миф; самосознание формы творчества.

*Антитворчество:* Практика реального социализма показывает, что общество, концептуализирующее себя в виде бессмертного, рассматривающее свою финитность как переход в абсолютное бытие, не способствует творческой активности человека, тратя силы на то, чтобы воспроизводить по ходу истории ситуацию своего возникновения, принимать уже принятые решения. Это общество вменяет человеку сознательность в обязанность, принуждая его к субъектности, с одной стороны, а с другой, – сводя концы с концами, подвергает цензуре его креативные возможности. Здесь мы сталкиваемся с антикреативностью репродуктивного плана, со страхом смерти, обо-

рачивающимся желанием умертвить смерть, с ужаснувшейся себя и потому выродившейся в перманентную революционной деструктивностью, с волей к власти, революционизирующей власть.

Есть и иная разновидность антикреативных обществ и личностей — депрессивная. Депрессивный страх смерти налагает запрет на переход границы настоящего, упирающегося в ничто. Депрессия свертывает бытие к минимуму, отказываясь трансцендировать его в силу того, что единичного или коллективного субъекта парализует желание ускользнуть от приближающегося конца. Если бесплодие репродукции — это революционная реакция на революционную деструктивность, то депрессивное бесплодие — попытка упразднить еще не случившуюся революцию.

\*\*\*

Преодоление смерти непродуктивно. Творцам не ведомы ни бесконечность, ни цейтнот. Творящий человек преодолевает с е б я, уступая право творчества Богу, веря в нисходящее на нас вдохновение, терзаясь муками отсутствующего у нас слова, слыша в себе "голос" другого "я", строя образ рождающей смерти. Культура — ничто, творящее нечто:

О, знал бы я, что так бывает,  
Когда пускался на дебют,  
Что строчки с кровью — убивают,  
Нахлынут горлом и убьют!

*Т. Горичева*

## ЭПОХА ПОСТ-НИГИЛИЗМА

Стало расхожим местом говорить о том, что глубокий кризис современного мира связан со смертью Бога, от всех разговоров о секуляризации веет "неприличной ясностью" (как сказал бы Ницше). Сегодня необходимо идти дальше и говорить о кризисе самой секуляризации, поскольку уже нечего ниспровергать, ценности исчезли, осталась только чистая власть и чистая технология.

За смертью Бога последовали смерть человека и смерть природы. Раньше человека (как существо возвышенное) противопоставляли "зверю" (как существу низменному), теперь это противопоставление явно не срабатывает. Не случайно мы наблюдаем сегодня такой подъем экологических настроений: как только "естественный" человек просветителей занял место Бога, пропали и сама природа, и сама естественность. Молча умирают леса, гибнут рыбы, птицы, звери.

Современный человек-машина выглядит порой менее человечно, чем окружающие нас четвероногие твари. Йозеф Бойс сказал как-то: "Даже мертвое животное живее современного человека-рационалиста".

Западные философы давно описывают эту цивилизацию как абсолютно неестественную: "Мы, в некотором роде, живем как умершие" (Гюнтер Кунерт), это цивилизация "потери воображения, отсутствия опыта" (Кунерт). "Повсюду потеря тайны, дистанции, игры и иллюзии" (Жан Бодрийяр). "Если все загадки решены, потухают звезды. Если тайна становится насквозь прозрачной, даже более, чем прозрачной, .. то небо теряет для земли всякое значение" (Бодрийяр).

Для этой цивилизации нет не только специфически человеческого Духа, но нет и специфически человеческого тела. Недавно прошедшая в Париже, в Центре Помпиду выставка "Безматериальные" была посвящена именно этому. Там и можно было прочесть следующее: "От бактерии до человека генетическая лаборатория остается одной и той же". Выставка "Безматериальные" показала, что все естественное можно создать искусственным путем: и запахи, и ощущения можно закодировать. Мир, где искусственные день и ночь, где царят роботы, лазеры, видеоклипы, кажется нам нереальным. Материнское материи убито. Потерян не только огонь святости, но и тепло земли.

Много пишут об исчезновении и субъекта, и объекта этого мира. "Объект", казалось бы, не должен

исчезнуть: живя на Западе, мы получаем информацию обо всем, что творится в мире. Но в том-то и беда, что этой информации слишком много, человек не успевает выбрать то, что ему нужнее, не способен отделить реальное от вымышленного — для этого у западного человека слишком мало опыта — и опыта страдания, и опыта радости. К тому же телевизионные новости, например, построены так, что вслед за коротким сообщением о голоде в Эфиопии следует псевдовеселая, "бодрящая" справка о погоде или рассказ о спортивных состязаниях — все дается на одном уровне, как "объективная" информация. Телезритель невольно привыкает к тому, что все в общем-то несерьезно. Мелькают события, меняются впечатления, редко что удерживается в памяти. И вместе с тем телевидение еще владеет умами. Сегодня можно услышать слегка пренебрежительное: "Ну, это, как в книге", но нельзя: "Ну, это, как по телевизору".

Вместе с "объектом" исчезает и "субъект", потому что исчезает возможность оценки и выбора, возможность "взросления", исчезает человек.

Наступает время пост-нигилизма.

Это не прежний нигилизм противостояния, разрушения, богоборчества и греха. Пост-нигилизм становится по ту сторону самой проблемы добра и зла, преступления и наказания. "Принцип разрушения это не смерть, а статистическая незначительность" (Бодриар).

Новый нигилизм выходит прямо из адских глубин "смерти второй", где уже не оценивают, потому

что некому оценивать и некому выбирать. Герой нового нигилизма — не Раскольников, мучающийся и кающийся, а Лужин — безликая заурядность.

Сказать, что это нигилизм пошлости, было бы неточно. "Пошлость есть недооценка ценного и переоценка ничтожного" (В.Ильин). Пошлость апеллирует к ничтожеству, но она связана еще с чем-то оценочным, тогда как в современном прозрачном мире вопрос о ценностях (хороших или плохих) вообще не существует.

Пошлость скучна, бездарна, но не лишена окончательно жизни. У Гоголя, обличившего пошлость, до изнеможения спорят о том, кто какой картой вчера сходил, со страстью и иступленностью судятся друг с другом из-за пустяка Иван Иванович и Иван Никифорович. В претензии пошляков, в их самодовольстве и обольщении еще шевелится "естество". Пошлость еще несла с собой собственную энергию, игру и иллюзию, в то время как искусственные приборы и автоматы питаются энергией, приходящей извне, они — паразиты. В мире планетарного господства техники отсутствует даже пошлость, потеряв интерес к себе самому, не только ничего нет, но нет и претензии чем-то быть.

Для христианского проповедника возникает неизбежный вопрос: можно ли еще говорить о смирении в мире, где и смирать-то уже нечего, где нет ни страстей, ни пороков, ни сильных влечений? \*

---

\* Думается, все же, что можно, потому что осталась гордость, которая может быть выражена не только в страстях, но и в тупой, холодной окаменелости, в неподвижности.

Можно ли говорить о христианской серьезности, если исчезли легкость, игра, воображение?

Можно ли говорить о любви, если исчезло даже влечение, люди не способны ни соблазняться, ни соблазнять, нет эроса? В этом плане интересна все растущая мода на нудизм. Сегодня люди обнажают себя не потому, что хотят кого-то соблазнить. Скорее, напротив, нудизм свидетельствует о том, что тело потеряло эротическую ауру, оно более не связано с душой, с красотой, с миром взглядов и притяжений. Люди не стыдятся своей некрасивости, потому что им безразлично мнение окружающих. Современные пляжи становятся маленькой пародией на рай.

Жан Бодриар пишет о феномене "толстых людей". Его интересует не обычный толстый человек, который существовал во все века, но именно современный толстый, не стесняющийся своей полноты, преимущественно толстый американский. Этот человек не хочет выглядеть соблазнительно, он не нуждается в других, он, кажется, несет в себе свое собственное продолжение. Он вечно беременен.

Толстый человек — бесконечен в пространстве (это не ограниченный "субъект"). Хорхес-Луис Борхес выводит другой образ бесконечности — человек, бесконечный во времени. В "Городе бессмертных" он пишет: "Я думал о мире без памяти, без длительности, я пробовал, возможен ли язык, в котором бы не было существительных, язык безличных глаголов..." Если жизнь человеческая не имеет конца, если у нее нет смерти, то все события этой жизни равны между собой, то в ней нет ни нравственных, ни

интеллектуальных взлетов, в ней царит глухое, доисторическое (или пост-историческое) безразличие.

Ни толстый человек, ни человек "бессмертный" не нуждаются в "другом", здесь невозможны никакие классические, диалектические обороты: нахождение себя в Другом, потеря себя в Другом и т.д. Невозможны ни Фихте, ни Гегель, ни Сартр.

Исчезает герой-посредник в современном искусстве. Еще в 50-е годы в кино царили звезды, они были героями-медиумами, ими восхищались, с ними идентифицировались. Они были как раз тем Другим, который, через дистанцию, соединял меня с самим собой. А теперь: "Процесс идентификации, одним из моментов которого является "потеря себя в другом", уступил место системе само-признания, на смену фильмам со звездами пришел фильм катастрофы... Перед лицом трансцендентной угрозы общество, или, лучше сказать, "социальное тело", являет собой гомогенный, крепкий блок, единый в том, чтобы отдать все средства своей защиты находящимся у власти: технократам и полицейским". (Мишель Макариус "Стратегия катастрофы". № 10, 1978 «travers»).

В катастрофе нет больше различия между зрителем и героем, сценой и залом, субъектом и объектом. Исчезновение Другого — это исчезновение дружбы, любви, исчезновение христианства. Ведь основной принцип христианского бытия — любовь. И в Евангелии мы находим особую перспективу, перенесение центра тяжести на Другого. Обратимся хотя бы к притче о самаритянине. Когда Господа спросили законники: "А кто мой ближний?", он не стал

рассуждать, согласно старой, "эгоцентрической" логике: моя семья, мои друзья, мой скот — т.е. все то, что окружает мое "я". Господь сразу же намечает новую перспективу: "Некоторый человек шел из Иерусалима в Иерихон и попался разбойникам..." (Лук.10, 30). Он сразу же обращается к Другому. Важен тот, Другой, которого ты встретил на пути и который нуждается в тебе.

"Толстый человек", или человек толстокожий — одна из самых страшных угроз для христианской цивилизации.

\*\*\*

Реальность неповторима, как неповторимо Воскресение. Это полнота, к которой нечего добавить.

Ничего своего не может создать или прибавить дьявол. Он может лишь подражать, быть обезьяной Бога, Его двойником. Дьявол — создатель ложных идентификаций. На это он был мастер всегда, особенно же развернулся в наше время, когда искусственное так хорошо подражает естественному, что кажется порой естественнее его.

Это время ниспровержения платоновского (и вместе с тем христианского) мира идей. Нет сегодня прообразов. Копия стала реальнее реальности, пейзаж подражает карте, лицо — зеркалу. Правят нынче, конечно, не идеальные мудрецы-философы, и даже не толпы, и не средний человек — который тоже близок к уничтожению — а анти-элиты, анти-инициация. "Элита снизу", как говорил В.Ильин.

”Противоположность бытию — не ничто, а повторение”\*. Проблема двойничества стала поистине онтологической и религиозной в наше пост-нигилистическое время. Особенно чутко, как известно, реагирует на проблемы реальности искусство. В искусстве 20 века мы нередко встретим любовь к уродству, деформации и диссонансу. Но и все эти искажения могут быть лишь тоской по утерянной гармонии и норме, апофатическим откровением о недостижимой ныне красоте. Истинный ужас охватывает нас, когда мы видим в современных музеях не деформированное, а как раз абсолютно похожее человеческое тело. Изображение смерти второй удалось именно в пост-попарте фотографического реализма. Эти картины и скульптуры лишены свободы, игры, всего того, что отделяет воображение от реальности. Здесь искусство гипер-реально. Его смысл — в воссоздании до мельчайших подробностей всей будничной усталости и поношенности современного человеческого тела.

Монстры искусства менее ужасны, чем реальность фотографической скульптуры, которая реальнее самой реальности. Здесь иллюзия полнее жизни, это искусство — вне времени, оно навеки застыло в своей эфемерности. ”Современное сознание — пишет Бодрийяр — обеспокоено тем, чтобы разрушить иллюзию вечного, но оно также играет вечным, оно заставля-

---

\* Clement Rosset много останавливается на этой теме в книгах «Le réel et son double» и «Le philosophe et les sacrilèges». Цитата взята из «Le philosophe et les sacrilèges».

ет вещи застывать во второй (Т.Г.) вечности". Ад может быть чрезвычайно серьезным. Реальным до того, что уже нет возможности измениться, выбрать, покаяться. Мы на дне смерти второй.

\*\*\*

Как истинное дитя пост-нигилизма современная философия тоскует по чистому, первозданному бытию. "Мысль цепляется за тело, как если бы она сама хотела стать прикосновением, запахом, вкусом", — сказал Адорно о Вальтере Беньямине. Есть христиане, которые презрительно назовут такое стремление "материализмом". Но открытие тела в мире пост-нигилизма не менее важно, чем открытие души. Поэтому новое овеществление всех вещей "вплоть до неорганической материи" справедливо названо Адорно "Воскресением из мертвых" ("Призмы"). Не случайно обращается и немецкий философ Слотердайк к гротесковой пантомиме Диогена, который в борьбе против "монологичной говорильни" на вершину пирамиды поставил "практическое овеществление" и борется с "разумом", аргументируя жёсткими, кожей, волосами. Не случайно пишет о кризисе чувств Бодрийар: "Люди более не смотрят друг на друга, для этого у них есть институты, они не прикасаются друг ко другу, потому что существует контактотерапия, они не гуляют, но занимаются jogging и т.д."

Бытие было чудесно живым и не-субъективным в ничейной, райской стране. Рай — это место, где не бы-

ло идентификаций, ролей, претензий и двойников. Где все вещи сияли первозданностью и существовали действительно.

Философия наших дней (религиозная, но чаще даже не религиозная) ищет эту райскую свежесть — "Вначале сотворил Бог...".

Очевидно, что райская мысль должна выйти за пределы рационалистического трансцендентализма.

Трансцендентализм ставит вопрос: как это возможно, как возможно познание и т.д.? Здесь ищется потенциальное и возможное.

Различные философские принципы были именно основаны на возможном.

Принцип дедукции: все выводимо из одного. Все в возможности уже содержится в одном. Принцип горизонта: мы познаем все возможные ракурсы и стороны объекта. Даже принцип пограничной ситуации основан на возможности: испытывая потрясение, я открываю свое собственное "я", до сих пор скрытое, т.е. присутствующее лишь в возможности.

Еще Шеллинг пытался создать не философию возможности, а философию действительности. Это ему, однако, плохо удалось, он так и остался внутри трансцендентального, дуалистического гнозиса.

Линию "реальности" после Шеллинга поддержали марксизм и экзистенциализм. Но оба были редуционистскими учениями. Марксизм редуцировал человека до "совокупности общественных отношений", экзистенциализм, напротив, — до индивидуума, выпавшего из общности.

Человеческая личность может реально существо-

вать и быть полной лишь в Личности Божественной, в Пресвятой Троице, образе совершенной раздельности (уникальность ипостасей) и единства. Реальное бытие, вне всяких потенциальностей и границ, но с полнотой свободы и раскрытости — это бытие человека в раю на земле — в церкви.

Задача "райского" мышления — выйти к чистому бытию, к реальности недублируемой и неожиданной. В раю совершалось не-возможное. Точнее, в раю не было ни необходимости, ни возможности, не было даже выбора (как показал Шестов), но не потому, что все потеряло свое значение — а как раз наоборот — все было со-бытием, несло высший смысл.

Дьявол, сказавший "будьте как боги", ввел в сознание первых людей двойника, т.е. себя самого. Так исчезло бытие, остались только зеркала школьного, помеченного гнозисом дуалистических ритмов трансцендентализма.

\*\*\*

В райском мире нет дубликатов и зеркал. Есть лишь непрестанно творящий Святой Дух. Именно творчество и творчество непрестанное ("непрестанно молитесь", — говорит Апостол, а молитва — наивысшее творчество) может быть противопоставлено мертвящему, искусственному миру современной цивилизации.

У французского философа Делеза идея творчества (понятая как идея "чистой" дифференции) — одна из основных. Идею творчества можно понять как идею "интенсивности". Интенсивность — это не качество в противоположность количеству (что коли-

чество — это "низшая" категория, доказали во времена Бергсона), это не время по отношению к пространству (что пространство "ниже" времени доказано также Бергсоном и Хайдеггером). Качество может быть бесплодным, время тоже остается неопределимым. И качество, и время определялись до сих пор "отрицательно" — то, что не есть количество, не есть пространство. Интенсивность поднимает мысль и над качеством, и над количеством. Это мышление "без противоречий, без диалектики, без отрицания, мышление, которое утверждает разность, мышление насквозь утверждающее... Это мышление не следует за школьной моделью, где все ответы на все вопросы даны заранее, но задается проблемами неразрешимыми" (Фуко о Делезе "Нить Ариадны порвана").

Пользуясь критерием интенсивности, мы можем по-новому оценить философов: Гегель, например, мало интенсивен — все его многочисленные тома могут быть спрессованы в одну книжку, и пышные облака его мысли выльются на нас одной единственной каплей. Интенсивнее, потому что современнее, Ницше, Паскаль, Пегги. Среди русских "интенсивнее" многих, наверное, Розанов и Шестов.

В русской традиции существует особое слово для обозначения мышления интенсивного, творческого, нового. Мышления, отмеченного Святым Духом. — Это София. Мысль софийная неожиданна, по-райски непосредственна\*.

---

\* Парадоксально, но до сих пор страницы, посвященные в русской философии Софии, были мало софийными, часто скучными и схоластическими.

Здесь уместно вспомнить об упреке Симоны Вайль, сказавшей: "Все ищут интенсивности, никто не ищет чистоты".

Но между настоящей интенсивностью и чистотой нет противоречия. Чистота "райская", софийная воистину интенсивна, чувствительна ко всем вибрациям и энергиям, между ней и миром нет еще "кожаных риз". Конечно, и извращение может быть интенсивным (этим оно и притягивает), но познание извращенное всегда "тупее" и слабее познания целомудренного: "Чистые сердцем Бога узрят".

\*\*\*

Все доступно в "свободном" мире и даже сверх-доступно. Пропадает тайна, "аура" вещи. Более всего страдает от банализации жизни именно религия. Ведь тайна тайн — это Церковь. Мы видим, как на Западе церковь часто теряет таинственность, превращаясь в политический провинциальный клуб или, еще хуже, в "бюро услуг". Тогда как именно церковь должна быть "островком спасения" жизни. В литургии "интенсивность", положительное творчество достигают своего предела. Здесь нет пустот, каждую секунду здесь умирают и являются свидетелями воскресения.

В наше время, когда нам угрожает не только физическая смерть (что для христианина не должно быть особой проблемой), но и смерть апокалиптическая и окончательная, когда помертвели почти все уровни бытия, встреча с Богом должна происходить творчес-

ки непосредственно. Реагировать на Бога сегодня следует так же быстро, как реагировали говорившие с Ним "лицом к лицу" праведники Ветхого Завета.\*

Искусственное и мертвое подменили собой живое, все мирские роли стали подозрительными. Подозрительна роль "морализатора". Подозрительны любые мирские порядки. Пришел конец "морализму", как фарисейской морали буржуа, так и жестокой морали левых просветителей — вплоть до коммунистов.

Мораль может быть лишь одним из аспектов церковного сознания. Освобождает не новая роль и не новая форма жизни, а лишь благодать, которая не объективируема. В этом плане можно, наконец, сказать, что наступила эпоха Духа Святого.

---

\* Поэтому удивительно, что и сегодня еще распространяется точка зрения, что от Бога нельзя более ждать сверхъестественных откровений, поскольку вочеловечивание Его — Христос — уже содержит все возможности "чудесного". См., например, J.L.Chretien «L'ueur du secret», l'Herne 1985.

*Хельмут Даам.*

## НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО АТЕИЗМА

(перевод с немецкого с сокращениями)

К концу первой половины 19 столетия в европейской истории духа совершился решающий и имевший крупные последствия переворот, к этому времени философия окончательно порывает с религией, философы отрицают связь между обеими сферами и отказываются от Бога как от высшей сферы познания. Маркс (1818-1883) материалистически переосмысливает Гегеля (1770-1831).

Это переосмысление состояло в том, что отныне субъектом диалектического процесса становилась не идея, а природа и чувственно-предметный человек (как часть этой природы). Человек в процессе труда преобразует природу, он, собственно говоря, производит сам себя из этой природы. Такой человек в качестве *родового существа* стал, по Марксу, субъектом мирового процесса, его основополагающей действительностью.

Энгельс (1820-1895), названный Веттером отцом диалектического материализма, пытался впоследствии устранить совершенное Гегелем, как он считал, "идеологическое извращение" понятий и вещей, идеи и действительности.

В своей работе о Фейербахе Энгельс выводит ряд тезисов, которые я, простоты ради, выскажу в индикативной форме:

Материализм признает действительной только природу. Природа существует независимо от всякой философии, она является основой, на которой вырос и человек (сам — продукт природы). Высшие существа, созданные нашей религиозной фантазией могут быть лишь фантастическим отражением нашей собственной сущности. Идеалистические системы от Декарта до Гегеля все более и более наполнялись материалистическим содержанием и *пытались разрешить противоречие между духом и материей пантеистически*. Гегелевское же до-историческое существование абсолютной идеи, предсуществование его логических категорий (предсуществование в отношении к миру) представляет собой не что иное, как остатки фантастической веры во внеземного Творца. В действительности, единственная существующая реальность — это материальный, чувственно воспринимаемый мир. *Наше сознание и мышление, какими бы сверхчувственными они ни казались, являются продуктами материального, телесного порядка — продуктами мозга*. Следовательно, не материя — продукт духа, а дух сам является высшим продуктом материи. Определенное *таким* образом соотно-

шение между духом и материей образует *основу* общего и неизменного мировоззрения чистого материализма.

Кроме этого, следует отличать и ту особую форму, в которой это мировоззрение выступает на различных ступенях общественного и научного развития.

Диалектика в той форме, в какой ею воспользовался Гегель, — в форме самодвижения понятий — более не могла быть применима. Однако соответствующие понятия нужно переинтерпретировать с материалистической точки зрения. Но если понятия интерпретируются материалистически как отражения действительных вещей, то "диалектика" становится "наукой об общих законах движения, как внешнего мира, так и человеческого мышления". Эти "два ряда законов" "по существу идентичны", они лишь выражают себя по-разному. В одном случае человек применяет их *при помощи своего сознания*, в другом — они господствуют в природе путем *внешней необходимости*. Сама диалектика понятий интерпретируется как сознательное отражение диалектического развития действительности.

Таково краткое содержание этой работы Энгельса. Теперь приступим к критической ее оценке.

Переворачиванием Гегеля диалектический материализм пытается подражать монизму философии тождества. Здесь следует вспомнить, однако, о том, что Гегель, разбирая вопрос сотворения мира, утверждал: *в качестве всеобщего форма* — имеется в

виду свободная и бесконечная форма понятий — несет принцип материи внутри себя самой.

В диалектическом материализме, где все поставлено "с головы на ноги", *всеобщность самодвижущейся материи содержит в себе, естественно, и принцип формы*. Оба вида монизма — гегельянский, или пантеистический, и марксистский, или диалектически-материалистический — *по самому своему определению, исключают возможность создания мира, исключают, таким образом, и Бога* (Бога — Творца религий Откровения).

Согласно обеим системам, в-себе-бытие Абсолюта — как мира, так и вселенной — должно основываться на диалектическом взаимодействии формы и материи (и наоборот). По Гегелю, создание мира — это "негативное соотношение могущества с самим собой, поскольку оно прежде всего определяет себя как идентичное с самим собой". Согласно логике его философской системы, мысль о материи уже содержит в себе форму, и поэтому и в опыте мы никогда не встречаемся с бесформенной материей. Со своей стороны, диалектический материализм хочет достичь вершины нематериального сознания, проходя через различные формы движения. Достаточно лишь указать на названия некоторых статей в советской Философской Энциклопедии:

"Формы движения материи" Ивана Кузнецова,

"Форма и содержание" Кураева,

"Структура" Овчинникова,

"Сознание" Спиркина.

Энгельс говорил в "Анти-Дюринге", что единство

мира — не в его бытии, хотя бытие и является предпосылкой мира, который, прежде чем быть единым, должен существовать. По Энгельсу, истинное единство мира заключается в его *материальности*. И, добавляет он смело, материальность мира — *вещь доказанная*.

Ленин повторил утверждения Энгельса в своем "Материализме и эмпириокритицизме". Считая справедливой мысль о единстве мира, он писал: "...природа ...существует бесконечно, и именно это единственно категорическое, единственно безусловное признание ее *существования* вне сознания и вне ощущений человека отличает диалектический материализм от релятивистского агностицизма и идеализма".

*Что же такое, в конце концов, материальность мира?* В своей "Диалектике природы" Энгельс говорит, что материя — это лишь абстракция ума. Отвлекаясь от качественного разнообразия вещей, можно собрать их все как лишь *телесно существующие* под единое понятие материи. Материя *как таковая* — значит, "отличающаяся от определенных, существующих материй", в ней нет ничего "чувственно сущего", а есть лишь одна абстракция. Это теоретически-познавательное утверждение, звучащее почти что в духе реализма, сталкивается, однако, с другой "смелой" мыслью Энгельса, писавшего, что на сегодняшний день противоречие между «*causa efficiens*» и «*causa finalis*» "окончательно преодолено", потому что "... как мы *знаем из опыта*, материя и способ ее бытия — движение — неисчерпаемы, поэтому они и являются своей конечной причиной".

Из советской Философской Энциклопедии мы узнаем следующее: Гегель утверждал, что между материей и формой существует безусловное взаимодействие. Кроме того, он ввел в философию категорию "содержания". "Содержание" содержит в себе материю и форму в качестве снятых моментов. Другими словами, *"материя становится содержательной лишь в качестве определенной, несущей информацию, равно как и форма, которая в сущности является переходом содержания в форму. От содержания она отличается только тогда, когда сравнивают между собой два определенных содержания"*. Для физического мира — и только для него — на языке аристотелевско-томистской философии это означает: несущая информацию материя сущность, телесная субстанция.

Материализованная форма конкретная единичная вещь.

Итак, здесь не избежать вывода, что форма — это "внутренняя организация содержания" и что она объемлет собой *"систему устойчивых отношений данного предмета"*.

В тексте Кураева, написанном для Философской Энциклопедии, дальше значится: "Классики марксизма углубили введенное Гегелем различие между содержанием, с одной стороны, и вещественным, материальным субстратом вещи, т.е. "материей", с другой. Помимо этого нам сообщают, что содержание — это не субстрат, а его внутреннее состояние.

В конце концов, нам ничего не остается, как констатировать тот факт, что основополагающая катего-

рия диалектического материализма *онтологически* совершенно не прояснена и не выявлена.

Кроме того, у Ленина мы находим иногда признание неких "сущностей" или "субстанций" вещей (хотя бы относительное). Он говорил, выступая против Богданова, об *изменяющейся* сущности вещей и об *изменяющихся* субстанциях, т.е. о возможности *субстанционального становления*.

При критическом рассмотрении мы можем выделить два способа диалектико-материалистической интерпретации понятия материи:

1. Интерпретация метафизическая – в смысле аристотелевской *ὑλη πρώτη* и схоластической *materia prima*: *материя – это чистая возможность, это – возможное бытие – possible*. Но имея в виду эту полную неопределенность материи, вряд ли можно прийти к гегелевскому самоопределяющемуся абсолюту или к самодвижению космической и универсальной субстанции диалектического материализма, – *extra causas et nihilum* – вне причин и ничто. Ведь эта чистая потенция пустой материи *una numero in omnibus* – единой во всех вещах – не дает никаких результатов. *Акт – всегда первичен, а потенция вторична.*

В смысле же диалектических претензий обоих философских методов можно сказать, что возможность материи и невозможность ее тождества с не-материей, т.е. с формой или духом, стоят друг к другу в отношении логического, а не диалектического противоречия.

2. Физикалистическая трактовка. Это – понимание материи как телесной субстанции и материаль-

ного сущего, или как изменяющегося множества. Но как писал недавно видный базельский физик Макс Тюркауф: "Материализм в любой его форме — всегда вульгарный материализм, будь то диамат или капимат (капиталистический материализм), материализм — это попросту "ложь нашего времени". Ведь он предполагает некоторую веру в науку, где верят "не в Бога, а в нечто немислимое", где думают, что из хаоса сами собой образуются космос и логос, из случайностей — полнота разумно гармонирующих друг с другом форм.

— Но наличие изменяющегося множества явно свидетельствует о *случайности*, которая, по определению св. Фомы Аквинского, может порождать как бытие, так и небытие — *id, quod potest esse et non esse*. Этим не дана возможность *одновременного существования бытия и небытия*, но *одновременная возможность бытия и небытия*. Таким образом, предикат "случайности" находится в противоречии с предикатом "необходимости". Поэтому сущее в физическом смысле не необходимо, но случайно или является сущим лишь через участие в бытии — *ens per participationem*.

Помимо этого нет *ни реальной, ни идеальной диалектической онтологии тождества*. Вообще не существует онтологически релевантного "ничтожества".

Советский философ Свидерский как-то сказал в 1962 году, что в действительности он не знает ни одного примера диалектического противоречия, где бы противоположные стороны (будь то покой или движение, необходимость или случайность и т.д.) вы-

ступали бы в одном и том же отношении, в одно и то же время и в применении к одному и тому же предмету, т.е. где бы нарушался закон тождества формальной логики. Но если негативность не имеет смысла в качестве онтологической данности, то заранее отпадает всякая мысль о возможности реальной диалектики.

И не только это. Относящиеся сюда же рассуждения М.Хайдеггера (1889-1916) в "Что такое метафизика?" (1929-43) и Ж.-П. Сартра (1905-80) в "Бытии и ничто" (1943) оказываются лишь вымышленными философскими конструкциями. Хайдеггер считает: *ex nihilo omne ens qua ens fit* — Из ничто возникает любое бытие как бытие. Как выразился однажды Бохенский, Хайдеггер должен был бы сказать: "Ничто существует". Но чтобы избежать этого абсурдного выражения, Хайдеггер сказал: "Ничто самоуничтожается" («Das Nichts selbst nichtet»). Такое "осуществленное" ничто может быть признано лишь в том случае, если мы откажемся от логики и постулируем возможность алогичного подхода к "ничто".

Сартр также говорил в своем "Бытии и ничто" о так называемых "негативностях" или о "негативных действительностях". Позитивность таких действительностей только мнимая, она несет в себе "дыру", образуемую "ничто". И все же Сартр объявил, — в феноменологическом отрывке о ничто, а также полемизируя с Бохенским и Огирманом, — что Хайдеггер избежал ошибки Гегеля в отношении к ничто, потому что он "не помещает бытие в небытии, каким бы абстрактным это бытие ни было". Другими словами: "Ничто нет, оно уничтожает себя".

Чтобы "продраться" сквозь эту путаницу, скажем еще раз: Бохенский и Огирман считают, что Хайдеггер сказал: "Ничто есть". Сартр же, напротив, считает, что Хайдеггер сказал: "Ничто нет". Впечатление того, что речь здесь идет о рационалистических конструкциях, а не о высказываниях, усиливается путаницей трактовок "уничтожающего" (Хайдеггер) и "уничтожающего себя" (Сартр).

Принципиальная невозможность реальной диалектики — в том числе и *материалистической* диалектики — заставляет нас признать неограниченность прав формальной логики и абсолютность принципа причинности. В 50-е годы в Советском Союзе вышли работы Константина Бакрадзе (1951) и Николая Кондакова (1954), где проводится именно этот тезис.

В "Диалектике природы" Энгельс сказал, что материя и способ ее бытия — движение — неисчерпаемы, т.е., что материя несет свою собственную причину в себе самой. Но двигаться — означает изменяться. А изменяться — значит, быть связанным с причинами и следствиями. Причины вызывают следствия. Причинно-следственные же связи не могут быть сведены "ни к минимуму самообуславливающейся причины.., ни к бесконечности связанных друг с другом причин и следствий".

На вершине всякого рода причин мы должны представить Первопричину, которая обуславливает все, но сама не обусловлена ничем.

*Далее, из природы движения следует, что что-то, что начало быть и чего раньше не было, имеет по необходимости предел, ограничивающий это что-то, де-*

лающий его случайным. Материя же диалектического материализма состоит из изменяющихся, определенно существующих материальных частичек, это объективная реальность физической природы. Итак, эта материя — на основе которой, если верить Энгельсу и Ленину, создается единство мира — представляет собой случайное бытие *ens contingens*, конечное сущее, которое может быть, а может и не быть. *Чтобы объяснить существование этого сущего, необходимо признать причину, лежащую по ту сторону материального.*

Августин писал в «*De libero arbitrio*»: *“Все умопостижимое по необходимости имеет форму... Но ничто не может оформлять самое себя. Ведь если что-то не наделено формой, оно не может и получить эту форму от самого себя. Следовательно, оно должно быть оформлено при помощи неизменной и пребывающей формы”*. Близкие Августину мысли можно найти у Норберта Винера, основателя кибернетики (1894-1964): *“Информация — это информация, это не материя (масса) и не энергия”*. И он добавляет, что ни один материализм, не учитывающий этого факта, не переживет сегодняшнего дня.

### Информация

Таким образом, *встает вопрос о происхождении информации*, которая содержится в материи, поскольку та является *организованной структурой*. Ленинградский ученый Леонид Петрушенко написал в 1960-ом г.: *“Нужно предположить, что в основу построения материи положена некая объективная за-*

кономерность". Эту закономерность он назвал "всеобщим принципом управления". Другими словами, Петрушенко постулировал универсальный характер и всеобщее научное значение принципа обратной связи. С этих пор в научных сообщениях, поступающих к нам из социалистических стран, *информация определяется как вновь открытое свойство материи, обладающее субстратом отражения.*

Согласно Петрушенко, обратная связь является конструктивной предпосылкой управления. В 1965г. Владимир Моисеев также пишет ("Центральные идеи и философские основы кибернетики"), что между управлением и информацией существует единство взаимосвязи. Если соединить оба эти высказывания, то мы придем к следующему утверждению: информативное управление является производной обратной связи, понятой в смысле строительного и структурного плана: там, где нет обратной связи, нет и управления, а где нет управления, не имеет смысла и говорить об информации. Итак, если принцип обратной связи обладает, действительно, универсальным характером и если он, действительно, регулирует действия космической субстанции диалектического материализма, то это же нужно сказать и о понятии информации. Таким образом понятие информации обретает свою *онтологическую подоснову*. Далеко идущий вывод!

Из упреков, которые делаются в марксистской философии в сторону аналогии "человек-машина", можно понять, что в основе феномена ультрастабильного динамического порядка, описываемого такими

понятиями, как "целостность", "организация", "система" и "структура", лежит совокупность информативных отношений, чье своеобразие имеет явно духовное происхождение. А следуя Александру Опарину (1894-1980), "собственный принцип организации любой из реально существующих машин отражает своеобразие личности конструктора машины, его интеллектуальный и технический уровень, а также цели его работы". Опарин рассуждает дальше: возможно, пишет он, физические и химические законы и достаточны для того, чтобы объяснить, как спонтанно произошли высокомолекулярные, белковые полимеры (макромолекулы) и полинуклеотиды. "Но этих законов совершенно не достаточно, чтобы объяснить возможность возникновения такой структуры, которая была бы приспособлена быть носителем какой-либо определенной функции. Некоторые объясняют возникновение этой структуры чистой случайностью. Но такое объяснение не может удовлетворить. Оно в сущности ничего не объясняет. Поэтому можно также сказать, что в данном случае здесь поработала 'рука Творца' или 'божественное своеволие' (как сказал некогда Блаженный Августин)."

Гипотеза о случайности не выдерживает критики не только потому, что она ничего не объясняет. Она не выдерживает критики и перед лицом теории информации, поскольку теория информации требует объяснения для функций управления, т.е. для принципов структуры и организации. Это было доказано со стопроцентной очевидностью в книге Артура Эрн-

ста Вильдера Смита, вышедшей в 1978 году и посвященной разбору "эмпирических и теоретических упреков против теории эволюции".

Марксистская критика термодинамического, т.е. основанного на физикалистически-химических закономерностях объяснения жизни, утверждает следующее:

1. Жизнь — это принцип организации, чья информативная структура никаким образом не могла существовать уже в космическом первоисточнике.

2. Жизнь также не может возникнуть путем взаимодействия между организмом и окружающей средой, поскольку здесь обходится стороной сам интересующий нас вопрос: как возникает организм, или как возникает жизнь? Марксисты должны были принять утверждение о том, что, "хотя какая-то часть информации и происходит из окружающей среды, *большая часть содержания информации организма* должна быть рассмотрена в основе своей как эндогенная.

Ультрастабильность жизненного феномена поэтому может быть описана лишь такими понятиями, как "целостность", "организация", "система" и "структура".

То же говорится некоторыми марксистами и о *происхождении человеческого сознания*, о духе.

Федор Константинов признается в своих "Основах марксистской философии" (1958, 1-е издание), что *человеческое сознание нематериально*.

Пятью годами позже Густав Веттер убедительно показал ("Перевертывание Гегеля"), почему выска-

зывание о нематериальности самосознания, или даже о его духовности, *не совместимо с материалистическим монизмом*. Приведем только три его аргумента: — Если мы рассматриваем дух как продукт высокоорганизованной материи, мы не учитываем качественного различия между духом и материей. Попытка показать, что человеческий мозг появился в результате долгого биологического развития, а сознание изобразить как продукт этого мозга, свидетельствует о механистичности такого мышления. Оно предполагает, что результат мы получаем в конце непрерывной цепи мельчайших мутационных шагов. Это опять же означает, что потеряно качественное различие между духом и материей, что пропасть между ними пытаются заполнить множеством количественных переходов.

— То, что материальный орган — наш мозг — вырабатывает нематериальную субстанцию, является столь же неуместным, как если бы мы смотрели при помощи уха. Здесь отсутствует правильное соотношение между причиной и следствием, между органом и его функцией.

— Сознание как нематериальное свойство материи являет собой *contradictio in adicto*. Свойство объекта в данном случае противоречит самому объекту.

Но в этой статье мы не ставим себе только цель показать, что духовное и материальное несоединимы в рамках *материалистического монизма*. Мы хотели бы обратить особое внимание на вопрос *о положении человека как такового в универсуме, на вопрос о самопорождении человекобога в наличном кос-*

*мосе.* Исследование этого вопроса приведет нас к выводу, что основной причиной отвержения марксистской философией аналогии "человек-машина" является учение о качественном скачке или о пропасти, разделяющей неорганические формы движения и информативно более высокие формы жизни, разделяющей также органические формы движения и информативно более высокие формы сознания.

Аналогия "человек-машина" говорит, что человек может быть менее совершенным, чем машина, его разум слабее *искусственного* мозга. Поэтому и неудивительно, что ленинградский философ Василий Тугаринов (1898-1978) и западно-берлинский кибернетик Георг Клаус (1912-1974) были в шестидесятые годы единственными теоретиками марксизма, признававшими возможность этой аналогии. Клаус продемонстрировал это примером третьего, гипотетического хода машины Тьюринга. Здесь машина может заменить собой человека во всех его состояниях, человек же не способен к обратному — он не может заменить собой все состояния машины. Итак, отношение между обоими можно определить как гомоморфность человека машине. Это значит, что поле воображения машины шире, чем поле воображения человеческого интеллекта. В своей книге "Кибернетика и общество" Клаус пишет: "Если высший уровень человеческого интеллекта использовать в качестве вводной информации для "усилителя интеллекта", то мы сможем создать машины, отражающие *более широко* многие аспекты действительности". "Роль человека здесь ограничивается лишь *введением из-*

*начальной информации*”. ”Но обретение этой изначальной информации зависит от *способности человеческого разума к самоанализу*, т.е. предполагает наличие *самосознания*. Как раз наличие этого самосознания и является одним из самых сильных аргументов против бихевиоризма, отрицающего существование сознания и пытающегося подменить анализ сознания анализом поведения”.

В этих взглядах присутствует явное признание того, что целостность, организация, система и структура связаны между собой, т.е. Клаус признает и наличие духовной информации. Вспомним в данном случае о высказываниях Маркса о *сознательной и духовной форме*, форме, присущей лишь человеческой деятельности. В 1-м томе ”Капитала” Маркс писал: ”Паук проделывает операции, которые делают его похожим на ткача, пчела же может посрамить построением своих сот не одного человеческого архитектора. Но с самого начала наихудшего архитектора от пчелы отличает то, что проект его сооружения находится вначале в его голове, а потом уж реализуется в воске. В конце рабочего процесса мы получаем результат того, что в начале — уже содержалось в представлении рабочего, т.е. существовало *идеально*. Здесь совершается не только облечение в форму природного — рабочий, обрабатывая природное, осуществляет свою цель, знакомую ему; цель, определяющую способ и вид его деятельности в качестве *закона*. Этой цели он должен подчинить свою волю”.

Итак, человеческая деятельность отличается, сог-

ласно Марксу, своей сознательной направленностью и духовностью. (Маркс говорит в этой связи о *духовных* силах человека). Поэтому Маркс спокойно перенимает определение человека, данное Бенямином Франклином (1706-1790) — «a tool making animal», ”животное, производящее орудия производства”. Животное, способное к этой деятельности, является, несомненно, ”разумным” — animal rationale.

Поскольку нельзя поставить под сомнение интеллектуальную исключительность человека, невозможно и утверждение о том, что сегодня, в век кибернетики, машина может думать лучше человека. Поэтому как раз в то время, когда в Советском Союзе началось активное внедрение науки о коммуникациях (в 1958 году), произошло и признание диалектическим материализмом нематериальной природы сознания. Все, что удастся совершить ”мыслящей машине”, удастся ей лишь в той степени, в какой в нее заложена *изначальная информация человеческого духа*. Своим успехам она, таким образом, обязана *превосходству человеческого самосознания*. К нему одному можно приложить определение ”кюбернетес” — вожатого, управляющего и руководителя.

Итак, марксизм настаивает на уникальности места человека (как родового существа) в космосе. Но одновременно видны и все роковые для атеистического марксизма последствия его отрицания аналогии ”человек-машина”. В самом деле: присущее, по мнению марксистских теоретиков, материи как целому свойство отражения и информации заставляет

их перенести фундирующие обратную связь закономерности на весь универсум. (Согласно с аксиомой диамата о единстве мира и о взаимосвязи явлений в нем). Но тогда неизбежен и другой логический вывод: единство и стабильность мира, интерпретируемые кибернетически через гомеостатическую ступенчатую функцию и многообразную ассимиляционную деятельность, зависят *также* от некоего динамического порядка информативных отношений, чьи законы — *духовного происхождения*.

Ясно, что марксистская философия нуждается для обоснования организационных и координационных принципов "жизни" и "сознания" в некоем *ratio sufficiens* (достаточной причине). Ей нужно объяснить "скачок" или "отрицание отрицания". Она не имеет права считать само собой разумеющимся обнаружение таких свойств, как "отражение" и "информация", уже в области *неорганических, физико-химических* форм движения материи.

Другими словами: *биологический* аргумент *ex origine vitae* и *социальный* аргумент *ex origine conscientiae, intellectus et idearum* нужно дополнить аргументом *теологическим* или *кибернетическим ex origine mundi*. Ведь к *ordo universalis constans* принадлежат принципы, аналогичные тем, которые должна найти и обосновать любая натурфилософия.

Соответственным образом, диалектический материализм, исходя из своих собственных предпосылок, неизбежно должен прийти к мысли о "прыжке" из *хаоса максимальной вероятности*, этот прыжок должен "ин-формировать" космологический узел

материи. И если правда, что именно человек информирует мыслящие машины силой своего духа, то для всей универсальной субстанции материи должен существовать некий *онтологический принцип*, неограниченная, *совершенно духовная сила*, чистое актуальное бытие, существующее *до всякого материализма*. Об этом как раз и говорил чешский марксист Ян Камарит. Он сказал, что учитывая связь организации и информативной духовной потенции – как раз на этой связи и основано отрицание диаматом аналогии “человека-машины” – мы неизбежно приходим к “*кибернетическому указанию на существование Бога*”.

Ученый с мировым именем, нейрофизиолог Джон Экклз (1903), получивший Нобелевскую премию за свое исследование по передаче сигналов через нервные клетки, приходит, благодаря самоанализу своего сознания, к сходным результатам. В необычной книге, написанной им совместно с философом Поппером (“Я и мой мозг” – 1982), он говорит следующее: “Таким образом, я вынужден думать, что существует нечто подобное сверхъестественному началу моего уникального, сознающего себя духа и моей уникальной души... Идея сверхъестественного творения помогает мне избежать очевидно нелепого умозаключения о генетическом происхождении моего уникального “Я”.

К этому больше нечего добавить.

## АРХИТЕКТУРА И ФИЛОСОФИЯ

Интервью с Жаком Дерридой.

### Жить в языке

**Ева Майер.** Архитектура – это не язык. Поэтому ее можно читать, лишь обращаясь к ее периферии. Читать там, где она встречается с языком, что-то репрезентуя, там, где она объединяет различные системы, техники, речи, чтобы соорудить “действительное” здание. Вспомним о первоискусстве первоначального художника, Дедала, великого архитектора с Кнососа, брошенного своим заказчиком, царем Миносом, в им же возведенное сооружение – в лабиринт – брошенным, чтобы быть своим собственным шедевром, чтобы пережить лабиринт в действительности. Здесь можно найти указание на необъективируемый метод мысли и строительства, в котором я уже нахожусь всегда: в языке и его обжитости. Что происходит с архитектором и его перспективой, когда он вступает в лабиринт, чтобы быть им? С ним происходит то же, что и с философами, с Хайдеггером, например? Как развернуть эту проблема-

тику таким образом, чтобы она не выходила за свои собственные пределы, но чтобы производила лишь то, что в ней уже заложено?

**Жак Деррида.** Я буду говорить не как архитектор, а как человек, который задается вопросом о мышлении, если можно так сказать. При этом я не хочу говорить об архитектуре как о какой-то вещи, как о технике, чуждой мышлению и поэтому стремящейся ввести в это мышление пространство, модели пространственной риторики, я не хочу говорить о каком-то овеществлении мышления. Прежде всего я хочу поставить вопрос об архитектуре, как о таком мышлении, которое не редуцируется до статуса репрезентации мышления, как это часто мы находим не только у философов, но и у теоретиков архитектуры.

Вы намекнули на различие между теорией и практикой. Вот и можно начать с вопроса, каким образом произошло это разделение функций, поскольку это разделение может само по себе привести нас к ошибочным выводам. Мне кажется, что с того момента, когда мы начинаем различать теорию и практику — как это произошло в истории философии — мы затемняем себе подход к архитектурному мышлению. С этого момента мы рассматриваем архитектуру как просто технику и отвлекаемся от мышления, в то время как, по всей вероятности, существует мышление, свойственное архитектурному моменту, изобретательности и желанию. Этот момент и надо обнаружить. Вот что меня интересует.

## Архитектура как метафора

**Е.М.** Если об архитектуре говорят как о метафоре, указывая тем самым на необходимость овеществить, воплотить мышление, то возможно ли мыслить об архитектуре не-метафорически? Например, как о путях, не ведущих в центр — поскольку там их ожидает овеществление — а остающихся просто путями, скажем, путями лабиринта?

**Ж.Д.** К лабиринту мы подойдем позднее. Если я предлагаю идти в обход, это значит, что мы уже вступили в лабиринт. Обход, который я предлагаю, является, собственно говоря, обходом того способа и метода, при помощи которого философская традиция обходилась с архитектурной моделью как с метафорой мышления.

У Декарта, например, можно найти метафору основания города. Это основание является, собственно, обоснованием архитектурной конструкции. В философии можно часто найти подобную урбанистическую метафору. "Медитации", "О методе" наполнены этими архитектурными репрезентациями, имеющими также и политическое значение. Когда Аристотель ищет пример для теории и практики, он находит *architékton* как того, кто знает причины вещей.

Это теоретик, могущий обучать. Под его руководством находятся ремесленники, не думающие сами и не знающие причин вещей. Таким образом дается и политическая иерархия.

**Е.М.** Но не характерно ли то, что философ представляет "почетное место" как раз архитектору.

Можно сказать, что здесь через симметрию – философ, представляющий себя архитектором – обосновывается как иерархия.

**Ж.Д.** Архитектор – это тот, кто находится ближе всего к принципу ”архе”, т.е. к началу. Согласно этой модели, он руководит всей работой и дает пример того, как можно использовать архитектуру в качестве средства риторики.

Иногда, к примеру, архитектонику определяют как искусство системы, т.е. как искусство, объединяющее в рациональное единство некоторые части знания. Таким образом, в архитектонике выделяют эмпирическую и техническую часть и противопоставляют ее рациональной. В данном случае мы вновь видим, что ссылка на архитектуру делается только из-за риторического удобства, в то время как язык ни в коей степени не сохраняет саму ”архитектурность”. Язык лишь использует архитектуру как образ. И я спрашиваю себя: возможно ли, имея это деление на теорию и практику, мышление и архитектуру, прийти к мышлению, внутренне соединенному с событием архитектуры?

## **В лабиринте языка**

Если уж Вы говорите о лабиринте и если любой язык (как и тот, о котором мы говорили только что) предлагает некое ”опространствование”, такое распределение в пространстве, которое не захватывает пространство, а приближается к нему, вписывается в него, то в этом случае язык можно сравнить с не-

ким прокладыванием пути, и этот путь нельзя найти, но нужно наметить. И подобное творение пути не чуждо и архитектуре. Любая архитектурная точка, любая обжитость имеют нечто общее: архитектурное здание находится в таком месте, в таком пересечении пространства, где возможно хождение и прохождение.

Нет здания, не окруженного улицами, ведущими к нему или от него. Нет также здания без внутренних путей, без коридоров, лестниц, проходов, дверей. И если язык не способен схватить все эти пути-дороги, ведущие от здания к зданию, то это означает только то, что он застрял в этих структурах, что он находится на пути, "на пути к языку" (Хайдеггер). Язык находится на пути, чтобы прийти к себе самому. Путь — это не метод. Метод — это не техника, это способ овладеть путем, чтобы сделать его желаемым. Но путь отличается от метода.

**Е.М.** А что же такое путь?

**Ж.Д.** В таком случае, я еще раз укажу на Хайдеггера, который говорит, что *hodos*, путь не соответствует *méthodos*, что есть такой путь, который нельзя редуцировать до метода. Метод — это техника присвоения себе пути. Определение пути как метода принадлежит, следуя Хайдеггеру, определенной эпохе в истории философии, которая началась с Декарта Лейбница, Гегеля и которая затемняет путевой характер пути, вводит в забывчивость, но она же говорит о бесконечности мышления: мышление — это всегда путь, путь через приближения. Итак, если мышление не поднимается над путем, если язык мыш-

ления, или мыслящая система языка, не осознает себя как метаязык пути, то это означает: язык есть путь и он поэтому всегда имеет дело с обжитостью. И с архитектурой. И это постоянное "на пути", обжитость пути, из которой не ведет ни один путь, и есть уловленность лабиринтом, из него нет выхода. Мы с одного обхода попадаем на другой. Если говорить точнее, то это ловушка, рассчитанный артефакт, подобно лабиринту Дедалоса, о котором говорит Джойс.

**Е.М.** Но не присутствует ли в этой идее лабиринта, как машины уничтожения, уже мысль о ниточке? И поэтому нет ли здесь тайного знания о возможном выходе?

**Ж.Д.** Да, эта идея пошла от нитки, от плана завоевания. Самый древний, самый основательный лабиринт, лабиринт, который не может быть построен архитектором, — тот, где мы сейчас уловлены. Это лабиринт языка. Напротив, греческие лабиринты — это изобретение техники. Есть лабиринт, который представляет собой машину, и другой, не машина.

**Е.М.** Вот об этом-то я и хотела бы узнать подробнее. Вероятно, было бы полезно в этом контексте вспомнить о сказке Борхеса "Два царя и два лабиринта". Один из этих лабиринтов — угрожающая машина, через которую один из царей хочет уничтожить другого. Но тот, с Божьей помощью, находит выход, разрушает лабиринт, разрушает это чудо, этот артефакт, кроме того, он заставляет своего противника умереть в другом лабиринте, в пустыне, в естественном лабиринте Бога, так сказать. Искусственный лабиринт — это некая вторая действительность, создан-

ная человеком, освобождающимся тем самым от своей первоначальной прикованности, человеком, который познает себя в качестве творца, который, благодаря лабиринту, оборудует себе место, где он удивительным путем поднимается над делением природы и культуры. Поскольку в самом этом месте происходит это деление: *c'est le lieu même ou cela a lieu.*

## Место как событие

Ж.Д. Вопрос об архитектуре является в действительности вопросом о месте, о пребывании в пространстве, об архитектурном событии. Сооружение такого места, которого раньше не было и которое возникнет однажды, вот что такое место. Как сказал Малларме, *ce qui a lieu c'est le lieu.*

В этом нет ничего естественного. Сооружение места обжитости, которое само имеет место, — это событие. Здесь уже начинаются трудности, поскольку ясно, что сооружение — это что-то техническое. Оно изобретает что-то, чего не было раньше, и все же были уже жители, человек или Бог, которые стремились к этому месту, опережающему свое изобретение или вызывающему его к жизни. Итак, точно не известно, где началось это место. В пустыне? Вначале пустыня производит впечатление естественное, но с того момента, как она становится местом Божьей мести, она уже затянута в антропоморфическую метафорику. Пустыня перестает быть естественной, ее употребляют как лабиринт, как теологическую машину.

Пустыня состоялась как лабиринт, и в этом более нет ничего естественного. Нет естественного лабиринта, и сама оппозиция между природой и техникой, между *physis* и *téchné* должна быть подвержена сомнению. Вероятно, есть такой лабиринт, который не является ни естественным, ни искусственным, и это тот, в котором мы живем, находясь внутри истории греко-западной философии, откуда и вышла эта оппозиция природы и техники. Я имею в виду речь, которую обживает говорящее существо.

Я вообще неохотно говорю о говорящих существах, поскольку в данном случае многие считают, что речь идет о говорящем субъекте, о говорящем человеке или Боге. Это исключило бы животное. Но есть и животное. Есть пути животного, следы, целый лабиринт следов, и здесь Хайдеггер уже оказывается бессильным. Каково же различие между животным, которое не говорит, т.е. не имеет при себе говорящий лабиринт, и человеком, говорящим животным, имеющим этот лабиринт? Когда мы рассматриваем пути, следы животных в пустыне, мы ясно видим, что животные имеют свои места, что они осуществляют свои коммуникации, обходы, вообще следы. Есть у зверя свое "на пути", оно также лабиринтно; и если мы говорим о следе и знаке, а не о речи, то ставим тем самым вопрос об опространствовании и избавляемся при этом от антропотеологических, антропоморфных и теологических границ.

Е.М. Тогда мы, наконец, забудем о центре, о Минотавре, об этой смеси из Бога, человека и зверя. Тогда мы более не нуждаемся в нем как в точке опо-

ры, чтобы определить лабиринт и его пути. Мне кажется, что таким образом для нас перестает быть "естественным" этот действительный центр, этот монстр, который ждет и который получает что-то другое — действительность ссылки, может быть, действительность писания?

**Ж.Д.** Обход за обходом. Мы можем и наш разговор назвать "лабиринтом", он уже принимает его форму и является одновременно нашей темой. Итак, перейдем к рассмотрению того, что такое место, опространствование и писание. С некоторого времени мы встречаемся в истории философии с деконструктивным подходом, с попыткой освободиться от оппозиций фюзис-техне, животное-человек, философия-архитектура. Деконструкция всегда от чего-то отказывается, когда она затрагивает пары понятий, которые воспринимаются как что-то само собой разумеющееся, как естественное, как будто бы эти пары не имеют своей истории.

## **Деконструкция**

### **Еще одна архитектурная метафора?**

Понятие деконструкции само напоминает архитектурную метафору. Мы имеем дело с какой-то конструкцией, — с философской системой, с традицией, культурой — и вдруг приходит деконструктор и начинает разбирать эту конструкцию по камням, анализирует ее структуру и растворяет ее. Можно приглядеться к системе — платонически-гегельянской, например, — можно рассмотреть, как она по-

строена, каков ее ракурс, потом можно передвинуть этот ракурс и таким образом избавиться от авторитета этой системы. Мне кажется, что все это нельзя еще назвать деконструкцией. Деконструкция — это не просто архитектурная техника, которая умеет разрушить то, что сконструировано, это вопрос, касающийся самой техники, самой авторитетности архитектурной метафоры, вопрос, который деконструирует ее собственную архитектурную риторику. Деконструкция поэтому не является — как можно было бы понять, исходя из этимологии данного слова, — лишь техникой перевернутой конструкции. Можно сказать, что нет ничего более архитектурного, чем деконструкция, но также нет ничего и менее архитектурного, чем она. Архитектурное мышление может быть деконструктивным только в качестве попытки осмыслить то, что совершает авторитетность архитектурного сцепления в философии.

Теперь мы можем остановиться на вопросе о том, как деконструкция соединена с писанием, т.е. на вопросе ее опространствования. Мы говорили о прокладывании пути, который, не зная, куда он ведет, вписывает свои следы. Таким образом, можно сказать, что открытие пути — это писание, которое не может быть отнесено ни к человеку, ни к Богу, ни к зверю в отдельности, потому что именно оно определяет то место, откуда и получает свое определение эта троица: человек-Бог-животное. Это писание в действительности лабиринтно, поскольку у него нет ни начала, ни конца. Мы все время "в пути". Оппозиция между временем и пространством, между вре-

менем речи и пространством храма или дома более не работает. Мы живем в писании. Писать — это один из способов жить.

## Архитектура архитектуры

Здесь я хотел бы обратиться к способу письма самих архитекторов. Опять придется совершить обход.

С появлением ортогональной проекции чертеж и разрез стали незаменимыми в архитектуре, они дают те принципы, по которым архитектура определяет себя. Согласно Петеру Айзенману, чертеж и разрез отражают изменения представлений об архитектуре, о ее значении, о ее технических возможностях. По чертежам Палладио, Браманте, Скамоцци Айзенман прослеживает переход от теоцентрической к антропоцентрической картине мира, когда форма креста постепенно уступает место платоническим квадратам и прямоугольникам. Модернизм, в свою очередь, критикует эту гуманистическую позицию. В качестве примера Айзенман берет дом Корбюзье, "Домино", новый тип жилья, составленный из кубических элементов, дом с плоской крышей и большими окнами. Эта архитектура более не представляет собой человека, но становится, по словам Айзенмана, "самореферлируемым" знаком. Под этим определением понимается архитектура, объясняющая себя самое, дающая справку о себе самой, здесь создаются новые взаимоотношения между человеком и предметом, домом и его жителями. Для этого нужны новые средства изображения, иначе говоря, все то, что су-

ществовало раньше — чертеж, разрез, план — должно быть подвергнуто критике.

Одной из возможностей изобразить архитектуру является аксонометрия, которая была вновь переоткрыта в 20-е годы этого века. Речь здесь идет о такой форме изображения, которая способна отобразить и сложные конфигурации, поскольку она не растворяет эти конфигурации в обычном рядоположении плана, разреза, чертежа, но отражает их в себе самих, включая в любую принятую точку зрения. Это означает, что она, собственно, не изображает, а скорее конструирует, не разрушая при этом ни основополагающую линейность, ни цель изображения. Все это она вбирает в себя и идет дальше.

Ведь при любой форме аксонометрии — будь то прямая или косая, изометрическая, диметрическая или триметрическая — центр проекции находится в бесконечном, так что лучи ее проходят параллельно друг другу, сохраняя свою подлинную длину и свои углы, не уменьшаясь и не увеличиваясь в глубине. При этом ни одна точка не ограничивает пространства. Это имеет последствия для нашего зрения. Наш глаз не является более глазом, интерпретирующим перспективу, поскольку как раз через кажущееся искажение картины, сохраняющей в глубине перспективы свою "подлинную" длину, как раз через эту, до экстрема доведенную объективность завоевывается новая и критическая "перспектива". Сам Айзенман создал в 1980 году "House El Even Odd", который является аксонометрическим объектом и дает "условия изображения для того, чтобы читать архи-

тектуру” и, благодаря переднеплановой необозримости, ставит проблему изображения как таковую.

Дом указывает, как читать в сооруженной постройке, которая не предполагает свою обжитость, но раскрывает ее и раскрывает опосредованным путем. Мне кажется, что эта саморефлексия архитектуры в архитектуре чем-то похожа на разработанную Вами в философии ”деконструкцию”. И если дом понимается как отображение образа и рисунка, как подражание ему, то тем самым вводится трансформированное представление о постройке не как о выполнении, а как об условии мышления, которое вписывает в себя и переступает то, что можно считать его границами: практически. Можно ли вообще принять это вхождение внешнего во внутреннее, этот переход от внешнего к внутреннему, это опространствование самой границы? Что тогда теряется в старых связях? Во взаимоотношениях между домом и жителем дома, например? Мыслимо ли, что с полученным заново топографическим моментом самого отношения, с признанием собственной размещенности геоцентрическая и антропоцентрическая картины мира ведут к новой и комплексной порядковой сети? И что все это можно представить себе лишь как ”чертеж”?

**Ж.Д.** Получаемое здесь можно назвать открытием архитектуры, началом не-репрезентативной архитектуры. В этой связи можно вспомнить, что архитектура с самого своего начала не была репрезентативным искусством, в то время как живопись, скульптура, рисунок всегда чему-то подражали. Если, со своей

стороны, архитектура и подражает рисунку, то все же ее нельзя свести к одной лишь репрезентации и имитации. Я еще раз хочу вспомнить Хайдеггера, то место в "Происхождении произведения искусства", где он пишет о разрыве. И этот разрыв можно мыслить независимо от его модификаций: плана, разреза, эскиза.

Есть и подражание разрыву, разрывание разрыва, растягивание тяги, и это можно соотнести с писанием. Нужно думать об этом разрыве, чтобы думать об архитектуре. Подобное же движение мысли можно воспроизвести и для проекта. Когда Хайдеггер говорит, что мышление не является проектирующим субъектом, он говорит о заброшенности в бытие, что значит, — и здесь мы снова попадаем в лабиринт — что мышление заброшено в мир, прежде чем оно может стать проектирующим субъектом. Эта заброшенность в мир определяет и место наличного бытия. И здесь уже речь идет не о проживании, как проживают на земле, в стране, в нации, в языке, здесь нет выбора, мы уже заранее вовлечены, схвачены, т.е. заброшены в мир, который является одновременно и языком, и местом, и землей. Этот прыжок нужно иметь в виду как прыжок перед мышлением и для мышления.

Отсюда попытка современной, пост-модернистской архитектуры найти другое проживание, не соответствующее более старым отношениям, где проект не был бы уже проектом овладения. Совершенно новое взаимоотношение между плоскостью — рисунком — и пространством — архитектурой — вырисовывается здесь. С давних времен существовал во-

прос об этом соотношении, вначале это был вопрос о соотношении неба и земли. Небо было недостижимым, неподвластным архитектуре.

**Е.М.** К изобретениям Дедала принадлежит и полет. Техника изменения измерений — одна из возможностей выйти из лабиринта. Можно ли соединить ее с техникой аксонометрии, также разрешающей смену точек зрения?

**Ж.Д.** Я ничего не понимаю в технике аксонометрии, но я убежден в том, что отношение архитектуры к пространству сильно изменилось. Возможно изменение точки зрения, да, но есть и точка зрения в небе. Тотальность урбанистического пространства можно наблюдать оптическими инструментами. Есть такие станции, которые могут производить непрерывное наблюдение, вид некоего паноптикума. И это тоже новый взгляд, который не может быть более перспективно интерпретирующим глазом. Одновременно с этим возникают новые техники рисунка и чертежа, которые более не связаны с рукой, с жестом, с разрывом. Теперь чертят при помощи чисел. Архитекторы работают с экраном, с дигитальными операциями, что, кажется, освобождает их от естественного языка, от того, что можно было бы без труда узнать и отгадать. Но можно ли по этому сделать умозаключение, что язык архитектуры — это универсальный, искусственно универсальный язык?

## **Построение Вавилонской башни**

Чтобы более конкретно описать невозможность

абсолютной объективации, мы можем перейти от лабиринта к Вавилонской башне. Также и здесь небо должно было бы быть абсолютно завоевано, в акте наименования, и этот акт неразрывно связан с естественным языком. Одно из племен, семиты, чье имя — это "имя", племя, хотящее построить башню, доходящую до неба, чтобы создать себе имя. И это завоевание неба, вбирание неба в точку зрения, о чем мы только что говорили, это означает присвоение себе имени и доминирование над другими племенами с высоты этого имени. Но Бог сходит на землю и губит это предприятие, произнося одно единственное слово: Вавилон. Это слово — имя собственное, похожее на термин, означающий смятение, запутывание. Этим словом Бог приговаривает человека к переводу, ко множеству языков. Поэтому люди и должны были отказаться от идеи одного языка, который бы господствовал над другими.

Тот факт, что при таком вхождении в архитектуру, в конструкцию — что также означает и деконструкцию — дело идет также и о поражении или о границе, которая положена универсальному языку, языку политического и лингвистического завоевания мира — факт этот говорит и том, что невозможно овладеть множеством языков, что, следовательно, нет и не может быть универсального перевода. Что также означает, что архитектура, что ее конструкция навсегда остается лабиринтной. Возможно, что подобное рассуждение применимо и к аксонометрическому рисунку. Речь здесь идет, в конечном счете, не о предпочтении одной точки зрения другим, а о много-

образии возможных точек зрения, вписанных в этот рисунок.

Башня же означает возвышение над чем-то. Вероятно, как раз это вторжение, эти смущение и разрушение и образуют лабиринтное лабиринта.

**Е.М.** Ваша последняя формулировка возвращает нас к уже ранее названному "саморефлексивному" моменту архитектуры, который, вероятно, заявляет о себе прежде всего негативно, через потерю той уверенности в познании, которую гарантирует лишь взгляд сверху. Как раз этот опыт потери, недостатка, опыт, вечно ищущий позитивное, и заставляет переходить на позиции господства. Но саморефлексивный момент архитектуры может заявить о себе и позитивно: как возможность разнообразия, как открытие пространства, как опространствование, которое учитывает точку зрения любого зрителя, включает ее в свою местность. Вероятно, здесь зрение преобразуется в обитание?

**Ж.Д.** Чтобы понять это преобразование не просто как перевод, мы должны еще раз пройти обходным путем через проблему божественного. Выход к миру не должен пониматься как унификация, повсюду нужно стремиться к сохранению архитектурной дифференции. А она связана с Божественным. При этом я не затрагиваю теологического измерения, я говорю скорее всего о том опосредовании между антропоцентрической и теоцентрической картинами мира, которое должно создать некое новое интересное разнообразие. Вернемся еще раз к рассказу о Вавилонской башне. Там присутствует некий конечный Бог,

который от этого не перестает быть Богом. Конечность Бога проявляется в том, что Ему необходимо вмешаться в человеческие дела и разрушить башню, вторжение это происходит оттого, что Бог не всемогущ. При своем вторжении Бог терпит серьезное поражение и именно в тот момент, когда Он произносит слово "Вавилон". "Вавилон", как уже было сказано, — имя собственное. Это слово может быть переведено как "смещение", но одновременно оно остается непереводаемым вообще и переводится как "смещение" лишь вследствие лингвистического и семантического смещения, — слово "вавилон" напоминает другое слово, которое в одном из языков означает "смещение". И все-таки в качестве имени собственного "Вавилон" непереводаем.

**Е.М.** Может быть, это имя собственное самой непереводаемости?

**Ж.Д.** Во всяком случае, Бог высказал однажды пожелание, чтобы его имя одновременно и переводили и не переводили. Он желает перевода и одновременно запрещает его. Таким образом Он дает нам знать о своей конечности. Он находится в той же ситуации, что и племя семитов, к которым, как кажется, Он не благоволит. Поэтому Он не может полностью овладеть данной ситуацией и, даже разрушая башню, разрушает ее не до конца. Бог оставляет башню в развалившемся состоянии, делая возможным, таким образом, как существование множества языков, так и существование архитектуры. Лишь невозможность построения башни делает возможной архитектуру, а также и многообразие языков. И эту

историю нужно всегда понимать лишь как историю о Божественном, которое конечно. Вероятно, это и есть характеристика пост-модернизма, поскольку пост-модернизм дает себе отчет в этом поражении. Если модернизм отличается стремлением к абсолютной власти, то пост-модернизм — это опыт конечности, опыт, в котором находит свое отражение обреченность всех завоевательных планов. И так, пост-модернизм вступает в новое отношение к Божественному, которое больше не может быть выражено в традиционных формах греческого, христианского или другого мышления, но которое являет собой условие для мышления архитектурного. Но если такое мышление может существовать вообще, то лишь благодаря опосредованию через высшее измерение, через Всевышнего. А это и есть Бог.

Всевышнее находится по ту сторону высоты. Оно — возвышенное и сублимированное, оно ускользает от любого сравнения с другими высотами, от любого представления и изображения. При таком взгляде архитектура — это не дело пространства, а опыт времени со Всевышним, который не выше, но старше пространства и которого можно понимать поэтому как опространствование во времени.

**Е.М.** Нельзя ли понимать это "опространствование" как пост-модернистскую концепцию такого процесса, в котором субъект так запутывается в своих махинациях, что не может более узнать себя в них? Говоря другими словами — что происходит с субъектом, когда то, что он никогда не мог представить себе как сделанное, становится сделанным?

Можно ли представить себе, что существует, например, такое отношение к потустороннему миру, которое более не исходит из претензий субъекта — будь то Бог или человек — но знает о конечности подобно-го притязания и умеет вдруг появиться по ту сторону всего этого, а значит, появиться по-другому?

Я хотела бы назвать этот разговор архи-текстурой. Архи-бумага, на которой записано лишь то, что Ной хотел спасти на этой земле. И текстура-чертеж появления (или исчезновения) изобразительности изображаемого. Как теперь представить себе такую технику, которая не озабочена овладением?

Ж.Д. Опространствование — это архи-пространство. "Архи-текстура", следовательно, это очень точно. Мы можем назвать этот разговор "Лабиринт и архитекстура".

## **Учение и политика**

Все рассмотренные нами вопросы подводят к вопросу об учении, а этот вопрос может быть рассмотрен только в контексте политики. Как, к примеру, было бы возможно развить такой изобретательский дар, благодаря которому архитектор использовал бы возможности новой технологии и не стал бы жертвой унификации, не пытался бы изобретать модели для всего мира? Изобретательский дар архитектурной дифференции, новый тип многообразия, с другими границами, другими гетерогенитетами, дар, не редуцируемый к технике и планированию...

Ева Майер. Париж, 1984

# *религия и эстетика*

---

---

*Ю.Мамлеев.*

## КРАСОТА В РАЗНЫХ МИРАХ

Феномен красоты — один из самых распространенных в мире, и вместе с тем, Красота — одна из самых великих и скрытых тайн Вселенной. Это очень близко к определению Божества, которое присутствует везде и вместе с тем неуловимо и непостигаемо. "Красота спасет мир" — говорил Достоевский, но эта фраза может быть понята и в ее апокалиптическом смысле: "спасение" может означать "трансформацию". Иными словами, красота может нести в себе грозный смысл, коренящийся в трансцендентном. Но и во всей своей трансцендентности Красота имеет прямое отношение к человеку, ибо сам человек отражает в себе не только духовный космос, но и его источник. Следовательно, говоря о Красоте даже в самом абстрактном и глубинном смысле, мы ни сколько не удаляемся от человека, как иерархии, скорее напротив, ибо высшая судьба человека теснейшим образом связана с Красотой. Вместе с тем, человек живет не только в чисто метафизической сфере, но и на земле, в виде форм и манифестаций,

где Красота тоже существует, но в особой и отраженной форме. Таким образом, говоря о Красоте и ее связи с Человеком, мы должны иметь в виду прежде всего Красоту в двух мирах, в двух полярностях: Красоту в сфере Абсолюта и Красоту в нашем мире, в мире так называемой "большой манифестации" (а потом уже в промежуточных мирах и инстанциях).

Начнем с трансцендентной Красоты, поиск и понимание которой разберем на примере одной из величайших человеческих цивилизаций: индуистской.

Говоря об индуистской культуре, нельзя не начать с ее фундаментального принципа, который в то же время является решающим для понимания связи между человеком и трансцендентной Красотой; я имею в виду принцип тождества между Брахманом (т.е. Абсолютом) и Атманом, т.е. божественным Я человека. (Почему это имеет такое значение, будет ясно из дальнейшего).

Реализация Атмана, божественного self человека (не различимого от универсального Брахмана) является конечной целью индуиста, ибо очевидно, что ординарное состояние сознания человека далеко от этого. Эта реализация (нередко называемая self-realisation или Deliverance) означает достижение безусловного абсолютного состояния, которое по ту сторону жизни и смерти, и всякого дуализма вообще, и которое является следствием определенной практики и самоустранения тела, психики, ума (т.е. всего, связанного с этим миром) ради реального бессмертия по ту сторону всех миров. Это есть, таким образом, возвращение к своему источнику, где, однако,

ничто не погибает, а трансформируется и освобождается от всех ограничений времени, пространства, форм и индивидуальности. Это и есть Бог, или Атман, в его сверхиндивидуальном и сверхрациональном состоянии, но связанный еще с Бытием (т.е. речь здесь идет не о полном Deliverance).

Состояние это имеет три "признака", взятых в их единстве: Chit, Sat и Ananda. Chit означает Чистое Сознание (т.е. высшее сознание по ту сторону дуализма, ума и индивидуализированных мыслей). Sat есть Чистое Бытие, освобожденное от каких-либо ограничений, присущих миру форм; Ananda и есть предмет нашего разговора, т.е. трансцендентная Красота (иногда Ananda переводится как блаженство — state of Bliss, т.е. состояние близкое или аналогичное состоянию созерцания трансцендентной Красоты).

Следует подчеркнуть, что в реальности эти три "признака", характеризующие Атман, не есть "признаки", а единство, сам Атман, где Божественное Сознание, Бытие и Красота нераздельны и различимы только для нашего сознания. Это необычайно важно иметь в виду, т.к. здесь Красота является неотделимой от сознающего себя бесконечного Бытия и оказывается, таким образом, глубоким состоянием транс-само-познания (опять-таки, с "нашей" точки зрения, ибо Бог не познает себя, а един как познающий и познаваемый, без разделения на субъект и объект познания). При всей ограниченности нашего языка, Красоту можно понять, следовательно, как метафизическую перводанность наряду с Сознанием и Бытием, "определяющую" Атман и выражающую

аспект их блаженства. (Но другим особым моментом является "наслаждение" или любовь Атмана к Самому Себе, ибо Вечность, "созерцающая" сама себя во всей ее полноте, неотделима от метафизического нарциссизма. Это — абсолютный духовный нарциссизм, который не имеет конца, ибо вне времени).

Здесь, таким образом, мы подходим к источнику источников, к Красоте в самой себе, к самой сущности Красоты (а не к ее проявлениям в мире, о чем разговор будет ниже). Это даже не идея Красоты в Платоновском смысле, а нечто значительно более близкое к источнику, как единству Чистого Сознания, Бытия и Красоты по ту сторону всяких первоидей и архетипов, единство, не делимое от Себя как Царства Блаженства, Чистое бытие, "смотрящее" в Самое Себя. Во всех этих моментах для нас важна неотделимость Красоты от абсолютного Бытия, так как одно является "выражением" другого в единстве Chit, Sat и Ananda.

Этим, я надеюсь, я дал представление о том, что я подразумевал, говоря о трансцендентной Красоте.

Естественен вопрос: при чем же здесь человек? Кажется, что речь идет о Боге в самом Себе, о Брахмане. Но мы начали с концепции единства Атмана и Брахмана, как основного принципа индуистской духовности. Практически это означает, что человек, ведомый вначале Гуру, может обладать этим состоянием в течение земной жизни. Это и есть цель высшей йоги, Self-realisation, deliverance. Но для нас важен сейчас момент, что это состояние может быть достигнуто даже на земле (или достигнуто хотя бы не в пол-

ной мере), и стать как бы "социальным" явлением, если можно так выразиться по этому поводу. С социальной точки зрения для нас важно не только присутствие исключительных сейджей (от англ. sage – мудрец), но и общая тенденция цивилизации, и гораздо более многочисленное присутствие людей, стремящихся к реализации Абсолюта. Все это и создает невыразимую и таинственную ауру Индии.

В общем, так или иначе это означает, что трансцендентная Красота, не видимая физическим глазом и не определяемая в эстетических категориях, может присутствовать даже в этом мире. Она существует здесь двояким образом. С одной стороны, как внутренний опыт. Путь здесь лежит, в общих чертах, через соответствующие формы медитации и созерцания и через реализацию теоретического священного знания, т.е. превращению его в практическое, сверхрациональное, ведомое интеллектуальной интуицией.

Стоит заметить, что Self-realisation – это не путь к Красоте как к цели, но Красота является здесь самовыражением высшего центрального духовного состояния, к которому стремятся. Это путь, следуя которому человек может действительно "проверить" реальность своего сопричастия божественному бытию и победить смерть во исполнение несколько перефразированного завета Достоевского: Красота спасет человека. Со спасением мира дело, конечно, сложнее.

Другим способом трансцендентная Красота может присутствовать в мире только опосредовано; она познается через общение людей со святыми и муд-

рецами. Вариант такого общения состоит в созерцании духовного излучения, исходящего нередко от лиц святых и сейджей. "Излучение" это связано с проявлением неизъяснимой и плохо передаваемой в словах, Красоты, которая может перевернуть жизнь людей, которые созерцают ее, глядя на лицо святого. Эта Красота, разумеется, не связана с физической красотой, тем более, что перед людьми обычно стоит старец, и излучение Красоты исходит прежде всего от лица его, точнее от неизъяснимого его выражения, которое совершенно естественно носит сверхъестественный характер. Этот сверхъестественный характер ощущается всеми людьми, видящими святого или сейджа, если их души не закрыты для такого рода впечатлений. Но это впечатление не есть нечто субъективное. Фактически "излучение" такого рода есть просто отражение внутреннего состояния сейджа, того состояния Self-реализации, о котором уже говорилось.

В связи с этим феноменом трансцендентной Красоты остановимся как на неизгладимом примере, на облике и жизни одного из величайших сейджей современной Индии Ramana Maharshi, который покинул этот мир относительно недавно, в 1950г. Сохранились фотографии его лица, что имеет немаловажное значение, ибо эти фотографии запечатлели отблеск той высшей Красоты, которая озаряла это лицо.

Несколько слов о самом Ramana Maharshi. Его имя связано с особым путем Self-реализации (так называемый путь Self-enquiry). Ramana Maharshi полу-

чил глубокое признание как духовный Мастер и в Индии, и за ее пределами. Его учение и его присутствие перевернуло жизнь многих людей, которые искали выхода из тупика обычной жизни. Его учение требует, конечно, специального рассмотрения, но для целей нашей статьи важно отметить следующее: его влияние состояло не только в том, что он учил посредством слов, но и в его присутствии. Суть состояла в том, что его внутреннее состояние, его уровень Бого-реализации отражался во внешний мир на его лице, в его молчании, его бытием здесь. И видевшие его люди чувствовали это, и это меняло их жизнь. Нет сомнения, что его внутреннее состояние было тождественно единству Chit-Sat-Ananda (т.е. самому Атману), но для внешнего наблюдателя на первое место, пожалуй, выдвигалась Ananda, т.е. состояние блаженства, в котором и находился этот святой. Важнейшим аспектом этого состояния и была Красота, внутренняя Красота, отраженная на его лице, которое, вместе с тем, давало ощущение необычайной умиротворенности и милосердия. Это было то "излучение" от лица, о котором говорилось вначале.

Вот одно из описаний европейского свидетеля:<sup>1</sup> "В присутствии этого сейджа Вы чувствуете уверенность и внутренний мир. Духовное излучение, которое исходит от него, — всепроникающе... Его благородное лицо ... занимает почетное место в галерее

---

<sup>1</sup> Т.М.Р. Mahadevan, Ramana Maharshi, The sage of Arunacala, A Mandala book, 1977, p. 63, 65.

моей памяти. Тот ускользающий элемент, который французы называют духовностью, ясно присутствовал на его лице. Его выражение было скорбно и мягко, большие темные глаза были необычайно спокойны и прекрасны...<sup>1</sup> Такое лицо могло бы принадлежать святым, которые украшали Католическую Церковь в Средние века, но этот человек обладал дополнительным качеством Интеллектуальности на лице.”

А вот ещё одно впечатление ученика Мастера:

”Увидеть сейджа и стать знакомым с ним — это не ординарное событие... Как я сказал, те три дня, которые я провел в его сияющем присутствии, невозможно выразить словами... Сидеть перед ним — значит получить глубокое духовное воспитание. Глядеть на него — значит успокоить свой ум. Оказаться в сфере его прекрасного взгляда значило внутренне возвыситься”.<sup>2</sup>

Здесь следует обратить внимание на то, что из различных моментов, выражающих состояние Бого-реализации, Красота в данном случае играет особую роль. И каждый может найти подтверждение этому, если он взглянет на некоторые сохранившиеся фотографии Maharshi. Не во всех случаях этот аспект Бого-реализации бывает выражен на лицах мудрецов и святых. Преобладающим, например, в некоторых случаях может быть выражение полной отрешеннос-

1. Слово ”прекрасны” подчеркнуто мной. В дальнейшем подчеркнутые слова в цитатах подчеркнуты мной (везде курсив мой).

2. T.P.M. Mahadevan, Ramana Maharshi, The sage of Arunacala, A Mandala book, 1977, p. 61.

ти, незаинтересованности быть в этом мире и что-то в него "излучать". Но случай Ramana Maharshi иной, и в нем выражена на первом плане неизъяснимая манифестация божественной Красоты. Разумеется, присутствуют и другие моменты, в том числе и отрешенность, но она парадоксальным образом связана и с присутствием таким образом, что Мастер, будучи "там", находится и "здесь". Другой признак манифестации Божественной Красоты состоит в том, что она не является односторонней манифестацией Красоты только, а одновременно манифестацией духа и сверх-рациональной мудрости. И это ясно выражено на лице Ramana Maharshi: свидетель пишет об особом выражении интеллекта, и здесь речь идет, конечно, не о выражении интеллекта или ума в обычном смысле, а о сверхрациональном разуме, который и имеет, в отличие от ума, прямое отношение к духовно-метафизической сфере. Поэтому естественным следствием безмолвного созерцания такого лица является духовный переворот в душе созерцающего, если он готов к этому кармически.

Вот что пишет, например, первый европейский человек, который видел Мастера и который впоследствии изменил свою жизнь, отказавшись от карьеры чиновника и погрузившись в чисто духовную жизнь. Его имя F.H.Humphreys.

"В два часа дня мы взошли на гору увидеть его. Достигнув пещеры, мы сели перед ним, около его ног, в молчании. Мы сидели так долгое время, и я ощущал какое-то необычайно возвышенное чувство. Пол-часа я смотрел в глаза Maharshi, которые все это

время не меняли выражения глубокого созерцания. Я начал осознавать, что тело есть Храм Святого Духа, я воспринимал только то, что его тело уже не принадлежит человеку. Мои чувства были неопишесуемы”<sup>1</sup>

И он добавляет: ”Невозможно представить себе ничего более прекрасного, чем его улыбка”<sup>2</sup>

А вот другое свидетельство, бывшего премьер-министра Индии: ”До этого дня я не видел такой ауры ... ни на чьем лице. Пока я сидел там, ни один вопрос не возник в моем уме, и я не чувствовал никакого желания что-либо спрашивать. Я был в полной гармонии с самим собой”<sup>3</sup>

Можно привести другие примеры, связанные только с созерцанием внешности и лица Ramana Maharshi. И многие были потрясены именно этой Красотой, этим излучением, которое само было просто отражением внутреннего состояния Мастера. Вот еще одно впечатление: ”... такое излучение, что я не мог выдержать его взгляд, не будучи им полностью покорен”<sup>4</sup>

То, что здесь описывается, можно понять как частичную передачу внутреннего духовного состояния от одного человека к другому. Так как чистая Божественная Красота не имеет формы и других ограничений, то и ”радиация” идет непосредственно как

1. Т.М.Р.Махадеван, Ramana Maharshi, The sage of Arunacala, A Mandala Book, 1977, p.48.

2. Т.М.Р.Махадеван, Ramana Maharshi, The sage of Arunacala, A Mandala Book, 1977, p.48.

3. The Mountain Path (magazine) July 1979, p.150.

4. The Mountain Path (magazine) October 1979, p.229.

отражение внутреннего состояния Мастера, а не как эманация красоты формы лица и т.д., которая здесь не имеет особого значения, и может не соблюдаться в полном смысле этого слова. Духовная Красота тождественна не формам, а надмирному Сознанию и Бытию.

И один момент должен быть окончательно прояснен, во избежание всяких недоразумений. Внутреннее состояние, в котором находится духовный Мастер (вернее, которое и есть духовный Мастер), не есть психологическое состояние. Наоборот, одно из условий прихода к такому состоянию есть избавление от ига психики во имя абсолютного духа.

Таким образом, мы проследили явление Божественной Красоты в той мере, в какой ее можно видеть физическим глазом (выражение не совсем корректно: фактически "видят" незримым глазом).

И теперь можно перейти более подробно к явлению Божественной Красоты как она может быть дана во внутреннем опыте. Это как раз то, о чем я упомянул вначале, когда говорил о двух способах присутствия такой Красоты. Один я уже описал.

Несколько предварительных замечаний. Как уже видно из предыдущего, внутреннее постижение Божественной Красоты ни в коем случае не может быть связано с переживанием красоты, присутствующей в мире, в том числе, и в форме сновидений, мечтаний наяву и т.д. Условием вхождения в чисто божественную сферу является преодоление как мира форм, так и мира психики, фантазий, мечтаний и т.д. Созерцание Божественной Красоты кардинально связано

с вхождением в Божественную сферу вообще, а это "вхождение" имеет, во-первых, определенные признаки, и во-вторых, связано с классическими путями Бого-реализации. Поэтому проследить внутренний путь к Божественной Красоте значит проследить путь Бого-реализации в целом, что не является целью этой статьи, не говоря уже о том, что слова здесь на определенном этапе играют весьма условную и чисто символическую роль, напоминая знаменитые платоновские тени в пещере.

Очевидно, что собственный опыт имеет здесь главное и преобладающее значение. Это не значит, конечно, что ничего не возможно передать, совсем напротив, и я попытаюсь это сделать. Однако, прежде чем я буду говорить о передаче моего опыта, насколько это, конечно, возможно в статье, скажу два-три слова все-таки о метафизическом смысле реализации Абсолюта. Известно, что цель здесь — не сама медитация, которая является лишь одним из средств, а внезапное вхождение в тотальное состояние, которое очень приблизительно можно охарактеризовать, например, как состояние сознания без объекта, в котором уничтожен дуализм между сознающим и познаваемым.

Постараюсь выразиться в видении собственного опыта. Это — восход реальности, в которой реальна чистая "субстанция" самой мысли (а не содержание мыслей). Такая сознающая себя реальность есть бытие, но бытие не форм, а безграничное бытие в самом себе. Это имеет некоторую "глубину" (и усиление), связанную с реализацией формулы Я-Я, что да-

ет "чувство" ("чувство" — по ту сторону эмоций) невыразимого блаженства и торжества по ту сторону этого мира. Далее. Может присутствовать элемент особого духовного, бездонного и безграничного нарциссизма, который, не имея ничего общего с обычным психологическим нарциссизмом<sup>1</sup>, означает состояние любви этого Чистого Бытия, лишённого форм и внешней видимости и потому бесконечного, к самому Себе, аспект его Блаженства и Его независимости от чего-либо, кроме Самого Себя. Такой "нарциссизм" выражает бесконечную погружённость чистого Бытия в Самого Себя. И для меня это одно из самых глубоких и любимых проявлений.

Когда я возвращался в обычное состояние, все, естественно, менялось, хотя какое-то высшее Присутствие неизменно оставалось после, особым образом. Итак, проблема "возвращения" и "отхода", как и стабильность реализации вообще, совершенно отдельная тема...

1. Разумеется, в обычном состоянии человека нарциссизм имеет совсем иной смысл, даже часто губительный для него, т.к. на земле нарциссизм означает любовь к собственному эго и к собственной индивидуальности. Но это как раз то, что должно погибнуть или в результате смерти, или — в относительном смысле — как результат крушения амбиций в жизни (на пути же Self-реализации эго, как лже-Я, должно быть, естественно, устранено). Поэтому такого рода нарциссизм нелеп, ибо глупо любить обречённое. Иное дело, например, любовь Бога к Самому Себе; Бог, как известно, не обречён, бессмертен и неограничен... Это уж совсем иная ситуация, где как будто бы одно и то же "явление" имеет совсем иной результат и смысл.

Теперь можно коснуться опыта познания Красоты более специфически. Хотя конечная цель медитации — переход ее в состояние "сознания без объекта", но "окраска" этого состояния может быть неодинакова. Если в медитации, предшествующей созерцанию, вы медитировали о Божественной Красоте, то когда вы входите в состояние транс-созерцания, оно может быть "окрашено" аспектом Красоты как неразрывного элемента Chit, Sat и Ananda. Говоря проще, путь медитации может вести к созерцанию Чистой Внеформенной Красоты, хотя и не отделимой от других аспектов Божественного Я человека. Но "ударение" на аспекте Красоты может выдвинуть ее на первый план. Это порождает тогда состояние чистейшего невыразимого блаженства, сопровождаемое присутствием в сознании самой Красоты как духовной реальности (а не как красоты предмета или любого объекта, даже ментального, поскольку в этом состоянии ментальные образы исчезают). Блаженство, пожалуй, здесь наиболее полное слово, "счастье", на мой взгляд, слишком мелкое выражение для этого. Или иными словами: ваше сознание само становится Красотой (или как бы наполняется ей), блаженство и Красота — едины и в то же время как бы различимы.

Естественно, если предшествующая медитация касалась других аспектов жизни Атмана, то и "окраска" созерцания может быть иная, особенно глубокая, например, медитация о чистом Бытии в самом себе. Наконец, состояние любви Чистого Бытия к Самому себе тоже носит иной характер, чем созерца-

ние Красоты, хотя в реальности, т.е. в самом Атмане (что ясно при полной Его реализации), все "аспекты". конечно, присутствуют одновременно, т.е. вне времени, но мы здесь, в интересах понимания, как бы расчлняем единое.

Поэтому трудность при основанном на личном опыте описании трансцендентной Красоты состоит также в том, что она присутствует неразделимо от других "аспектов" Self, но мы неизбежно выражаемся на языке, далеком от не-дуализма, ибо сам язык в некотором смысле — уже расчленение. Отсюда, конечно, видно, что мистическое Молчание более соответствует духовному опыту.

Некоторые возможности, правда, можно найти в парадоксальном мышлении и языке, которые утверждают и соединяют несоединимое... Но это иной случай, чем гегелевская диалектика, которая относится к движению во времени, в то время как опыт Self-реализации находится по ту сторону времени, в вечности, где нет последовательности. В этом плане гегелевский Абсолют, как и всякий "становящийся" "Абсолют" — скорее пародия... Таким образом, парадоксальные выражения могут быть поняты как средство относительного выражения невыразимого единства, нерасчлененного многообразия.

Однако пора вернуться на землю. Но пусть лик Ramana Maharshi, его бытие здесь, помогут тем, кто хочет найти путь к Истине, в которой Божественная Красота проявляется самым полным образом. Да будет его лик, запечатленный в этом мире, подтверждением реальности спасения!

...И, безусловно, манифестация Божественной Красоты может преобразить саму смерть, действуя как нож, отсекающий прекрасную душу, погруженную в созерцание, от умирающего, старческого и уже бесильного тела.

”Конец пришел 14 апреля 1950 г. В этот вечер сейдж (Ramana Maharshi) давал благословение своим ученикам... Он попросил своих помощников помочь ему сесть. Потом он открыл свои лучистые и милосердные глаза. Он улыбнулся, и слеза блаженства появилась в одном углу его глаза, и в 8.47 вечера дыхание его остановилось. Не было ни борьбы, ни спазмы, ни одного знака смерти. В этот момент комета медленно пересекла небо, пройдя над вершиной священной горы Arunacala и исчезла позади нее”<sup>1</sup>

А теперь переходим к проявлению Красоты в нашем мире, т.е. в природе, в видимой части человека и в его творениях. В том состоянии, в котором воплощен сейчас человек, трансцендентная Красота еле зрима для него (через медитацию), в то время как земная Красота представлена в ее полном и торжествующем виде. Но ее манифестация определена особыми условиями. Красота в нашем мире отделена от своего источника, т.е. от Абсолюта. Точнее, в этом мире Красота является одновременно и манифестацией трансцендентной Красоты, и в то же время отделенной от нее. И этот момент оторванно-

---

1. Т.М.Р.Махадеван, Ramana Maharshi, The sage of Arunacala, A Mandala Book, 1977, p.77

сти очень существенен. В Абсолюте Красота не отделена от конечной Истины, здесь же Красота может проявляться и в зле. Вспомним некоторые повести Гоголя и концепцию греховной красоты. Внешняя красота женщины, например, не мешает ей быть в некоторых случаях злым, жестоким и даже зловещим существом. Это, конечно, крайний случай, но Красота в нашем мире — это специфическая Красота. Красота джунглей не отменяет закон джунглей, а сосуществует с ним. Кроме того, Красота в нашем мире — чаще всего Красота красок и форм. Греческая Красота Венеры Милосской нечто иное, чем Красота, познаваемая душой сейджа.

Но далеко не всегда, разумеется, Красота этого мира соединяется с нравственным злом. Напротив, красота форм и внешней гармонии воспринимается часто как намек на божественную Красоту, и красота тела в древней Греции чаще соединялась в представлении людей с благородством души. Но все-таки даже в идеально-земном случае Красота проявляет себя здесь лишь как намек на божественную Красоту. Но быть таким "намеком" — значит играть великую роль.

Но земная красота имеет и свои преимущества: она зрима физически и доступна всем, более или менее. Красота в мире как бы выброшена из бездны Абсолюта и щедрой рукой рассыпана по физической Вселенной: и потому соединима и с "добром", и с "злом", и с бурей в океане, и с нежным цветком.

И здесь, таким образом, разбросаны широчайшие возможности для всех, не только для браминов. В

этом заключен величайший позитивный аспект земной Красоты. Она открыта для всех. И все-таки, присутствуя везде и ощущаемая почти всеми, она, до известной степени, ирреальна. В романах Голсуорси она — единственное, что выводит героев за пределы их мещански-буржуазного мирка. Она является там манящей непонятной ценностью, антиподом тупой власти денег. Она соединима с радостью. Она, такая естественно-зримая в женской Красоте, все-таки в основе своей "необъяснима". Она и аристократична, и демократична одновременно.

Она торжествует в английском портрете 18-го века — изысканно-утонченном; но она проявляется и в неистовом народном танце. Для нее нет бедных и богатых, умных и глупых. Она цветет везде. Даже военные битвы (во всяком случае раньше) носили в себе ее отблеск. И цивилизация (как греческая, например), имевшая смелость не стыдиться ее, познавала радость этой жизни. Это не так уж мало, хотя кратковременно. Явно ненадежно (в смысле чего-то вечного), но хоть все-таки что-то. Цивилизации, не воспринимающей Красоты вообще, не существовало и, наверное, не будет существовать; такую цивилизацию, во всем закрытую для Красоты, можно представить себе только как цивилизацию конца света.

Негативные аспекты земной Красоты (соединимость со злом) в сущности определены просто общими условиями нашего мира, где все и гармонично, и дисгармонично одновременно; и если есть бытие, то оно не обязательно соединимо с разумом; и если есть уродство, то оно вполне соединимо с бытием. Везде

разлит яд, но везде есть и позитивный момент.

Было бы интересным все-таки проследить судьбы Красоты в гипотетической экстремальной цивилизации, где яду будет не в меру много, а "позитивного аспекта" не в меру мало. Важно при этом иметь в виду, что этот "позитивный момент" никогда не может исчезнуть совершенно, ибо тогда само существование станет невозможно. Позитивный момент есть и в аду; и целые закрытые эзотерические учения посвящены "позитивным аспектам" ада. Наш открытый мир не так эзотеричен, как ад, и поэтому его позитивные аспекты даже в экстремальной цивилизации легко проследить даже невооруженным глазом. Это прежде всего само бытие; пусть ущербное, пусть зачастую с невыносимыми почти страданиями, но все же бытие, по крайней мере, остается. И умение наслаждаться бытием, сконцентрированным в одной точке, — высокое умение, которое может пригодиться людям, которые будут жить в этих возможных экстремальных цивилизациях.

Но в отличие от бытия, с Красотой в этих цивилизациях будут, вероятно, особые проблемы (в более "спокойных" цивилизациях возможны, конечно, целые оазисы Красоты). С одной стороны, Красоту там, возможно, сдадут в музей; с другой стороны, она может приобрести более зловещий характер, как бы дополняя уродство и асимметрию. Во всяком случае, хотя бы бытие там останется, и даже если оно не будет вести в вечное Бытие, то это все-таки жизнь, и за нее можно будет судорожно ухватиться, лишь бы жить, хотя бы и временно, к тому же

краткость только усиливает судорогу бытия. Кроме того, будем надеяться, что в других, более "спокойных" цивилизациях простор будет более широк, Красота не оставит нас, а для наслаждения земной Красотой не хватит и одной человеческой жизни. Если удастся ее продлить — удастся продлить и восприятие земной Красоты человеком. Она ведь может существовать в бесконечных формах, в том числе, и как намек, направленный ввысь. Она может быть в таком широком диапазоне, что, как говорится, и "волки будут сыты, и овцы целы" — к общей радости волков и овец, но особенно последних. Это не так уж плохо, как кажется на первый взгляд.

Трудно сказать, удастся ли нам в этих спокойных цивилизациях добиться, хотя бы частично, такой гармонии и свободного, и вместе с тем где-то целомудренного (по крайней мере, в искусстве) отношения к Красоте, которое было в античном мире. Скорее всего, конечно, нет. Но плюрализм предполагает достойное сожительство разных мировоззрений и представлений о Красоте. Это дает надежду.

А теперь опять покинем наш мир и обратимся к промежуточному. Между нашим и божественным миром лежит мир "сновидений", он же «the bardo» тибетской науки о мертвых, а еще проще — состояние души после смерти и до следующего воплощения: в любом из возможных миров. Это состояние души до Страшного Суда христианской религии. Или так называемый "тот свет" в просторечии. В основе своей одинаковый во всех религиях и метафизических учениях, это мир основан на бытии разво-

площенного сознания и по своей структуре близок к состоянию обычного сновидения<sup>1</sup> (хотя последнее намного примитивнее), но с существенными различиями, о которых будет сказано ниже. Остается только добавить, что само это состояние или мир — лишь ничтожная часть всего так называемого промежуточного *subtile* космоса, т.е. мира так называемых ”духов”, промежуточного космоса между проявленной божественной сферой и нашим физическим миром.

Для его описания в той мере, которая касается заурядного человека, можно начать со сновидений, точнее, коснуться судьбы Красоты в мире человеческих сновидений. Гамлет говорит, что смерть есть сон, но дело в том, какие сны приснятся. Но мы начнем со сновидений живого, т.е. спящего человека. Два-три слова о сущности самого этого состояния: оно означает переход в микрокосм, где собственное сознание спящего превращается в пространство для сновидений, а его индивидуальность, отщепленная от этого сознания, становится часто героем сновидений. Объектом становятся ментальные образы, которые в то же время — на профаническом уровне — независимы от воли спящего. В общем, это индивидуальный космос, и пока человек спит, а не умирает, он носит скорее гротескный характер, чем зловещий.

Проявления Красоты в этом индивидуальном кос-

---

1. Имея в виду «dream state», как одно из 4-х состояний ”Души” в индуизме, из которых «waking state» (”обозревание”) и «dream state» известны из обычного опыта.

мосе зависят, таким образом, от самой личности спящего, от ее проекции в сновидения, и, как это ни странно, Красота не такой уж частый гость в мире обычных человеческих сновидений. Но некоторые особенности ее проявления тем не менее заслуживают особого внимания.

В отдельных случаях бывает необычайное проявление Красоты во сне. Нередко это связано с видением во сне какого-либо ландшафта, пейзажа, города, заката и т.д. Само пространство-сознание спящего пронизывается этим ощущением Красоты, и оно часто бывает сильнее, чем наяву, где постижение Красоты лимитировано возможностями органов восприятия, между тем как во сне между красотой объекта и сознанием нет таких преград. Поэтому по интенсивности своей, по глубине переживания красота сновидения может быть в принципе острее и сильнее созерцания красоты наяву. Очень часто человек потом находится под ошеломляющим впечатлением приснившейся ему красоты, которая вылилась из глубин его сознания. Иногда ощущение этой Красоты настолько сильное, что оно придает виденному во сне пейзажу, городу или другому ментальному объекту какой-то фантастический, невероятный характер. Именно термин "фантастическая Красота" подходит более всего, "фантастическая" в том смысле, что такое ощущение Красоты во сне не встречается в физическом мире и не контрастирует с ней. Известная субстанциональная однородность ментальных образов сновидения с сознанием спящего позволяет им воздействовать на более глубокие уровни

сознания и производить таким образом ошеломляющее впечатление.

Все это указывает на глубокие внутренние возможности состояния сновидений, хотя они, конечно, зависят от личности человека. По существу, состояние сновидений, как с точки зрения "реальности", так и с точки зрения духовных возможностей, ничуть не ниже "состояния бодрствования", а просто отличается от него не степенью реальности, а способом ее проявления. Преимущества же состояния сновидений зависят, однако, от степени посвящения человека, от его возможности контроля над сновидениями и способности проводить глубокие медитации во сне. Но это уже выходит за рамки рассказа об обычном состоянии сновидения...

Во всяком случае, глубинная Красота такого рода, пережитая и увиденная в сновидениях, имеет, еще раз подчеркиваю, преимущество "близости" к сознанию человека, ее неотделимости от него, в то время как Красота в физическом мире отделена от воспринимающего сознания, благодаря наличию тел, иллюзией "объективности". Вот почему Красота в сновидениях может так глубоко влиять на жизнь человека и может быть источником великих произведений искусства. Странно было бы считать, что Красота в сновидениях менее реальна, чем наяву.

Несколько иной и более любопытный характер носят "сновидения" после смерти человека. Собственно, слово "сновидение" как здесь, так даже и в случае обычных сновидений, мало подходит, так как в общем представлении слово "сновидение" имеет

значение чего-то противопоставленного реальности. Однако, наоборот, в «the bardo» (т.е. после физической смерти и до нового воплощения в других мирах) речь идет о манифестации индивидуального космоса, который не менее "реален", чем наш обычный мир, но проявление которого гораздо более решающее для последующей судьбы человека.

По сравнению с обычным сновидением, здесь все-таки существует огромная разница: одно дело развоплощенное сознание умершего человека, и другое дело — легковесные сны мирно похрапывающего спящего... Если в последнем случае речь идет чаще всего о трансформации дневного опыта человека, т.е. индивидуального сознания в узком смысле этого слова, то после смерти на свет оказываются выброшенными все пласты предшествующего внеземного опыта, все невиданные пласты метачеловеческого сознания, которые могут проявиться в узком обычном земном опыте воплощенного человека. Хотя структура «the bardo» действительно напоминает мир сновидений (в том смысле, что речь идет о мире души внутри самой себя), но и содержание, и интенсивность этих состояний совершенно различны, да и сама "душа" в них уже различна тоже.

Понятно, что интенсивность «the bardo» гораздо более сильная, чем обычных сновидений. Все тут поляризуется, приобретает значительность и фатальность, и сами проявления отражают духовный космос, в той мере, в какой его отражает данная человеческая душа. "Боль" становится "адом". радость — "раем".

Отсюда ясно, что Красота в «the bardo», если уж она проявляется, носит неимоверно более потрясающий характер, чем на земле, при жизни, будь то в состоянии бодрствования, будь то в сновидениях спящего. И другой важнейший момент — все, что происходит тогда в сознании умершего человека, имеет определяющее значение для его судьбы (и в этом тоже отличие от обычных сновидений)... Здесь уже Красота может оказаться в полном смысле этого слова судьбоносной, и ее манифестация может определить последующую жизнь человека и его возможность входа в высшие миры.

Важно, однако, отметить, что Красота в «the bardo» (как и в обычных сновидениях) все еще целиком относится к сфере индивидуального сознания, к миру форм, хотя и уже ментальных. Это, конечно, не чисто трансцендентная Красота, о которой я писал в начале, хотя познание ее, т.е. реализация Абсолюта, возможно для человека и при жизни, и после смерти. Но, говоря о Красоте в «the bardo», я имел в виду, конечно, только присущую этому состоянию Красоту. И все-таки Красота там, в «the bardo», может для подготовленного сознания проявляться более духовным образом. Она более явственно обнаруживается тут как идея Красоты, а не только как красота форм и предметов. Но это, конечно, не Красота в Абсолюте, где она неразделима от Чистого Сознания и Бытия и есть само невыразимое Блаженство. Красота в «the bardo» еще, естественно, отделена от полноты божественного бытия. Поэтому так часто при всей своей выраженности Она может порождать в душе

умершего (или спящего) тоску, неудовлетворенность, стремление к чему-то недостижимому. Иными словами — ее блаженство здесь половинчато, неустойчиво и даже обманчиво, как и многое в «the bardo». Однако надо знать, что в этом состоянии Красота воистину может проявляться совершенно невиданным образом.

Голубизна пространства и растворение в нем, мираж в весеннем поле, ослепительный свет, торжество внутренних звуков, — вся эта символика мира мертвых лишь бледно отражает реальность.

Но, разумеется, Красота там проявляется наряду со всеми ужасающе-негативными моментами, присутствующими «the bardo» В той же интенсивности. Увы, это — не рай, и тем более не Божественная Трансцендентная Красота.

Мы обзрели, таким образом, насколько возможно в такой статье, Красоту в разных мирах и судьбах. Но многое осталось неотмеченным: манифестация Красоты в нечеловеческих сферах промежуточного мира, например. Но здесь уж действительно легче "воспринять" Абсолют, чем океан его проявлений в немислимых для человеческого сознания сочетаниях и условиях...

1981г. Итака.

*Е.Шифферс*

## ПЛАН БУДУЩЕЙ МОНОГРАФИИ \*

### 1. Следы азиатских подошв <sup>1</sup>

В изображении Великого Символа азиатские подошвы вывернуты в экзотической позиции сидящего Будды. Не стоит забывать, что эта странная и явно неудобная для европейца поза есть абрис способа захоронения. Поскольку же налицо всегда и какой-то "престол", то и позиция жертвы. Великий Символ молча говорит: нужно жертвенно возложить чистую форму человечества (Ади-Будда) на престол Великой Матери, и Она, осеменная плодом жертвы, родит теперь уже Пробужденного от иллюзии существований в секторах печального колеса. На фотографиях пока "единственного поэта" мы не видим азиатских подошв, но только бесконечно вытягивающую шею на прямом позвоночнике и птичий клюв, проклевывающий небеса, — Осип Мандельштам всегда знал, что лежит в ы т я н у в ш и с ь в гробу, — хотя многим казалось, что он сидит, говорит и ходит. Манифестируется необычная точка зрения: азиатские подошвы есть стопы мертвого, который внутри себя

---

\* Немецкий текст: каталог Э.Штейнберга, Bielefeld, 1983.

”ветхого” должен свободно и ответственно избрать благобытие и в этом великом творчестве сложить ”дом духовный” из элементарных частиц-стихий, на которые расплылось ”тело” в акте Великой Жертвы, — и н а я , нежели средне-европейская, по которой ”я — уже живу”, резво бегаю, а когда-то, неизвестно когда и как-то случайно, и всегда кто-то ”другой”, споткнется, отпрыгается, ”протянет ноги”. Средний европеец уверен, что сладостно и упоенно живет, ”уже” живет, а потом как-то случайно умрет. притом умрет-то всегда ”другой”.

Немец же Макс Шелер знал, что память о смерти вытесняется из ясной сферы сознания на периферию в суете дел. Но ведь философы только тем и занимались, что упражнялись в смерти,<sup>2</sup> стало быть средний европеец действительно перестал любить мудрость и бросился наперегонки за чудесами индустриального общества. Азиаты по-прежнему хмуро знают, что мертвые стопы не могут участвовать в забеге, что надо еще суметь р о д и т ь с я , сложив ноги в жертвенную позицию, а лучшие из них понимают и то, что подошвы подлинно нужны лишь для того, чтобы прибить их к перекладине: ведь если Один умер за всех, то и все умерли.

## 2. Единственный поэт

Когда на пребывающего во гробе Осипа Мандельштама набросились слова, он е д и н с т в е н н ы м образом опознал их не как ”представления”, но как ”органы” некоего будущего тела; слова, настигшие его, он узнавал как возможное ”сердце”, ”печень”,

”глаз” и т.д., и тихо и сосредоточенно начал ткать внутри себя ”ветхого” т е л о п о э т а, — поэзия зачала п о э т а и выносила нашего легкого жокея, нашего светлого Давида, метнувшего свой ”камень” в Голиафа, и тот рассыпался в прах. Рябой деспот стал звонить Пастернаку: ”он — мастер, мастер?”, ибо азиаты говорят о ”мастере” как о ”мастере медитации”,<sup>3</sup> — мысль, отлитая в огне шаманского волхования,<sup>4</sup> п о р а ж а е т сильнее нейтронного облучения, разрушая ”тонкое тело”. Мандельштам называл интуиции Гумилева, Ахматовой и свои ”органической поэтикой”: слова, ритмы, рифмы, строки — все это постигалось как органы будущего нового поэтического тела, — поэтому мы и называем Осипа Мандельштама ”единственным поэтом”, хотя и до него, и после него были знаменательные предчувствия.

### 3. Органическая живопись

Не очень пока ясно, сумеет ли Эдуард Штейнберг стать ”единственным художником” в том смысле, в каком Осип Мандельштам стал ”единственным поэтом”, — ”посмотрим, как будет умирать”, — как сказали бы афонские монахи, но то, что мы имеем дело с о р г а н и ч е с к о й ж и в о п и с ь ю, кажется бесспорным. На квадратном полотне во Свете струятся элементарные частицы стихий, которые и греки, и янтра-йога обозначают геометрическими символами. Пронизанные Световыми вибрациями элементарные частицы земли, огня, воздуха, воды и эфира ткут некое н о в о е тело, некую фигуру, — если

Штейнберг придет к "фигуративной" живописи, он станет писать иконы, ибо "лики" и уже неотменяемые "ризы-тела" имеют лишь святые, подлинно и неизменно ж и в ы е, которых средний европеец, конечно, не признает, потому что он "подлинно жив", а святые — это понятия из области до-индустриальных суеверий. Пока же "землемерные" формы, застигшие Штейнберга (существо, не принимающее участие в массовом забеге из-за все той же неурядицы с азиатскими подошвами), строят "дом", "башню", напоминая детям старые песни о городах, слагающихся из камней самими звуками неземных композиций.

#### **4. По ту сторону "черного квадрата"**

Казимир Малевич уже прикоснулся к прозрениям о выжженной земле или "черном квадрате", отказавшись от фигуративности, ибо элемент "земля", из которого создан библейский ветхий человек, во всех культурах символизируется квадратом. Это постижение записано где-то в звездной галлограмме, и Штейнберг в транс-поиске, конечно же, прикоснулся к этой записи, ибо искал на подобных глубинах (глазами на выставке он увидел "черный квадрат" лишь в конце 1981 года). В дальнейшем Малевич стал создавать супрематические миры, крестьян с черными масками и парадигмы друзей для перевоплощения на супрематические поселения; Штейнберг же пошел в другую сторону, пребывая в трагизме с в о б о д ы. Быть может, это случилось потому, что время Штейнберга более чутко к своеобразию р у с с к о й (си-

бирской, сказал бы Шпенглер) рецензии на Завет Царя-Слуги.

### **5. Немного "всегда опасной" историософии**

Римско-византийская рецензия на Завет Царя Иисуса (а сама эта рецензия, переплавленная с римско-греческой языческой культурой, стала дрожжами европейской культуры) исходит из радикальной предпосылки "умерших первосвидетелей", которые каким-то образом, с той или иной мерой полноты, передали "нечто" своим преемникам — е п и с к о п а м . Отрицается делящаяся "золотая цепь" (св. Симеон Новый Богослов) святых на земле. И (внимание) не постигается п р е б ы в а н и е п е р в о с в и д е т е л е й в ликах св. Марии, и "по смерти живой"<sup>5</sup> и св. Иоанна Богослова, пребывающего в каком-то таинственном экстатическом состоянии<sup>6</sup> до прихода Царя. Русская рецензия Завета исходит из приятия этой фундаментальной предпосылки. Св. Мария по Успении не оставила землян, Иоанн где-то пребывает. Здесь очень интересен венчающий опыт "припоминания в творчестве", свершенный Вяч. Ивановым в его предсмертной ритмической прозе.<sup>7</sup>

### **6. Богословское оправдание творчества**

Но если св. Мария, неотъемлемая от человечества, первая исповедовавшая Младенца Царем и Богом, и по смерти жива, то н е д в о й с т в е н н ы е<sup>8</sup> сознание и воля человека постоянно облучаются Божественным Светом и Е е п а м я т ь ю : все умерли, ибо Мой Мальчик Царь жутко умер за всех. Если Свет по-

стоянно чрез Нее при е м л е т с я преобразуемым умом и волей, то есть если "дары спасения" всегда е с т ь (св. Максим Исповедник), то актуализировать их, то есть, выткать себе "ризу-в-царство" можно и уловлением ритма звуков-слов, и уловлением ритма цвето-форм. Творчество может стать преобразуемой молитвой → каждая мыслеформа на вибрационной глубине свободно и ответственно участвует с Творцом в творчестве "себя" и "вселенной", Нового Града, из светозарного гроба и ада, воссоздавая праздник встречи Царя.

Если самобытно-эмбриональная русская культура созреет, то она, по-видимому, будет иметь краеугольным камнем своего здания русскую рецензию на Новый Завет и азиатское (шаманско-сибирское) колдовское отношение к творчеству, как именно б ы т и й н о м у а к т у, но не психологическому, социологическому, пропагандистскому или эпатажному.

## **7. Заключение о гениальности**

Гений, по-видимому, есть существо, смертно лишенное интересов к деяниям по охвату наличного мира просто потому, что он, действительно, как-то сразу "протянул ноги". Он слушает и записывает послание к нему, мертвому, данное в произведении-организме. Если он опознает это послание как "генетический код", как "организм", он может организовать из себя, вытянувшегося подошвами к Кресту, п о э т а или х у д о ж н и к а, музыканта или философа. Во всяком случае, он будет вмещать произведение, как письмо-дар е м у л и ч н о. Думаю, что слава

мертвецу не очень нужна, думаю, что ему нужны "грошики" на малые нужды, и если и хочет он выставить послание на всеобщее обозрение, то не из-за тщеславия, а из-за смутного ощущения, что, быть может, "дар" пригодится кому-нибудь еще, а? Посмотрим, как будет умирать, как говорят афонские монахи, ибо смерть входит в художественное произведение, как говорил Осип Эмильевич Мандельштам. Обмануть здесь можно только самого себя, разменяв дар на суету сует.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- 1). Ср., "Конец петровской Руси близок... и слава Богу. Ей надо воздвигнуть рукотворный памятник и еще скорее отойти от него, отрясая романо-германский прах с наших азиатских подошв!" К. Леонтьев, "Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения".
- 2). Ср. у Платона и, особенно, в "Тибетской книге смерти".
- 3). Ср., А. Пятигорский, "Философия доктора Живаго".
- 4). Ср., "Слово кудесника, рожденное в восторге, несет в себе, возносит с собою отторженный кусок его воления. И потому слово кудесника само по себе есть новое творение мощное, дробящее скалы, вверзающее смоковницу в море идвигающее горою, низводящее луну на землю, останавливающее облака, меняющее все человеческие отношения, все могущее". П. А. Флоренский, "Общечеловеческие корни идеализма".
- 5). Ср. песнопения двенадцатого праздника Успе-

ния Божией Матери; иконография чина Оранта и Одигитрия.

6). Ин., 21, 26.

7). Вяч. Иванов, Собр. соч., Т. I. "Введение" О. Дешарт и повесть о Светомире.

8). "Недвойственность (advaita) – основная категория буддийской йоги, характеризующая просветленное сознание. Может быть соотнесена с догматическим термином "единосущие".



## 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.

*К 100-летию со дня рождения Николая Гумилева*

*Евгений Вагин*

## ПОЭТИЧЕСКАЯ СУДЬБА И МИРОПЕРЕЖИВАНИЕ Н.ГУМИЛЕВА \*

Н.Гумилев – явление новое и во многом неожиданное на привычном нам фоне русской литературы.

В большинстве своих даже самых прославленных творений наша литература – безрадостна и невесела, если не сказать – уныла. ”Этот стон у нас песней зовется” – сказал Некрасов о пении бурлаков. Так и русские писатели, почти все без исключения, *стонут* в своих произведениях. Не столько радуются жизни и миру, сколько – проклинают, обличают, жалуются и тоскуют... Русская проза прошлого века – это бесконечная галерея ”мертвых душ”, ”униженных и оскорбленных”, ”лишних людей”, терзающих себя и читателей вопросами: ”кто виноват?”, ”что делать?”...

---

\* Слово, сказанное в ”Национальном центре русского языка и литературы” в Риме, 19 апреля 1986г.

”Солнцем русской поэзии ” справедливо называли Пушкина: его всеобъемлющий гений действительно можно назвать солнечным. Но вот закатилось солнце, и небосвод российской словесности на многие десятилетия покрылся свинцовой тяжести облаками. Писал В.Розанов: ”Мы как-то прятались от света солнечного, точно стыдясь за себя”. Едва ли не единственным исключением на этом безнадежно сером фоне было явление К.Леонтьева — в прозе которого видим необычное для русской литературы чисто языческое упоение красотой...

Литература русского модернизма стала острой реакцией на эту обязательную ”гражданскую” унылость: то были поиски новых ощущений и новой тональности; прежде всего — в поэзии. Всем своим культурным стилем литература начала века отличается от предшествовавшей. Однако уже изначально она оказалась зараженной тонкими ядами декаданса, и эта отравленность с каждым годом становилась все очевиднее. Н.Бердяев, один из самых известных деятелей той эпохи, указал на ущербность своих современников: он писал (в ”Русской идее”) об ”элементах упадочности в настроениях культурного слоя” — в частности, в поэзии русских символистов. Призывы К.Бальмонта — ”Будем как солнце!” — были всего лишь бледными литературными рефлексамии. Это и вызвало, в конце концов, *бунт* со стороны нового литературного поколения: бунт акмеистов.

Но акмеизм — это, прежде всего, Николай Гумилев. И, после него, Осип Мандельштам, Анна Ахматова. ”Три поэта — Гумилев, Ахматова, Мандельштам

— до последнего дня называли себя акмеистами” — свидетельствует в своих мемуарах Н.Я.Мандельштам; и к этому свидетельству надо прислушаться.

Николай Гумилев, Осип Мандельштам, Анна Ахматова — в трагических судьбах этих трех выдающихся поэтов России XX века отразились не только сложные переплетения представляемого ими литературного направления — акмеизма — но и сама живая действительность нескольких решающих для страны десятилетий: 20-е, 30-е, 40-е годы. При этом своими корнями они уходят в пред-революционную русскую культуру, Серебряный век — который каждый из них достойно представляет своими первыми поэтическими сборниками.

Уже в одной из самых ранних критических статей Н.Гумилев изложил свой взгляд на искусство, которому останется верен до конца. ”Искусство является отражением жизни страны, суммой ее достижений и прозрений, но не этических, а эстетических. Оно отвечает на вопрос не — как жить хорошо, а как жить — ”прекрасно” — так писал он в 1908 году из Парижа в статье, опубликованной журналом В.Брюсова ”Весы”. ”Два пути”, которые возникают при этом перед искусством, Н.Гумилев обозначает как *декаданс* и *ренессанс*.

Первый из них — ”более легкий и эффективный”; это — ”стремление к утонченности и переживаниям новым во что бы то ни стало”. Сам Гумилев отдал дань этому пути в ранних поэтических сборниках: ”Путь конкистадоров” (СПб., 1905) и ”Романтические цветы” (Париж, 1908).. Пройдя школу подража-

ния В. Брюсову и Вяч. Иванову, поэт убедился, что "достижения художников этого разряда не двигают вперед наше художественное сознание".

Второй путь для нового искусства — "ренессанс": по нему идут, согласно Гумилеву, "новаторы"; "идут к будущему, имея за собой весь искус старины". "Как Микула Селянинович, близки они к духу земли; как Вольга Святославич, живут стремлением к далеким и сказочным странам". Уместно вспомнит, что в другой статье того же периода Н. Гумилев называет "былину о Вольге" — "самым величественным произведением русского духа".

Говоря далее о "новаторах" "ренессанса", он утверждал: "Их можно отличить от декадентов уже тем, что их творчество богато приемами, разнообразно по темам, является микрокосмом и органическим целым, способным производить живое потомство".

Цитируемая статья посвящена художникам, живописцам, к которым Гумилев всегда был предельно внимателен. Особо выделяет он среди них Николая Рериха; у него находит "непочатые области духа, которые суждено разрабатывать нашему поколению". Не первый раз Гумилев дает исключительно высокую оценку этому художнику, к которому чувствует глубокую внутреннюю близость. "Рерих — вот высшая степень современного русского искусства. Он глубоко национален, именно национален, а не народен...".

На этом различии между *национальным и народным* надо остановиться: оно имеет для Н. Гумилева

принципиальный смысл. Его не удовлетворяет "народность", как чисто этнографический элемент в поэзии, как имитация фольклорных мотивов без интимного проникновения в самый дух народного творчества (здесь — причина его последующего расхождения с С.Городецким). Безусловно, Гумилеву эти мотивы дороги и близки (это видно по отзывам о поэзии Н.Клюева), но он стремится в глубину. При этом культурный горизонт его — очень широк; он живет порывом к дальним землям; его дух искушается новыми приемами, почерпнутого из пестрого многообразия иных культур — иных в пространстве и времени. Все это богатство пестрых переживаний, впечатления дальних странствий — а уже в 1901 году он совершил свое первое путешествие в Африку — отражаются эстетически в его душе, которая органически близка "духу земли", его родной земли. Ведомый "Музой Дальних Странствий", Гумилев ищет корни национальной русской культуры, которую вполне сознательно не хочет ограничивать узким репертуаром этнографических мотивов.

Вот что писал тогда Н.Гумилев о Н.Рерихе, подчеркивая национальный характер его искусства: "Не принимая современную Россию за нечто самоценное, законченное, он обращается к тому времени, когда она еще создавалась, ищет влияний скандинавских, византийских и индийских; но всех — преображенных в русской душе".

Нельзя не заметить, что в этом суммарном описании содержания ранних полотен Г.Рериха — "влияний", "преображенных в русской душе" — перечис-

ляются темы лирики и драматургии самого Гумилева, "преображенные" его поэтическим гением.

Скандинавские, северные мотивы принадлежат к числу его излюбленных. Уже в "Пути конквистадоров" звучат "мотивы Грига". Значительны также стихотворения сборника "Костер", "Как на Северном море" и "Швеция" – в этом последнем усматривается даже "ответ" на блоковских "Скифов". Конечно нельзя забыть драматическую поэму "Гондла" – на исландско-ирландский сюжет.

Византия всегда привлекала пристальное внимание Гумилева: "Ведь через Византию мы, русские, наследуем красоту Эллады, как французы наследуют ее через Рим" – писал он в одной из рецензий. Н.Гумилев проводит различие между Византией и "византийской идеей" – что имеет свое значение, и в чем можно усмотреть влияние К.Леонтьева. Безусловно, самым значительным произведением его на византийскую тему является трагедия "Отравленная туника" (1917-18 гг.). Как бы ни стремились ученые педанты преуменьшить объем исторических знаний поэта, несомненно, что он сумел передать с исключительной силой самый дух Византии эпохи Юстиниана. Часты византийские реминисценции в его поэзии.

Что касается Индии, и она с неменьшей силой приковывала к себе поэтическое воображение Гумилева. Достаточно вспомнить памятные строки из "Заблудившегося трамвая" – этого поразительного сюрреалистического синтеза прошлой культурной эпохи, убийственной современности и трагических предчувствий близкого будущего:

Видишь вокзал, на котором можно  
В Индию Духа купить билет?..

Молодой Гумилев вспоминал "Афанасия Никитина, Божьего человека, когда, опираясь на посох, он шел по бесконечным степям к далекому и чудесному царству Индийскому". Образы Индии постоянно присутствуют в поэтическом сознании Гумилева: упоминание о Нале и Дамаянти в "Пятистопных ямбах", разговор об Индии в неоконченной поэме "Два сна". В парижских стихах 1917-го года, обращенных к художникам Н.Гончаровой и М.Ларионову, Н.Гумилев сопрягает вместе имена Индии и Византии.

Известно, что художественные и духовные поиски в дальнейшем окончательно "увели" Н.Рериха в Индию, в Гималаи. Н.Гумилев, отдавший часть своей души "Индии Духа" (можно упомянуть еще написанную им в соавторстве с известным востоковедом акад. С.Ф.Ольденбургом пьесу "Жизнь Будды") открыл для "разработки" грядущим русским поколениям иные "области духа"...

Во всяком случае, указанная тематическая близость в творчестве Н.Рериха и Н.Гумилева, за которой стоит определенное духовное родство, представляется исключительно актуальной. Остается пожалеть, что на родине этих двух замечательных мастеров кисти и слова один уже получил полные права гражданства, тогда как другой остается по сей день "нереабилитированным"...

Вышеназванные, общие с Н.Рерихом, столь разно-

образно-богатые исторические "влияния" были для Н.Гумилева одновременно и поисками "корней" и — что, быть может, еще важнее — завоеванием для русской поэзии нового культурного пространства. Крайне несерьезно изображать Гумилева поэтом-империалистом на службе внешнеполитической экспансии — стереотип, к сожалению, сохраняющийся кое-где до сих пор. Поэт очень рано отказался от картонных лат "конквистадора" — да и это было лишь позой. Его "завоевательность" лежит исключительно в плане литературном, культурном. Крупнейшей "победой" его в этом смысле — было открытие африканского материка, ставшее и наиболее ярким приложением поэтических принципов акмеизма (сборник "Шатер").

Я уже упомянул выше два первых поэтических сборника Н.Гумилева — назову и остальные. Сборником (третьим по счету), в котором уже вполне определилось поэтическое лицо Н.Гумилева, были "Жемчуга" (СПб., 1910). В нем безошибочно распознается неповторимая *интонация* Гумилева, которая, однако, разнообразно варьируется в инструментовке.

Это — евангельски-чистый "Христос" (заставляющий вспомнить о провозглашенном акмеистами принципе целомудренности):

Он идет путем жемчужным  
По садам береговым,  
Люди заняты ненужным,  
Люди заняты земным...

Это — и щемящая грусть (предвестие будущих

духовных прозрений) "Путешествия в Китай":

Воздух над нами чист и звонок,  
В житницу вол отвез зерно,  
Отданный повару пал ягненок,  
В медных ковшах играет вино.

Что же тоска нам сердце гложет,  
Что мы пытаем бытие?  
Лучшая девушка дать не может  
Больше того, что есть у нее...

Это, наконец, хрестоматийно-известные, кипящие молодым энтузиазмом "Капитаны" — извечный гимн первопроходцам, пионерам, первым во всем.

На полярных морях и на южных,  
По изгибам зеленых зыбей,  
Меж базальтовых скал и жемчужин  
Шелестят паруса кораблей.

Быстрокрылых ведут капитаны,  
Открыватели новых земель,  
Для кого не страшны ураганы,  
Кто изведаль мальстремы и мель,

Чья не пылью затерянных хартий, —  
Солью моря пропитана грудь,  
Кто иглой на разорванной карте  
Отмечает свой дерзостный путь...

"Окрыленный успехом "Жемчугов" и широким признанием критики — писал Г.П.Струве, один из

немногих серьезных исследователей творчества Гумилева — Гумилев в 1911 году создает свой Цех Поэтов, в лоне которого несколько позже родилось новое течение в поэзии, названное акмеизмом”.

Следующий сборник Н.Гумилева, 1912-го года — ”Чужое небо”. Даже если официальное провозглашение акмеизма как такового еще не состоялось к этому времени — многие критики считают ”Чужое небо” ”вершиной гумилевского акмеизма”. Достаточно назвать из произведений этого сборника ”Туркестанских генералов”, восхитивших А.Блока, и поэму ”Открытие Америки”, развивающую героический пафос ”Капитанов”.

В каждой луже запах океана,  
В каждом камне веянье пустынь.

В этой аудитории особого упоминания заслуживает пятый сборник Н.Гумилева — ”Колчан” (М.-Пгр., 1916), в котором многообразно отразились итальянские впечатления поэта, результат путешествия по городам Италии в 1912 году. ”Венеция”, ”Рим”, ”Пиза”, ”Неаполь”, ослепительная ”Болонья”:

Нет воды, вкуснее, чем в Романье,  
Нет прекрасней женщин, чем в Болонье,  
В лунной мгле разносятся признанья,  
От цветов струится благовонье...

Но ”Колчан” знаменует и полную духовную зрелость поэта — не только совершенство его поэтической техники. Есть нечто загадочное в том, что у Бло-

ка Италия вызвала целый ряд кощунственных, святотатственных стихотворений, – тогда как Н.Гумилев именно здесь, под воздействием фресок Беато Анжелико, формулирует свое жизненное кредо:

Есть Бог, есть мир, они живут вовек,  
А жизнь людей мгновенна и убога,  
Но все в себе вмещает человек,  
Который любит мир и верит в Бога.

И это – не минутное настроение, не случайное, преходящее озарение. В состав сборника входит замечательная поэма "Пятистопные ямбы", в которой это духовное состояние мотивируется биографически. Дальние странствия (Гумилев совершил три путешествия в Африку), тщетные поиски идеала, мучительное расставание с любимой женщиной (А.Ахматова) и "песнь судьбы", услышанная в немолчном зове боевой трубы" (поэт добровольцем, имея "белый билет" на руках, отправляется на фронт в самом начале Первой мировой войны) ...

...И счастьем душа обожжена  
С тех самых пор; веселием полна  
И ясностью, и мудростью, о Боге  
Со звездами беседует она,  
Глас Бога слышит в воинской тревоге  
И Божьими зовет свои дороги.

Более того, поэма завершается мечтой о белокаменном монастыре на пустынном острове... Мечта, снова властно напоминающая судьбу К.Леонтьева...

Но пора, наконец, остановиться на объяснении того, что же представлял собою *акмеизм* — как поэтическое направление и как особое миропереживание.

Авторитетный знаток — Н.Я.Мандельштам — пишет в своих замечательных мемуарах: "По моему глубокому убеждению, акмеизм был не чисто литературным, а главным образом, мировоззренческим объединением".

Это прямо перекликается с ценнейшим свидетельством Осипа Мандельштама — в его акмеистическом манифесте (опубликованном уже после смерти Гумилева): "Акмеизм не только литературное, но и общественное явление в русской истории. С ним вместе в русской поэзии возродилась нравственная сила". О.Мандельштам писал: "Общественный пафос русской поэзии до сих пор поднимался только до гражданина; но есть более высокое начало, чем "гражданин", — понятие "мужа". И он продолжал: "Идеал совершенной мужественности подготовлен стилем и практическими требованиями нашей эпохи. Все стало тяжелее и громаднее, потому и человек должен стать тверже, так как человек должен быть тверже всего на земле и относиться к ней, как алмаз к стеклу..."

Читая эти строки, трудно отделаться от ощущения, что в них говорится — о Николае Степановиче Гумилеве...

Надо сказать, что Н.Гумилев совершенно "выпадает" из русской интеллигенции; его высокий (и — надо добавить — *практический*, жизненный) идеализм

не имеет ничего общего с традиционной интеллигентской "гражданственностью": этой вечной игрой в оппозицию, с неизбежной демагогией и стадными инстинктами, жестоко высмеянными еще Достоевским. Полное отсутствие стадного инстинкта — столь характерного для российского интеллигента — "оппозиционера" — и отмечает ярче всего личность Гумилева, его поэзию. Его часто обвиняют в индивидуализме, — но это неправда: у него нет ничего от того дешевого нищестанства, который был в моде в начале века. Повышенное чувство личности, *персонализм* Гумилева — это не болезненный, эгоистический индивидуализм само-утверждения за счет других. У Гумилева не только нет расизма в его африканских стихах, но ему органически чуждо вообще какое-либо унижение достоинства другого человека по признаку происхождения, цвета кожи, религии. Любопытно сравнить в этом отношении его "африканскую поэму" "Мик" с "Кимом" Р.Киплинга, с которым Гумилева сближают совершенно произвольно. Сам поэт нашел для своих убеждений прекрасную формулу: "Славянское ощущение равенства всех людей и византийское сознание иерархичности при мысли о Боге".

"Мысль о Боге" — постоянная и естественная — заметно выделяет Гумилева и его поэзию. Свидетельствует Н.Я.Мандельштам: "Три акмеиста начисто отказались от какого бы то ни было пересмотра христианства. Христианство Гумилева и Ахматовой было традиционным и церковным, у Мандельштама оно лежало в основе миропонимания, но носило,

скорее, философский, чем бытовой характер”.

А вот что писал сам Н.Гумилев за год до своей трагической кончины: ”Руководство в перерождении человека в высший тип принадлежит религии и поэзии. Религия обращается к коллективу... Поэзия всегда обращается к личности”. А в стихах автобиографической ”Памяти” он так изложил свое *поэтическое кредо*:

Я – угрюмый и упрямый зодчий  
Храма, восстающего во мгле,  
Я возревновал о славе Отчей,  
Как на небесах, и на земле.

Сердце будет пламенем палимо  
Вплоть до дня, когда взойдут, ясны,  
Стены Нового Иерусалима  
На полях моей родной страны.

”Мужественно твердый и ясный взгляд на жизнь” – так определил Н.Гумилев сущность акмеизма, поэтического направления и нового видения мира, где ”этика становится эстетикой”, где главное требование, предъявляемое поэту, творцу прекрасного: целомудренное отношение к вещам и явлениям этого мира.

Этот критерий целомудренного приближения к предмету поэтического изображения (напомню еще раз восхищение поэта фресками Беато Анжелико и иконами преп. Андрея Рублева) отражен в программном требовании Гумилева-акмеиста: ”Благоговей-

ное отношение к лучшему богатству поэтов — родному языку”. Он мечтал о времени, когда поэты ”станут взвешивать каждое свое слово с той же тщательностью, как и творцы культовых песнопений”.

Главное в акмеизме, как поэтическом направлении, — подчеркивал Гумилев — развитие ”образидеи”, через посредство *слова*, взятого ”во всем его объеме, и в музыкальном, и в живописном, и в идейном”. ”Вернуть слову ту крепость и свежесть, которая утеряна им от долгого употребления” — вот чего добивался Гумилев и сам в своей поэзии, и чего требовал он от учеников. Чтобы тем самым передать в слове ”вечно девственную свежесть мира”, самоценность каждого явления жизни и его ”материальную прелесть”, красоту явлений жизни, ”живущих во времени, а не только в вечности или мгновении” (последние слова — отзыв Гумилева о стихах Мандельштама, но они могут быть отнесены и к его собственной поэзии).

Самый суровый приговор Гумилева-критика посредственному стихоплету: ”серость слов”. Высшая похвала: ”Слова... приобретают неожиданность и телесность” (отзыв о поэзии Ш.Бодлера). Эта ”неожиданность” и ”телесность” — в стихах самого Гумилева. Например:

В красной рубашке, с лицом как вымя  
Голову срезал палач и мне,  
Она лежала вместе с другими  
Здесь, в ящике скользком, на самом дне...

Маятник, старательный и грубый,

Времени непризнанный жених,  
Заговорщицам секундам рубит  
Головы хорошенькие их...

О.Мандельштам назвал акмеизм "органической школой русской лирики", подчеркивая присущую поэтам-акмеистам "любовь к организму и организации". О том же говорил и Н.Гумилев: "Стихотворение — это живой организм". "Надо, чтобы стихотворение жило... жизнью полной и могучей" — указывал он в статье, озаглавленной "Жизнь стиха".

А вот общее определение Гумилевым поэзии: "Поэзия для человека — один из способов выражения своей личности, и проявляется при посредстве слова, единственного орудия, удовлетворяющего ее потребностям". В этой же статье, опубликованной уже после смерти Гумилева и, видимо, написанной в последний год жизни, находим знаменательные слова: "Поэзия и религия — две стороны одной и той же монеты. И та, и другая требуют от человека духовной работы".

В целом можно сказать, что по своим программным установкам русский акмеизм представлял собой — *новый реализм* (что и отметил в свое время В.М.Жирмунский), как реакцию на туманы и абстракции символизма. Но это был реализм без позитивистской, материалистической подкладки и без социальной демагогии. Поэты-акмеисты, и Н.Гумилев в первую очередь, закладывали основы духовно-трезвого, активного и творческого отношения к жизни, которое стремились передать через посредство заново осмысленного *слова*.

”Чтобы выразить себя в слове, — говорил Н.Гумилев — поэт в минуты творчества должен быть обладателем какого-нибудь ощущения, до него неосознанного и ценного. Это рождает в нем чувство катастрофичности...” Сознанию предельной ответственности за то, что торжественно высказывается — ”соответствует чувство победности, сознание того, что творишь совершенные сочетания слов, подобные тем, которые воскрешали мертвых, разрушали стены”.

Поэтическое выражение этого ”акмеистического” убеждения — известное стихотворение Гумилева ”Слово” из последнего его сборника:

В оный день, когда над миром новым  
Бог склонял лицо свое, тогда  
Солнце останавливали словом,  
Словом разрушали города...

Но забыли мы, что осиянно  
Только слово среди земных тревог,  
И в Евангелии от Иоанна  
Сказано, что Слово — это Бог.

Мы ему поставили пределом  
Скудные пределы естества,  
И, как пчелы в улье опустелом,  
Дурно пахнут мертвые слова.

Следует обратить особое внимание на то, что Гумилев назвал ”чувством катастрофичности”. Предощущение этого можно было заметить уже в цити-

рованном выше "Путешествии в Китай". Но в "тоске" поэта тех лет есть еще привкус здорового опьянения: красотой, юностью, свежестью. Такая "тоска" — своего рода ностальгия по неизбежно уходящей молодости, ощущение "тяжести" неизбежных "вопросов", приходящих на смену живому, спонтанному, целостному восприятию и переживанию бытия. Такая тоска лишь усугубляется красотой окружающего мира, обостряет ощущение — почти физическое — этой пронзительной красоты. Но приливы тоски сменяются взрывами энтузиазма, не оставляющими для нее места, сметаются восторгом и ликованием.

С годами приходит нечто иное: ощущение более сильное и тревожное — особенно, если сердце поэта бьется в унисон его времени. В конце своей жизни А.Ахматова сказала о Н.Гумилеве: "Его еще никто не прочел. Помешались на детских "Капитанах" и дальше ни шагу. А он был — провидец..."

Здесь, по-видимому, и имелось в виду метафизическое ощущение "катастрофичности", созревавшее у Гумилева одновременно с ростом поэтического мастерства. Оно находит выражение в предчувствиях, которые все чаще встречаются у поэта ("Я и вы", "Рабочий"), в доминировании определенных тем и образов. Многозначительна и предельно глубока символика *огня* в двух последних сборниках Гумилева: "Костер" (СПб., 1918) и "Огненный столп" (1921). *Огня и света.*

Земля, к чему шутить со мною:  
Одежды нищенские сбрось

И стань, как ты и есть, звездою,  
Огнем пронизанной насквозь! —  
воскликает Гумилев в стихотворении "Природа" (ср.  
"Канцону третью"). И в "Заблудившемся трамвае":

Понял теперь я: наша свобода  
Только оттуда бьющий свет,  
Люди и тени стоят у входа  
В зоологический сад планет.

И, наконец, совершенно "провидческая" катастрофичность — в поэме "Звездный ужас", которую имела в виду А.Ахматова, и которой завершается вышедший вскоре после смерти поэта сборник "Огненный столп":

Горе, горе! Страх, петля и яма  
Для того, кто на земле родился...

Конец Н.Гумилева страшен, но и прекрасен. Вот его слова-завешание, которые мы должны запомнить: "Поэт — всегда господин жизни, творящий из нее, как из драгоценного материала, свой образ и подобие. Если она оказывается страшной, мучительной или печальной, — значит, таковой он ее захотел".



## ИЗ СОВРЕМЕННОГО ГРЕЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

С исчезновением Византии православное богословие вступило в период затяжного кризиса, и произошло это не только в Греции и в Балканских поработанных странах, но и в свободной России. Из учебных программ богословских школ исчезли святые Отцы, они были вытеснены латинскими и немецкими богословами. Первые шаги к обновлению подлинного православного богословия, а тем самым и возврата православия в мировую культуру были сделаны в России, накануне революции. Сейчас это движение растет во всем мире: продолжателями традиций русской религиозной философии начала века стали француз Клеман, румын Станилое, греки Зи-зиулас и Яннарас.

Особенно трудно происходило пробуждение от вековой дремы в Балканских странах. Точки отсчета давно исчезли, и критерии были утеряны. Возник некий комплекс неполноценности и перед западным (научным) богословием и даже перед западной профанной философией. Свое православие ощущалось отсталым и неспособным ответить на вопросы вре-

мени. Этот комплекс неполноценности часто выступал и выступает еще сегодня под видом грубого, упрощенного отрицания всего чужого, даже того, что не понято.

Но было бы абсурдно, если бы всегда современное христианство боялось современного мира. В такой ситуации первой задачей является освобождение от страхов. Этой готовностью встретить вызов современной культуры среди греческих богословов выделяются два автора — известные в Европе Яннарас и Зизиулас.

Сегодня мы даем рецензии на книги этих греческих авторов.

### **”Церковное бытие” \***

Книга Зизиуласа ”Церковное бытие” начинается с фундаментальной антропологии, чтобы затем быстро перерасти в фундаментальную онтологию. Первая глава посвящена проблемам личности. Разные аспекты личности рассматриваются Зизиуласом как ипостаси одного бытия — здесь автор развивает мысль святых Отцов. Основные ипостаси человеческого бытия — ”биологическая” и ”экклезиологическая”. Ими создается полнота человеческой преходящей жизни.

В этом контексте становится важным понятие

---

\* Jean Zizioulas «L'être ecclésial», Labot et Fides, 1981, Genève

бытия Божьего как причастности. Мы не можем дать статичное определение бытия Божьего, по тому образцу, как определяется, к примеру, камень. Бог существует только через любовь. И проявляется Он через участие всех ипостасей в одном Божестве. Подобно тому, как человек есть тогда, когда он причастен любви, когда участвует в церкви.

Не будем входить в детали этого исследования, которое подробно обсуждает антропологическо-онтологическую проблематику, задерживаясь особо на параллелях, а также на различии между бытием Божиим и бытием человеческим. Свое учение Зизиулас формулирует в современных терминах, имея в виду прежде всего хайдеггерианский экзистенциализм. Но одновременно критерием для этой современной онтологии служит богословие восточных Отцов церкви, между которыми особо выделяются два систематизаторских опуса: труды святого Максима Исповедника и труды святого Григория Паламы.

Следующая глава затрагивает проблему истины. В ней Зизиулас высказывается против классических понятий истины, в основном взятых из древне-греческой философии, где истина всегда была истиной апостериорного логоса, описывающего сущность раньше данного бытия. Таким понятиям противопоставляется понятие истины как жизни и любви, это понятие истины было разработано в святоотеческом синтезе 4-го века. Нет истины мертвого предмета, истина — это сама жизнь. Христос про себя сказал, что Он — истина, а святые Отцы-каппадокийцы поставили это утверждение в центр гносеологии и онто-

логии. С тех пор ничего не могло остаться по-прежнему. Все понятия получили новое значение, все ценности были переоценены, даже и богословие претерпело существенные изменения. Христос четко поставлен в центр мировой истории, как источник всего, Которым все стало. Жить в этом сотворенном Богом мире — значит быть причастным Истине мира. Смерть же — это вечное отсутствие истины.

В таком мире человеку выделяется особая роль: он, как литург, приносит всю вселенную в жертву Богу, т.е. приводит в жизнь весь мир, включает мир в Евхаристию. Из всего этого и следует, что понятие бытия и есть евхаристическая и экклезиологическая категория.

Несколько следующих глав книги посвящено каноническим или организационным аспектам этого существенного знания. В силу своего прикладного характера, с философской точки зрения, эти главы не слишком интересны. В них постоянно присутствует скрытая, недостаточно развитая полемика против католицизма. Невольно создается впечатление, что было бы лучше, вместо множества намеков и недомолвок, иметь отдельное исследование, посвященное различию в понимании основных онтологических категорий у греческих и латинских Отцов церкви, а также в понимании Таинств, служения и т.п.

П.Р.



## ”Об отсутствии и непознаваемости Бога” \*

Кристос Яннарас — один из наиболее влиятельных греческих богословов сегодня — сумел вписать православную, апофатическую традицию в контекст современной культуры. Его книги ведут нас через Декарта, Лейбница, Ницше и Хайдеггера ”вперед к Отцам”. Яннарас вывел /вслед за русскими религиозными мыслителями 20 века/ православную мысль из ее ”вавилонского пленения”/Флоровский/, из духовной провинции, в которой она находилась долгое время, не желая реагировать на события мировой культуры, занимая лишь оборонительную позицию.

В своей книге ”Об отсутствии и непознаваемости Бога” он сравнивает апофатизм Запада и Востока. Апофатизм распространяется на Западе со времен Ансельма /+1109/ и Фомы Аквинского /+1214/. Оба говорят о познании Бога по аналогии и оба в то же время настаивают на апофатическом характере этого познания, т.к. разум не может определить до конца, что есть Бог.

Реформаторы усиливают этот апофатический момент. Для Лютера не существует непосредственного откровения Бога. ”Бог откровения — это Бог скрытый”. Разум здесь бессилен. Отрицая возможность объективного и рационального познания Бога, протестантизм абсолютизировал веру. Только вера участвует в таинстве Креста.

\* С.Yannaras «De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu». Cerf, 1971.

”Теология Креста” противопоставляет рационализации веру, но она не отказывается от отправного пункта рационализма, в ней сохраняется и даже усиливается примат субъекта. И в конечном счете, этот примат субъекта приводит к отрицанию Бога.

Анти-интеллектуальная установка Протестантизма привела к двум явлениям: пиетизму и сочинениям Эммануила Канта.

Пиетизм возник в конце 17-начале 18 веков. Интеллектуализму здесь противопоставлен непосредственный религиозный опыт. Бог постигается в религиозном ”поведении”.

Кант — продукт протестантского пиетизма. Отрицая возможность рационалистической метафизики, строя свои доказательства бытия Божия на разуме практическом, Кант впадает в моральный утилитаризм. Кант ”опрокинул” апофатику Реформы: ”Бог скрытый” был заменен обязательным Принципом категорической морали. Последующие философы немецкого идеализма только довершили эту эволюцию морализирующего атеизма.

Яннарас показывает, что ни Фихте, ни Гегель уже не были, собственно, христианскими мыслителями, уже не говорили о Боге, а подменяли Бога сознанием, самосознанием, ”я”, идеей и т.д.

Парадоксально, но факт, что человеком, наиболее близким к Богу, стал атеист Ницше. Он обнаружил истину: ”Бог умер”. Он понял, что нельзя ни благоговеть, ни упасть на колени, ни заплакать перед Богом философов, перед абстрактной вещью-в-себе. Хайдеггер писал, что Ницше разработал наиболее

”божественную” концепцию Бога, поскольку не хотел и не мог заменить Бога человеком. ”Место Бога остается пустым”. Так нигилизм Ницше стал более благочестивым, более верным, более апофатичным подходом к проблеме не-познаваемости Бога, чем все ”христианские” философии до него.

Наиболее верным учеником Ницше оказывается Хайдеггер, который разделяет бытие и сущее: ”Бытие удалено от нас более, чем любое сущее, и все же оно человеку ближе, чем любое сущее, будь то камень, животное, произведение искусства, машина, будь то Ангел или Бог. Бытие — это то, что ближе всего. И все же эта близость остается для человека самой дальней”.

Нигилизм, отказывающийся отождествлять сущее и Бога, приравнивая Бога к ничто /в самом высоком смысле слова/, становится более богословием, чем любая метафизика и любая теологизирующая мораль. Ограничивая возможности ”человеческого, слишком человеческого”, нигилизм помогает спасти божественность Бога.

Нигилизм может привести к двум позициям — к принятию отсутствия Бога или к принятию Его непознаваемости, к неверию или к христианству.

\*\*\*

Ницше и Хайдеггер на своем ”уровне” подошли к тому, о чем уже давно говорилось в апофатическом богословии святого Дионисия Ареопагита. Январас часто цитирует ”О божественных именах” Ди-

онисия Ареопагита: "Все, кто любят истину, находящуюся по ту сторону всякой истины, не могут прославить ее ни как разум или силу, ни как дух или сущность..." "Действительно, если познание сущего упирается в это сущее, то нельзя подобное же утверждать о познании, находящемся по ту сторону любого сущего и любого познания". "Сверхсущее бесконечное превосходит сущности, и сверхпознаваемое единство превосходит интеллигенции..."

Богословский апофатизм поднимается над любым метафизическим и философским познанием Бога. Православная апофатика не сводима ни к схоластическому познанию "по аналогии", ни к познанию "от причины". /Хотя эта апофатика может вобрать в себя данные способы познания и в каком-то смысле использовать их/.

Книга Крестоса Яннараса рассказывает о том, что современные поиски Бога "за Богом", разрывы и пропасти нигилизма не уводят от христианства, а, напротив, как никогда раньше приближают к древнейшей православной апофатической традиции.

Т.Г.



## ДИСКУРС ФИЛОСОФСКИЙ И ДИСКУРС РЕЛИГИОЗНЫЙ \*

Каким образом соотносятся между собой философский и религиозный дискурс? Исключает ли один дискурс существование другого или, наоборот, предполагает? В рамках христианской традиции вопрос ставился по-разному. Различными были и ответы на него. Среди наиболее известных — ответ Шестова. Шестов, прибегая к рационалистической, отмеченной педантизмом аргументации, пытается доказать, что вера не имеет ничего общего с философией, и что именно философское отношение к миру породило первородный грех.

Веками западная религиозная традиция разделяла убеждение, что философский и религиозный дискурс — это почти одно и то же. Все учение церкви было пронизано философскими категориями аристотелизма, церковь привыкла прибегать к Аристотелю, как к высшему авторитету. Казалось бы, симбиоз веры и философии навсегда сложился, и более не о чем спорить. Но есть некое "но". Этот симбиоз не затрагивает наследия большинства раннехристианских мыслителей, как будто бы те вообще не оставили следа в истории христианской мысли. Учебники истории философии, изданные в последние века, не знают, что делать с первыми пятью-шестью веками христианства. Чаще всего перескакивают весь

---

\* Guy Lardreau «Discours philosophique et discours spirituel». Seuil, Paris, 1985.

этот громадный период и потом спокойно цитируют сочинения монахов-аристотелистов средневековых университетов.

Фактическая дыра вместо декларируемой полноты гармоничных отношений — с этой ситуацией встречается французский философ Ги Лардро, когда пишет исследование "Дискурс философский и дискурс религиозный". К своей задаче Лардро подходит весьма конкретно. Подыскав подходящий пример, он совершает философскую реконструкцию работ автора недвусмысленно религиозного, одним словом, излагает мысль Филоксена Мабукского *modo philosophico*.

Философия, которая в своей самоуверенности превратилась из служанки богословия в его госпожу, как и в госпожу всей культуры вообще, впала в такую амнезию, что не только учения, но и имена самых важных писателей восточно-христианской традиции совершенно неизвестны сегодняшнему образованному читателю. Филоксен — один из таких забытых авторов 5-го века. Родился он в арамейской колонии в Персии, часть жизни провел в Палестине, был епископом в Магубу, кончил свою жизнь в ссылке из-за своих симпатий к монофизитской ереси. (Обвинение Филоксена в монофизитстве многие сегодняшние исследователи считают преувеличенным). Лардро убеждает нас в том, что выбор им Филоксена не случаен, он обусловлен не одним только любопытством или тщеславным стремлением представить публике никому не известного, ничтожного автора. На самом деле речь идет о мыслителе, который сое-

динил в себе две традиции: сирийская духовность встречается здесь с греческой философией, создавая замечательный духовный синтез 5-го века.

Реконструкция религиозной философии Филоксена совершается вокруг трех центральных тем: онтологический статус и обоюдная связь между телом и духом; что такое природа и природное; каково назначение человека в истории. И подход, и основные мотивы все время повторяются: одно и то же тело есть и тюрьма для духа, и носитель обожения, одна и та же природа есть и природа павшая, и природа божественная, а первозданный Адам живет не только воспоминанием об утерянном рае, но и возможностью достичь Царства Небесного. Каждое понятие здесь носит динамический, а не статический характер. В этой динамике речь не идет ни о простых переменах, ни о возможности возвратиться в утраченное состояние, — все, о чем здесь говорится, призвано преображаться, расти из силы в силу. Это на философском языке называется "снятием".

Показав, что мысль Филоксена может звучать и философски, Лардро радикально меняет направление своего исследования: на основе той же самой философии Филоксена он ищет разницу, а не только формальное и материальное сходство между философским и религиозным дискурсом. Не претендуя на то, что он открывает что-то совсем неизвестное, Лардро пишет: основное различие между двумя дискурсами в модусе субъективации. Здесь философскими терминами выражена идея, которую мы до сегодняшнего времени сознавали более или менее

интуитивно. При этом Лардро не выходит из рамок экзегетического подхода, он делает свои выводы, основываясь исключительно на гносеологии Филоксена.

Из концепции веры как доверия Богу, а не веры в Бога, выводится понятие о духовном человеке, который в полной простоте принимает слово Божье. Говоря другими словами, в религиозном дискурсе субъект не руководит мыслью, "не субъект мыслит мысль, а мысль мыслит субъект". Единственный способ правильно мыслить здесь — это отказ, очищение от любой своей мысли. В полное безмолвие смирившегося и настроенного на слушание интеллекта может явиться Бог и оставить печать своей мысли.

Бог есть единственный «*cogitor*» религиозного дискурса, говорит Лардро, выставляя на первый план разницу: в философском дискурсе (и это не только со времен Декарта) философский субъект есть когитор каждой отдельной мысли и всей системы в целом. Субъект философского дискурса предшествует любому дискурсу. Он конституирует собою дискурс, потому что он — когито, предвечно присутствующее как субъект. Субъект религиозного дискурса, напротив, впервые конституируется как субъект, давая в себе место абсолютно Другому, божественному. Субъект религиозного дискурса не предшествует самому дискурсу, а является его онтологическим последованием.

Разница между двумя дискурсами в способе субъективации и в онтологической позиции субъекта.

И все-таки эту разницу можно релятивизировать,

если мы спросим себя о происхождении философской субъективности, которая претендует на то, чтобы быть вечной. Но можно сказать, что эта субъективность на самом деле только творческий посредник другой мысли, той, которой она была конституирована. Даже беглый очерк любой исторически важной философии указывает на ее источники. (Платон как когитор Аристотеля, Сократ как когитор Платона, Гегель как когитор Маркса и т.д... во всем этом абсолютный субъект и вечный когитор мысли теряется в дурной бесконечности). Даже и соглашаясь с этим философски-историческим анализом источников и влияний, философия не хочет довести его до конца. И все потому, — утверждает Лардро, что тогда станет ясным, что любому философскому дискурсу предшествует дискурс религиозный. Т.е. философский дискурс может только паразитировать на религиозном. И тому, и другому дискурсу предшествовало слушание Бога.

В какое-то иное время этот самообман философии по вопросу своего происхождения не был бы столь заметным и столь важным. Но именно сегодня разъяснение ее взаимоотношений с религией более, чем необходимо. В то время, когда рухнули другие великие надежды, мы видим, что религия в неповрежденном и невинном виде возвращается вновь. Иногда, правда, возвращение происходит в самых мрачных формах — в форме религиозного фанатизма и идеологизации. (Об этом Лардро может тоже что-то сказать, потому что его духовный путь — это путь от воинствующего марксизма маоистской ориентации

через философию Анри Корбена к изучению восточных Отцов церкви и использованию их текстов в исследовании самых современных проблем политической философии). "Размышлять о религии мне представляется сегодня насущным и необходимым. Это одна из самых важных задач мысли, возможно, что это шанс для того, чтобы философская мысль могла выжить" — пишет он.

З.С.

Christos Yannaras  
"Person und Eros"  
Göttingen 1982

Х. Яннарас  
"Личность и эрос"

Греческий богослов пишет о "личностном" строении космоса, о личностной структуре божественных энергий и божественного эроса. Бог — это не субъект и не объект. Бог — субъект (гипотеза Сартра) делает людей объектами, рабами. Бог — объект — это бог атеистов. Бог — это Личность.

В серьезном, подробном исследовании среди прочих затрагиваются темы: "Экстатический характер личности", "космическое измерение личности", "личностное измерение пространства и времени", "икона", "аналогия и иерархия", "падение и ничто", "этическое измерение ничто".

## **ИНТЕРВЬЮ с доктором философии ВИЛЬГЕЛЬМОМ НИССЕНОМ**

**Р.:** Патер Ниссен, расскажите о Вашей деятельности в Кельнском университете.

**Н.:** На философском факультете я веду кафедру Изучения Восточной Церкви. Таким образом я могу познакомить западную науку и вообще всех интересующихся с наследием Отцов Восточной церкви. И не только через лекции и семинары. Я издаю серию "София". Уже вышло в свет 25 томов. Подзаголовок серии: "Источники восточного богословия". В этих книгах я пытаюсь остановиться на важнейших темах богословия, ознакомить западного читателя с произведениями патристической мысли.

Все это имеет совершенно определенную цель. Я думаю, что наше время вновь нуждается в том, чтобы прислушаться к голосам Отцов Церкви. Чтобы оздоровить себя духовно. Это относится и к теологии, и к культурной жизни вообще.

В западной теологии сегодня мы страдаем от сли-

шком сильного "горизонтализма". Мы привязаны к сиюминутному. Мы, с нашей современной экзегетикой, так измельчили Слово Священного Писания, что уже вряд ли схватываем его мистериальный характер.

Мы даже не способны более понять, кто был Иисус Христос, потому что о Нем принято теперь говорить только как о человеке. Такие понятия, как "Сын Божий", более ничего нам не говорят.

Из-за подобной горизонтализации человек более не имеет ни конца, ни начала. Он имеет только себя самого. В этом плане я ставлю себе задачу совершить поворот в христологии. Поворот к целостному Христу веры. Этого целостного Христа мы потеряли хотя бы уже потому, что более не вспоминаем о преевечном Логосе Отца. В современной католической теологии стыдятся говорить о том, что мир создан преевечным Словом Отца. В литургии, в молитвенниках еще сохранилась эта важнейшая мысль: Бог, ставший человеком, вернется в конце времен, чтобы все обновить, чтобы были новое небо и новая земля. Сегодняшний ищущий человек нуждается именно в этой мысли, поскольку он ищет как раз обновления.

В горизонтализме люди ориентируются лишь друг на друга. Я же думаю, что мы можем идти дальше лишь тогда, когда мы сравниваем себя с Кем-то, кто больше нас. Чтобы стать самим собой, нужно ориентироваться на Сына Божия, и на Сына Божия в его целостности. Нужно вновь найти целостного Иисуса Христа нашей веры, и найти Его даже в нашей повседневности. И здесь нам великолепно помогают Отцы.

Отходя от христианского Востока, мы и в западном богословии пережили еще одно разделение — на веру и знание.

Вера — одно, знание же — другое. Конечно оба как-то связаны между собой, но мы сегодня живем и мыслим так, как будто этой связи нет. Вера, кажется, стала достоянием только благочестия, знание — свободного, ни от кого и ни от чего не зависимого духа. Такое разделение привело к большим потерям. Систематизированное знание потеряло индивидуальность, потеряло ту личностную убедительность, которая нас так потрясает у Отцов. Отцы Церкви — это ярко выраженные личности, это хор личностей, объединенных единством веры. Вот эту-то индивидуальность мы и потеряли. Наш язык — схематичный язык понятий. Это не наполненный жизнью, напряженный язык собственного познания. Сегодня наша задача — переоткрыть язык Отцов. Каждый из нас призван к вере, и каждый в вере — избранник. И если мы обратимся ко Второму Ватиканскому Собору, то с радостью обнаружим, что в "Постановлении о божественной литургии" вдруг заново расцвел язык Отцов. Это было для всех неожиданностью. В отрывке о литургии отказались от языка схоластики и пришли к языку Отцов.

**Р.:** Расскажите о современном католическом богословии. Есть ли на Западе богословы, которые опираются на наследие Отцов?

**Н.:** Не так-то просто ответить на этот вопрос. Поскольку в современном католическом богословии существует много направлений, и многие из них за-

ражены духом горизонтализма, о котором я говорил.

Мне кажется, что убедительным и глубоким произведением современного богословия можно считать труд Анри де Любака "Католицизм".

Я хотел бы назвать еще одно имя. Этого человека мало, кто знает, он — скрытая фигура, которая вновь и вновь всплывает на свет и заставляет о себе говорить. Это кельнский священник Юлиус Тюциах. Он был, можно сказать, ученым, исследовал мудрость Отцов Восточной Церкви. Был он также и хорошим исповедником. Все священники в округе приходили к нему, чтобы исповедаться. Он жил патристическим наследием. Я посвятил ему один из номеров серии "София", называющийся "Богословие благоговения".

Мне кажется, что самое важное сегодня — это найти ключ к Отцам. Нужно, чтобы мы вновь смогли читать Отцов и чтобы мы смогли передать это умение нашим молодым теологам. Важно показать, какая сила, какая мощь спрятана в этом наследии.

Иногда достаточно обратить внимание лишь на одно слово, чтобы показать, какая глубина скрыта в этих трудах.

Приведу пример. Святой Бенедикт, отец западного монашества, во многом заимствовавший свое учение от восточных Отцов — от св. Пахомия, от Иоанна Кассьяна, — говорит, начиная свои правила: *auscultata o fili* "Слушай, мой сын!". *Ausculare* — это больше, чем слышать. Это — напряженное ожидание, Это — открытость человека (всех его чувств) к приятию

того, что приходит извне. Несколько веков тому назад так изображали евангелистов: огромные уши, большие глаза, мощные губы, нос — можно подумать, что же это за странное существо? Но это странное существо в полном смысле слова открыто божественному Логосу. Это только один пример — как мы обучаемся слушающему восприятию Слова Божия, как внутренне открываемся ему, опустошаем себя для него.

Но как это применить к молитвенной практике? Я опять сошлюсь на "Постановление о литургии" Второго Ватиканума, которое цитирует святого Бенедикта (правда, не указывая, что это цитата святого Бенедикта). Как же должен человек молиться? Святой Бенедикт говорит: человек должен молиться так, *ut mens concordet voci*. Дух должен быть в согласии с голосом. На схоластическом Западе, конечно, изумятся: как возможно такое? И во времена Франциска Асизского перевернули смысл: голос должен соответствовать духу. Но св. Бенедикт говорил противоположное. Когда монах читает псалмы, ему лишь остается собрать свой дух и отдать его через голос Логосу Отца.

Вот две мысли, которые могут быть примером тому, как мы можем и в наше время подойти к источникам.

Уже в 20-е годы здесь, в Германии, в аббатстве Мария Лах было создано движение, которое призывало вернуться назад, к животворящим патристическим источникам. Прочь от дериватов, к поиску живой воды.

**Р.:** Расскажите о Вашем отношении к русской философии

**Н.:** Для Запада русская философия – это грамота за семью печатями. Хотя, начиная с 20-х годов 20-го века появляется интерес, например, к Соловьеву. Он захватил нас своим пророчеством об Антихристе, заинтересовал философскими работами. В Германии переводили и других религиозных философов. Конечно особое влияние оказывала на нас русская литература. Я помню, как в 1983 году вышла книга Гоголя "Размышления о божественной литургии". Я позднее сравнивал эти размышления с самыми ранними комментариями к литургии – св. Германа и др. – я должен сказать, что Гоголь дал одно из самых блестящих изображений литургии св. Иоанна Златоуста. Красота языка, но прежде всего такая точность изображения, что не найти различия между древнейшими комментариями и размышлениями Гоголя.

Нам ясно, что в России всегда существовала непрерывность литургического опыта. Этого не было на Западе.

Привлекательно в русской философии и то, что она обратилась к мудрости, к Софии. Здесь, конечно, нужно назвать о. Сергия Булгакова.

В католической традиции есть также учение о том, что Логос Бога – это Премудрость. И эта Премудрость Божия соединялась в католической традиции с пресвятой Девой Марией.

**Р.:** На Западе сегодня много занимаются и русской историей, и русской литературой. Но почему все-та-

ки так мало внимания уделяется русской философии?

**Н.:** Щекотливый вопрос, сказал бы я. Трудно дать на него однозначный ответ. Ясно, что после Второй Мировой войны, в отличие от времени после Первой, не было сильного философского взрыва. Если назвать хотя бы имена Макса Шелера или Хайдеггера, вспомнить, что после Первой Мировой развивалась феноменология, то после Второй Мировой — это была лишь "лебединая песнь"

И если мы говорим о преподавании русской философии, то, мне кажется, что здесь нужен особый тип человека, особый тип философа. Такой тип в сегодняшней Германии отсутствует.

Я был лично знаком с крупным русским философом Федором Степуном. Когда он читал свои лекции о русской духовной культуре в Мюнхене, к нему приходило очень много народу. Он был способен поднять эту тему.

Сейчас наступило время смерти философии. Мне кажется, что мы находимся у порога необычайного переворота, когда религиозная философия становится более важной, чем философия вообще, когда возникает по-новому понятое богословие. В этом богословии уже не будут сосредоточиваться только на отдельных проблемах и вопросах, как это делается сегодня, а прибегнут и к помощи философии для того, чтобы найти новый богословский язык.

**Р.:** Слушая лекции по русской литературе в сегодняшних западных университетах, часто наталкиваешься на абсолютно ложное понимание. Так, напри-

мер, нередко всю проблематику Толстого и Достоевского сводят лишь к социальным вопросам, хотя известно, какое влияние на русских писателей оказала религиозная философия Соловьева, Федорова, Флоренского. Важнейшие связи в русской культуре выпадают из поля зрения. Очевидно, данная ошибка вообще характерна для секуляризованной западной культуры. Что Вы об этом думаете?

**Н.:** Да, Вы совершенно правы. Вы должны вспомнить о том, что на Западе вся философия (почти) — это в чистом виде философия Просвещения. Даже если эта философия иногда и исходит из богословия, она никогда не признается в этом. Я в свое время слушал лекции Хайдеггера во Фрайбурге. Я подумал: когда случайно у меня будет много времени, я напишу книгу, где покажу, с какой невероятной ловкостью Хайдеггер секуляризировал теологию. Так секуляризировал, что что все думают, что это его собственная философия. В основе же всего лежат рассуждения святого Августина.

В отличие от западной философии, в основании русской — глубокий вопрос о вере. Вы можете мне поверить — я учился во многих немецких университетах и теперь я уже много лет — духовник здесь, в Кельнском университете, — о таких глубоких вопросах в немецкой философии речь вообще не идет.

**Р.:** В Вашей библиотеке — Вы любезно предоставили нам возможность ее посмотреть — мы увидели собрания сочинений Стефана Георге и Эрнста Юнгера. Эти авторы время от времени противопоставляются христианству. как и вообще вся ”философия жизни”.

Сегодня в Западной Германии можно наблюдать возобновление интереса к этому типу мысли. Что Вы можете сказать по этому поводу? Каково соотношение между христианским мышлением и этой стадией немецкой философии?

**Н.:** Я уже Вам раньше сказал: трагика моей жизни в том, что я интересуюсь слишком многими вещами. Так, я часто обращаюсь к современной литературе, которая гораздо больше может сказать о Боге, чем современное богословие. Я читаю не современные катехизисы и не современную догматику, я читаю современные романы. Например, южно-американская литература ставит в своих романах вопрос о Боге с неподражаемой силой. Это удивительно, даже если это почти всегда подается в языческой "упаковке"

Стефана Георге я читаю с самого детства. В свое время он оказывал на нас невероятное влияние. Мимо этой фигуры, конечно, нельзя пройти, но нужно сказать, что Стефан Георге — образ языческого "священства". Как поэт, он окружен нимбом языческого священника, неким магическим ореолом. Но Стефан Георге отлично знал свое время и умел выразить его проблемы. Он, например, сознавал, что человек более не находит своих корней в церкви, в этой усталой, обескровленной морализмом европейской церкви. И в этом — трагичность нашего времени: великие личности не могут более найти доступ к церкви. То же можно сказать и об Эрнсте Юнгере — все они не нашли церкви, потому что не встретили убедительных примеров и ярких церковных личностей.

И здесь мне хотелось бы назвать третье имя, мне хотелось бы сказать о малоизвестном швабском поэте Конраде Вайсе. Он творил именно из первоисточника Слова. Он пользуется языком не согласно правилам немецкого классицизма, где нужно вначале обдумать мысль, а потом уже ее выразить, для Вайса говорение — это странствие. Странствие в самом глубоком смысле слова: быть на пути, быть в пути, изумляться, воспринимать, пробормотать то, что воспринял и таким образом сложить стих. Стих, который более свидетельствует о странствии и о пути, чем о каком-то интеллектуальном познании, хотя, конечно, во всей этой работе участвует интеллект.

«Wandernd in dem Fluss, dem grossen,  
fort, wie mich Bewegung stiess,  
immerfort ins Herz gestossen  
bricht die Flamme ihr verliess,

In Bewegung dich zu haben,  
Gräber, wird dein ich begraben.»

Читая это стихотворение, понимаешь, какая сила в слове, как словом можно передать шум, поток, движение. В шуме горного потока посланник может услышать голос Израиля. Конрад Вайс был христианским поэтом. Но, к сожалению, — и об этом нужно прямо сказать — его поэзия не была принята нигде в церкви. Поскольку еще не существовали условия для возникновения подобного типа веры. Но из его собственных стихов можно узнать, что судьба

этого поэта была полностью связана с тайной Сына Человеческого. Он, например, написал 30 сонетов — "Лица рабов на Голгофе". Здесь можно найти глубокое сопереживание. Из звучания самого языка, который не закован в какие-либо интеллектуальные конструкции и не хочет передать что-то моральное, который передает и озвучивает только само это событие. Здесь появляется нечто совершенно для нашего времени новое: кто отдает себя, тот и будет захвачен. Кто углубляется в вещи, того захватит и покорит их глубина. У Вайса есть слова, которые Бог обращает к человеку, своему творению: «Irdisch habe ich Dich gewollt». ("Я хотел, чтобы ты был земным"). Это значит — ты не должен забегать вперед своим интеллектом, ты должен следовать за самим собой, взяв на свои плечи всю тяжесть земли.

**Р.:** Можете ли Вы назвать имена сегодня пишущих в Западной Германии религиозных поэтов? Есть ли в этой области значительные явления?

**Н.:** Сегодняшняя религиозная поэзия... Для меня это слишком тяжелый вопрос. Я думаю, что сегодня нет таких поэтов. Мы еще живем нашим прошлым наследием. Мы живем, например, тем возрождением христианской поэзии, которое совершалось в начале этого века. Христианский поэт Конрад Вайс был убит еще молодым, во время Первой Мировой войны. Можно назвать имя Рейнхарда Йоганнеса Зорге...

**Р.:** Можно ли включить в этот список Рильке? Рильке очень известен в России. Существуют хорошие переводы.

**Н.:** Очевидно, Рильке в России более известен, чем

у нас. Рильке у нас читают в подростковом возрасте. "Часослов" еще знают, а остальное не очень.

Рильке чарует красотой своего языка, он способен создавать этим языком новые реальности. Но все же нужно очень осторожно относиться к тому, что он говорит о вере. Очевидно, что Рильке — не христианский поэт.

Я приведу лишь один пример. У меня особый интерес к ангелологии. И я очень люблю Дионисия Ареопагита, которого часто перечитываю. Я думал, что же делает ангела ангелом? Дионисий пишет: ангел потому является ангелом, что он полностью отдается своему восклицанию "Санктус" — "Свят". Латинское богословие именует "Санктус" clamor assimiltionis — вопияние, восклицание уподобления.

Если же мы теперь возьмем "Дуинэзские элегии", где ангелы называются «...Spiegel: die die entströmende eigene Schönheit wiederschöpfen zurück in das eigene Antlitz». ("Зеркала: вы вновь творите в собственном образе от вас струящуюся красоту"). Вот это и есть окончательное язычество: это культ собственного "я". культ "causa secunda", если употребить схоластическую формулу.

**Р.:** Сегодня это очень модно — гностицизм. Во Франции, например, в последнее время появляется все больше и больше книг, где затрагивается и вопрос "ангелов", с точки зрения исламского или иранского мистицизма. Корбен, влиятельный во Франции философ, написал книгу "Ангелология". Интеллигенция, которая ищет что-то духовное, часто обращается к гностической традиции.

**Н.:** Я не очень хорошо представляю себе положение во Франции, но здесь, в Германии — явно растет интерес к исламской мистике.

**Р.:** Если учесть, что Бонисадр, одна из влиятельнейших фигур исламской революции, писал свою докторскую работу в Сорбонне, у этого самого Корбена, то ясно, как опасны в наше время подобные увлечения.

**Н.:** Да, опасно стремление найти духовную опору для того, чтобы разрушить мир. Нужно искать такое мировоззрение, которое могло бы обновить, а не разрушить мир.

Совсем маленький пример. У нас постоянно говорят об аборте. Люди уже не могут слышать это слово. Но если мы поставим эту проблему в христологические рамки, то мы сможем понять, в чем же собственно смысл аборта, что он означает.

Иисус Христос, Сын Человеческий, Христос нашей веры — Сын Божий, через Которого Отец сотворил мир. В "Послании к ефесянам" мы читаем, что "Он избрал нас в Нем прежде создания мира" (1,4). Встреча мужчины и женщины, зачатие — это не что иное, как участие в Божественном Логосе. Благодаря своему земному потенциалу, человек может быть участником мира идей Божественного Логоса, может способствовать тому, что в родившемся ребенке заново раскрывается одна из уникальных идей Логоса. В этой перспективе аборт — это ясный знак предательства Христа. И здесь виновата не одна лишь женщина. Именно двое участвуют в этом предательстве. Здесь оба отказываются принимать участие в

творческом проекте Бога. Подобную ситуацию нельзя разрешить только этически. Ее можно понять, лишь прибегнув к богословской интерпретации.

**Р.:** Не кажется ли Вам, что в западном мире такие вопросы, как "аборт", "мир", "защита окружающей среды" вырываются из единого христианского контекста. В православии, например, никогда не ищут общих решений, не вырабатывают "рецептов" для того, чтобы разрешить подобные вопросы. В православии вообще невозможно так громко говорить об аборте. Если говорят, то всегда очень конкретно: конкретно-исторически, конкретно со своим духовником, конкретно в контексте данной биографии и судьбы и т.п. Когда это произошло на Западе, что отдельные вопросы выпали из контекста и стали чем-то необычайно важным?

**Н.:** Я думаю, что это результат развития Нового Времени. Собственно, трагического развития. Знание отделилось от веры. — Правда, некоторые думают, что это преимущество, что таким образом появилась современная техника, например.— Но если я загоняю веру в самый дальний угол своей души и если я руководствуюсь только знанием, все, что я встречаю, становится для меня проблемой. Вот теологи, даже епископы пишут научный трактат о каком-то отдельном вопросе. Напиши и радуйся, что удалось научно раскрыть вопрос, что внесен вклад и т.д. Но смысл при этом теряется. Потеряна связь с конкретной действительностью, с самой жизнью. Мы здесь встречаемся с западным "прометеизмом". Опять вспоминается Конрад Вайс, который дал нам два образа:

Прометея, опирающегося лишь на свои собственные силы, иногда вспоминаящего, правда, о неземных силах и использующего эти силы, но все же живущего из собственного "я". Ему у Вайса противопоставлен Эпиметей — слушающий и в слушании пребывающий и в пребывании изумляющийся. Он заново открывает печать Божьей длани во всех творениях мира. Прекрасно это противопоставление: Прометей и Эпиметей.

Еще одно примечание: мыслительная форма схоластики — это форма аналогии. Поставить проблему, обнаружить проблему, развивать проблематику — все это следствия мышления "по аналогии". Начиная с Нового времени, Европа мыслит отношениями, соподчиненностями, взаимосвязями, о действительном и духовном содержании которых решает сам человек. Вот сегодня настал момент, когда это мышление по аналогии более не срабатывает. И, мне кажется, нужно найти новые пути для мысли. Конрад Вайс назвал новый метод — сравнительной формой мысли. Он писал так: Сын Божий стал человеком. С этого момента для нас существует лишь одна возможность — соотносить свое существование с Сыном Божиим. Мы можем принимать или не принимать Его. У него очень тяжелый язык, но очень точный. Он говорит: "Судьба во втором основании, благодаря сопричастности сравнению, больше, чем свет первой земли. Сравнение — вот что решает, и "как" — пропорция всех страданий". "Благодаря сопричастности сравнению" — эта судьба была уже в Логосе до сотворения мира. "Больше, чем свет пер-

вой земли” — это о красоте творения. ”Сравнение — вот, что решает” — и ”как — пропорция всех страданий”.

Р.: Да, это глубоко. Спасибо за беседу.

”LA SCENE CATHOLIQUE”

Autrement revue, N 75, 1985

### ”ВЗГЛЯД НА КАТОЛИЦИЗМ”

”В истории есть что-то комичное, — так начинается вступительная редакционная статья к этому сборнику. — В течение этих последних двадцати лет католицизм нес с собой дух небытия. Труп, прошлого, тупика. Все были согласны с этим диагнозом, даже многие из крестившихся: католическая религия стала музеем или одной из форм психоанализа. ”Католическая церковь” — да это целая программа. Нечитаемые энциклики, celibat, женщины, все ”нет”, систематически противостоящие современным стремлениям, короче, что-то застывшее, неподвижное, какой-то анахронизм...

И тем не менее эта религия не сказала еще своего последнего слова. Сегодня мы явно присутствуем при возвращении ”сакрального”.

Обнаруживается, что христианская вера находится в тайном заговоре с самыми современными моментами современности”.

*Б.Гройс.*

## ИРОНИЯ И ЮМОР: ОТВЕТ НА ПИСЬМО КОМАРА И МЕЛАМИДА

Всегда приятно, когда на публикации откликаются, когда завязывается беседа (см. название нашего журнала). Приятно поэтому, что на публикацию текста Ильи Кабакова (во втором номере журнала) откликнулись Комар и Меламид (в его третьем номере). В своей реплике они предлагают Кабакову беседу зимним вечером за бутылкой водки на троих. К сожалению, в ближайшем будущем это желание — как то признают и сами Комар и Меламид — не представляется осуществимым. Поэтому я и счел себя вправе вторгнуться в эту интимную ситуацию — тем более, что свою часть беседы Комар и Меламид сделали достоянием общественности. В свое время со мной, кстати сказать, вышел тот же случай: когда появился первый номер журнала "А-Я", то Комар и Меламид немедленно откликнулись на это событие раз-

громной статьей в "Артфоруме". Как сейчас Илья Кабаков (а также Булатов и Пивоваров), я не имел в то время возможности ответить моим критикам, так как был еще в Советском Союзе. Но это дело прошлое, а сейчас я не хотел бы, конечно, отвечать за или по поручению Кабакова, а просто хочу высказать свое мнение по поводу мнения Комара и Меламида.

Речь не идет, разумеется, о том, чтобы воспретить полемику с авторами, живущими в СССР, но в том, какого сорта эта полемика. Из статьи Комара и Меламида — как нынешней, так и той, в "Артфоруме", — становится очевидно, что авторов прежде всего волнует вопрос о приоритете: именно ради установления этого своего приоритета они и берутся за перо. Но здесь авторы явно ломаются в открытую дверь — никто их приоритета не ущемляет, все его признают. Кабаков сам в другом месте (у него есть много неопубликованных текстов) пишет о том, что он обратился к социальной проблематике к концу 70-х годов под влиянием работ Комара и Меламида и Эрика Булатова. Именно это и никакое другое значение имеют его слова о том, что работы Комара и Меламида "появились" в это время, т.е. имеется в виду, что они появились в том фиктивном, сконструированном пространстве, которое описывает Кабаков в своем тексте. Фигуры, которые он в этом тексте описывает, имеют символическое или иллюстративное значение — речь менее всего идет о восстановлении какой-то фактической истории искусства в определенное время, в определенном месте — отсюда и

фиктивные, мифологические координаты, не имеющие ничего общего с координатами времени и пространства. Что же касается исторической истины, то ее определение, в свою очередь, достаточно проблематично: искусство Комара и Меламида, как и все в мире, со временем эволюционировало, так что, что именно считать "чистым соц-артом" — это большой вопрос. И, кроме того, не следует думать, что предшественники соц-арта обнаружались только ретроспективно в свете его собственных открытий, как это изображают теперь Комар и Меламид, — осознанная ироническая работа с социальными штампами началась, по меньшей мере, с эпохи романтизма и продолжалась с того времени с большим или меньшим успехом все время как на Западе, так и в России.

Несмотря на этот почтенный возраст иронического сознания, Комар и Меламид считают иронию как бы своей частной собственностью и очень обижаются, когда на нее кто-нибудь нападает, поскольку думают, что от этого как-то упадет их собственный авторитет и значение их творчества. В этой-то защите иронии и заключается содержательный, а не только лично-склочный аспект их полемики, к которому поэтому и стоит обратиться.

В своей статье Кабаков противопоставляет два типа отношения к искусству: искусство может пониматься как непосредственное выражение внутренних состояний художника (это понимание символизируется фигурами Шифферса, Штейнберга и Янкилевского) или как работа с культурно и социально зафик-

сированными знаковыми системами (это понимание символизируется осью Гройс, Булатов, Кабаков, причем, Пивоваров представляет стратегию комбинирования знакового с "лично-невыразимым" — в культуре нулевая позиция, кстати, действительно центральная, и ироническим Комару и Меламиду следовало бы это знать, поскольку они сами к ней стремятся как к "сочетанию социального и личного", которое они обозначают как "соц-арт", по аналогии с "поп-артом"). При этом сам Кабаков очевидным образом идентифицируется со знаковым пониманием искусства, а непосредственность в искусстве критикует за игнорирование ею средств и механизмов ее практического воплощения.

На какую ось попадают сами Комар и Меламид в этом рассуждении? Кажется, что на знаковую. Но как-то не совсем — и в этом все дело. Искусство Комара и Меламида — действительно искусство тотальной иронии. Их ирония при этом очень современна по своей конституции: создается впечатление, что работы их прямо иллюстрируют философию Фуко, Лиотара или Слотердайка, хотя, разумеется, они пришли к тем же формам сознания вполне самостоятельно. Иногда Комара и Меламида называют "политическими художниками". Это, на мой взгляд, неверно — они художники, так сказать, трансполитические: их искусство демонстрирует политическое, но не составляет его части. Для Комара и Меламида каждый знак — это знак власти, статуса, психологического, социального или сексуального доминирования. Любая картина для них — это парадная картина,

символ господства. В этом, почти тотальном отождествлении картины и мифа о власти, образа власти есть почти библейский пафос идолоборчества, которое, впрочем, Комар и Меламид практикуют не путем поисков альтернативы господству идолов, а доведением этого господства до предела, до абсурда. Что тоже вполне современно, вполне "ин".

Но при всем этом не следует забывать, что с тех же времен романтизма гениальный художник и ироник — практически синонимы. Ирония состоит в отрицании, в преодолении всего конечного, всего индивидуального, всякого "образа" во имя бесконечной трансцендентной перспективы (это то самое "отречение от эго", о котором говорит Соловьев в цитате, приведенной Комаром и Меламидом, видимо, с учетом философско-религиозного профиля журнала). Ирония бесконечна, безлична — она выражает себя во всем и ни в чем. Вот почему Комар и Меламид одной ногой (если не обеими) стоят на "шифферсовской" оси, поскольку это именно ось безличного, универсального. Не зря поэтому привлекает Комара и Меламида фигура Сталина — этого истинного ироника, который умел отрицать человеческие массы в бесконечности своей личности и всякую личность — в бесконечности массы, сочетая тем самым воедино две бесконечные (т.е. античеловечные) перспективы современной эпохи.

Тема Кабакова совсем иная. Это не тема отрицания всего конечного в бесконечности художественной игры, а, напротив, крах гениальности, поражение играющего, победа конечного и повседневного над ге-

ниальным замыслом, победа политики над трансполитическим и искусства над трансискусством. Пользуясь определениями Киркегора, можно сказать, что ирония — это торжество бесконечного и абстрактного над конечным, — а победа конечного над бесконечным (которая в философии Киркегора занимает высшую ступень) обозначается как юмор. Играющий и иронизирующий гений не замечает тривиальности своих амбиций и средств их реализации — поэтому ироник представляет собой юмористическую фигуру. Характерно, что Комар и Меламид, отрицая всякое изображение, весьма трепетно относятся к слову, имеющему, в их глазах, как и в глазах всякого абстрактномыслящего теоретика, необычайное значение: Комару и Меламиду кажется чрезвычайно важным, что о них сказали и написали. Кабаков, напротив, работает, в первую очередь, с текстом, демонстрируя его необязательность. Он включает теоретизирование — свое и других — по поводу своих работ обратно в собственное творчество: для него не только слово иронизирует над картиной, но и картина иронизирует над словом, не только гений издевается над тривиальным в себе и других, но и тривиальное демонстрирует границы гениальности и иронии. Эта двойная ирония, которой так не хватает Комару и Меламиду, и есть киркегоровский юмор, который только и открывает возможность действительно индивидуального творчества — ”нешифферсовскую” ось. Ирония бесконечна, безлична, бессмертна. Юмор напоминает о конечности, о смерти. Комар и Меламид, увы, тоже смертны. И после их

смерти (от чего, конечно, упаси Бог), несомненно, выпустят альбом, в котором будет рассказана их биография, помещены их работы и интерпретации критиков. Короче, получится еще один альбом Кабакова. Впрочем, при жизни слушать *memento mori* никто не любит.

\* \* \*

Выше я просто постарался провести до конца самоинтерпретацию Комара и Меламида, но в то же время вижу возможности других интерпретаций, проведенных с других позиций, т.е. не в перспективе этой злосчастной иронии, с которых Комар и Меламид выглядели бы, возможно, эффектней, нежели Кабаков. Интерпретации относительны, перспективы постоянно меняются: в том-то и дело, что художник не может встать над социальным в позе ироника-победителя и свободно комбинировать "социальное и личное" — комбинационные возможности социума, т.е. внешних оценок, интерпретаций, точек зрения и т.п., в свою очередь, бесконечны. Это хорошо видит — и использует в своем творчестве — Кабаков, и это плохо видят Комар и Меламид. Отсюда их агрессия и раздраженный тон каждый раз, когда они сталкиваются с тем социумом, о котором они думают, что давно уже его высмеяли и преодолели. В молодости мы все считаем, что главное — это гениальность и ирония. Но с годами начинаешь больше ценить порядочность и вежливость.

# из писем

---

---

*Милая моя Таня!*

*... Твои письма на фоне нынешней здешней бес-событийности – всегда для меня события, и не просто весточка из другого, потустороннего мира, а живое свидетельство невозможности оборвать ту нить человеческой связи, которая оказывается прочнее любых временных внешних установлений и политико-исторических оборотов.*

*Я не любитель сетовать на время и обстоятельства, хотя сейчас для этого есть все основания, и общий тон наших разговоров тут – серозеленый, в духе Чехова, если не хуже – безнадежней. Но есть и другое: как бы незримое дуновение, какая-то перемена в воздухе, при том, что внешне ничего не изменяется, а наоборот – будто подморозило. И все же чувствую себя, как в зале ожидания, когда нервничаешь, ожидая поезда или объявления, что он отменен.*

*И вот странная вещь: чем очевиднее становится собственная беспомощность, невозможность что-либо изменить волевым усилием, действием, рывком и т.д. – тем тверже уверен я, что сейчас жизнь каж-*

дого отдельного человека, личности в России обретает совершенно иной, невероятный масштаб, и значимость, и ценность — и смысл.

Многие сходят с ума, мечась между двумя этими полюсами. Особенно поэты. Видел вышедшего из психушки Охапкина (он попал туда после того, как выскочил в исподнем белье и носках из окна второго этажа и начал проповедовать конец света соседям по дому). Олег стал толст, вял, как-то рыхл — видимо, перекололи его. Есть сумашествие и другого рода, на вид не отличимое от нормального состояния: эти с головою ушли в мелочные свары, нечто похожее на то, как ты пишешь об эмиграции.

И все же... все же меня не покидает надежда и вера, чему сам нередко удивляюсь: казалось бы нет к этому никаких разумных оснований.

Здесь сейчас, пожалуй, самое влиятельное из искусств — музыка. Как десять, скажем, лет назад можно было говорить о литературном по преимуществу характере нашей интеллектуальной и духовной жизни, так теперь ту же роль эмоционального нерва общества играет музыка, особенно для молодежи... Происходит нечто наподобие музыкального ренессанса в Ленинграде, причем, стилевой диапазон необычайно широк: от поп-музыки с абсурдно-романтическими текстами, в духе обериутов, — до хард-рока, который исполняют молодые баптисты; от неоклассики до сложных симфонических сочинений. Буквально какой-то музыкальный бум. Музыканты — в основном люди следующего за нами поколения, те, кому сейчас от 20 до 30. Только что закончилась

*“неделя новой музыки” – это было здорово.*

*А вот литературной молодежи практически нет, что грустно и наводит на размышления о каком-то, м.б., невербальном характере будущей культуры, либо налицо просто временное смещение духовных ориентиров, известное нам по истории.*

*... По-прежнему функционирует клуб имени Б.И. Иванова, но теперь не в музее Достоевского. Оттуда нас выперли, дали два помещения, соответствующих статусу: подвал и чердак. На чердаке читают стихи, в подвале – прозу. Вечера стали малоллюдны: большинству надоело. Идет возня вокруг клубного сборника (будущего “Круга” – прим. ред.), который должен был выйти уже полтора года назад, но до сих пор идут прения по поводу состава. У меня и у Лены большие подборки – их резко сократили. Миронова вообще выбросили, чем я крайне возмущен – и, если его имени не будет в числе авторов, заберу свои тексты.*

*Не обходится и без курьезов. Как бы ты посмотрела, если, живя в Питере, получила вдруг официальное приглашение по почте на мероприятие под следующим заголовком: “О ленинградском религиозном ренессансе”! Докладчик, естественно, наш общий друг Евгений.*

*Но – повторяю – ощущение бессобытийности, внеисторичности существования, бессмыслицы доминирует.*

*Твой В.*

*20.11.84. Ленинград.*

... Здесь мало что меняется. Клубный сборник все еще под вопросом – на этот раз из-за отдела «Методика». Мертвецы раздражают начальство, ибо они умерли, не став членами клуба (формальный повод не печатать). Аванс, однако, получили все. Миша Берг написал роман о нас всех, его читал только Алик С. Роман крутой (в смысле остроты выражения и карикатурности). Живой герой – Б.И.Иванов. Сценки из богемной жизни. У нас с Леной Шварц был вечер в Союзе Писателей в бывшей домово́й церкви Шереметева – при огромном стечении народа. Хотя атмосфера скандала и висела в воздухе – все кончилось мирно: нас постановили по-прежнему не печатать, т.к. круг тем узкий и мистический, вообще непонятный. Но расстреливать не надо – пускай мы экспериментируем. Встал пьяный Ширали и сказал, что ленкины стихи "ни уму, ни сердцу". У меня, вроде, попонятней, но непонятно, зачем про Бога (чтение было, естественно, без предварительной цензуры, и мы с Леной выступали, будучи совершенно свободны в выборе текстов, каковой свободой и воспользовались).

Я посылаю тебе стихотворение, написанное Васей Филипповым, который вышел из больницы и пишет теперь ежедневно по пять-десять стихов, которые буквально рвут у него из рук, ибо это своего рода "поэтохроника" происходящего здесь. Лена считает, что Вася сейчас – самый самобытный поэт в Ленинграде (кто бы мог раньше подумать!). Посылаю несколько его стихотворений. Еще новость: из Свердловска явился Лешка Гордиенко с кучей фотосним-

ков, сделанных им прямо в психушке, где он сидел больше года. Картина потрясающая, душераздирающая.

Знаешь ли ты о смерти (гибели) Саши Аксинина? До сих пор не могу оправиться от этого известия. Он погиб 3 мая, когда летел пассажирским самолетом из Таллина во Львов. В их самолет над Кишиневым врезался военно-транспортный самолет, где находились какие-то высшие чины генштаба. Никого спасти не удалось. Это ужасно. Сначала Геля – теперь Саша. Надо что-то сделать его памяти (м.б., небольшую книжку – Notpage, с текстами о нем и офортами – у вас в "типографии" (где "Беседа" печатается). Я кое-что теперь о нем пишу. Мои заметки о Федорове почти готовы (прости, что сразу не мог включиться в переписку: было тяжелое время – болел).

Наташка сейчас дома, мы почти никуда не ходим, зато наша квартира сделалась новым "культурным центром". Так и говорят: "культура Черной речки". Лена, я, Пазухин, Миронов, Вася – все мы живем в радиусе двух автобусных остановок. Посылаю тебе сборник стихов Миронова – наиболее полное собрание его поэтических текстов. Большую часть ты знаешь, но в целом – другое впечатление, чем от подборок. М.Б., тоже можно как-то это издать?..

твой В.

30.05.85. Ленинград.



*Дорогая Татьяна! Дорогая Сестра о Господе! Если раньше меня мучила совесть за то, что долго не могла тебе ответить – и за дело, так как часто это объяснялось "разлением", то теперь в это лето попала я в такой "водоворот", что вот действительно в первый раз смогла взяться за письмо.*

*Дело в том, что я с детьми поехала работать в пионерлагерь, от фабрики, где числюсь уборщицей. Меня взяли "художественным руководителем", так что мой "социальный статус" неожиданно возрос. Я никогда раньше (кроме единственной "смены" в детстве) не соприкасалась с этой системой и "вписалась" сюда, пожалуй, с целью оздоровить наши с Сережей супружеские отношения кратковременной разлукой и хоть чуть-чуть отдохнуть от домашней каторги, а то уже руки покрывались экземой – от постоянной стирки. Самое печальное в этой "эпопее" – долгое отлучение от Храма. Живу я в "Сосново", это на Карельском перешейке, к Выборгу, выходных почти нет. Вчера я оказалась в Никольском соборе, приложилась с двухлетним Васей, который с радостью тянулся целовать иконы, к чудотворному Николаю-Угоднику, подала о здравии, кого Господь дал помянуть. И почувствовала, как не хватает регулярного посещения Храма. Но даже и этой потребностью и нехваткой познается близость и необходимость Храма, богослужения, таинства. Но грядут уже великие любимые праздники Преображения (кстати, Вася у меня родился на другой день после Преображения – 20/07) и Успения – вот тут-то с Божьей помощью все мы будем в городе и причастимся.*

*Поскольку воспринимаю свое летнее "служение" детям и "искусству", пожалуй, в кавычках (так как самодеятельность – два притопа – три прихлопа, как говорится) – как крест, – пытаюсь понять смысл своего состояния, и вот что Господь открывает: если рассматривать с позиций социальности и идеологии, о которых мы много рассуждаем и думаем, хотя может быть, это и недостойно того... – ближе мне "примиренческая" позиция. Казалось бы, "пионеры", знамя, галстуки, символика, обряды. Вроде бы все есть – и как бы этого не чувствуется. Как раз в Ваших "Беседах" №2 (как несказанно я рада им, это для нас такой праздник, и если и есть праведная гордость, то я за Вас горда, и Вами хвалюсь!) – и так, в беседах в статье Кабакова упоминание о Булатове и его репродукция: "народ идет навстречу Ильичу..." Это какое-то снятие идеологии внутри самой идеологии. Какое-то внутреннее чудо превращения и растворения... То есть: есть идеология, подчиненная ей символика, ритуал и т.п., по сути ложные и небытийственные, хотя огороженные нравственной демагогией. Но есть и живые люди, сердца, жизнь, бытийственность. И это перекрывает "псевдо", и ритуал из идеологического превращается в игру: хождение с флагами, барабанами, в формах. Игру приемлемую и детям интересную. А все нравственно-благородные аспекты подкрепляются инстинктом совести, то бишь тимуровцы, всяческие добрые и трудовые дела, за теи и т.п. Остается только подкрепить это духовно и без этого-то все и страдают. Но теперь уже можно то бишь позволено официально говорить о духовности,*

культуре, традиции, что равносильно, не называя Господа – уже о нем говорить, что многие и делают в официальной культуре (акад. Лихачев, акад.-медик Амосов и многие другие, напр. Панченко, Белов – из Публички; пожалуй, и прозаики, которых я, к сожалению, почти не читала, но по реакции окружающих, пожалуй, так. Народ ассимилирует идеологию, переварит, растворит, а сам грядет своими путями.

И вижу по людям и детям, что пути эти небезбожные. Много крещеных детей, живые, чистые, чуткие. Многие из них найдут дорогу – Господь направит.

Прямо о Боге и религии я не говорю, это, действительно опасно и неуместно, но стараемся вселить, то бишь усилить мягкость, духовность, внимательность и стремление к познанию, к развитию, к изучению культуры и любви к древним традициям. Сильно, правда, увлечение западной эстрадой, модой, самое престижное – портативные кассетники, итальянская эстрада, все пионеры поют "феличита" или "веричита" уже по-русски, а "Пионерская правда" это увлечение критикует. И конечно в 14-15 лет самое популярное – полутемные дискотеки, ну уж здесь где удержать, начинается физиология, витальность... Мы как-то тоже через это прошли. Конечно, это мои первые, неустоявшиеся впечатления, но, думаю, Господь не зря меня сюда направил, чувствую себя в Его руках.

Прости, толще писать письмо не рискую, боюсь, не дойдет. Рада всем твоим весточкам несказанно. Я твоими глазами вижу мир.

Очень благодарны англичанам: Маргарэт, Тимоти,

*Джил и другим, через Джейн низкий им поклон. В переездах потеряла пишущую машинку. Может быть, что-то можно сделать? Ведь мы с Сережей еще окончательно не поставили на себе крест как на литераторах. Ношу на себе свою многодетность как ярмо – везде это вызывает удивление, от которого устаешь. Мечтаю в отпуск в сентябре побывать в Пюхтицах, Печорах, если Господь даст. Сережа мой сдружился с психологами (одна добрая духовная женщина) и по стопам Лебедева – их оценили как талантливых психотерапевтов, так как очень много больных, которых психиатры явно залечат. Сейчас ведь психофармакология – страшная вещь. Я лечу детей и интересуюсь гомеопатией и Вам того желаю. Кстати, многие из просвещенного русского духовенства ценят гомеопатию.*

*Большие приветы от Лебедева и его жены – Наташи, она в Эрмитаже, занята Византией, учит ново- и древнегреческий. Рада была бы получить на греческом "Новый завет". Больше летом никого не вижу. Помолись обо мне, чтобы мне больше молиться, а то очень сильно развлекают все эти "культурные" заботы – ведь к работе отношусь добросовестно. Лебедев проповедует теперь "мирские" или "светские" добродетели, но он очень хорош и душевен, и у него растут две чудесные дочери.*

*Обнимаю Вас обоих. Люблю всех, о ком ты пишешь, этих добрых, горячих людей, наших постоянных близких. Буду писать по возможности. Благослови Вас Господь и сохрани наша Святая Владычица.*

*Грешная и суетная раба Господня Г.*

*Дорогая сестра во Господе, дорогая Татьяна! Наконец-то я в своей расслабленности набралась сил и в своем бытовом порабощении выбрала время по возможности толком написать тебе, т.к. прошлая записка настроена в страшной спешке. Даже не знаю, получила ли ты ее?*

*Великий Пост проходит напряженно и насыщено, но к стыду, признаюсь, что до Храма еще не добра-лась. Дети побаливают, хоть и не серьезно, к счастью, но постоянно. Сказывается детсадовское "бесплатное" питание – антипостное и рутинное – в свете современной диетологии. У малышей постоянно насморк, гноятся глаза, болит горло, уши и т.д. Дома за неделю-другую я их привожу в порядок, выхаживаю на морковке, свекле, яблоках, сухофруктах, а через неделю-другую, максимум месяц – то же. Замкнутый круг, но совсем не водить в сад не рискую, одной (а ведь в быту мне никто не помогает, а частые дружеские визиты и моя мало-мальски "культурная" деятельность – см. ниже усугубляет беспорядок) – одной мне 4-х комнатную квартиру и "кухню" – на 7 человек не вынести. Сережа через день кочегарит – тяжелая физическая работа, и, к сожалению, он не феминизирован и не привык к домашнему труду. Дело не столько в физической нагрузке, но необходимо пусть хоть на работе за мытьем полов, хоть в транспорте – уединение. Хоть немного побыть "в себе" для молитвы и размышления. Жаловаться-то мне, конечно, грех. Все Господь чудесно устраивает: все сыты, одеты, в общем – здоровы, растут. По весне-лету надеемся в Храме бывать чаще.*

*Зима была очень морозная, постоянно -20 и ниже, дом – "корабль", стены тонкие, щели, промерзают, t° в комнатах 14 и ниже, но зато теперь уж жарко и стоит нежная весна и чувствуется жажда выбраться на природу. Теперь во второй половине жизни, когда понимаешь необходимость единства с природой, почему старцы уединялись, шли в лес, в даль от людей и городов... Мы освежаемся при недолгих прогулках в "сосновополянском" лесу, ты, верно, помнишь, проезжала по пути в Стрельну.*

*Таня, хоть я пишу тебе очень редко, но знала бы ты, как часто мысленно к тебе обращаюсь, встречая новое явление в культуре, в жизни, поверяя совесть.*

*Вот сейчас пишу и опять вынуждена прерваться: "вякает" больной Мишка, да и в сон меня постоянно клонит по греховной моей лени, хотя оправдываюсь тем, что ночью неоднократно встаю к детям.*

*И писать-то я разучилась, забрела – про погоду, про природу и никак не добраться до главного. Ты писала о паре Люсьен с женой – конечно, поразительно, заслуживает восхищения их личный подвиг по контрасту со страшным прагматизмом тамошних "отказывающихся" родителей, – но уж больно все по-западному. У нас ничего подобного не представить, хотя люди благородны по-своему, да и конечно, подобное индивидуальное подвижничество в сфере воспитания никому бы и не разрешили. Дай Бог им сил в их самоотверженном деле. У нас свои подвижники в новаторстве многодетности – в Москве – Никитины, в Ленинграде – Тепляковы. А нам грешным и со своими плотскими детьми не просто совладать,*

особенно когда они идут в школу. Хотя лично у меня конфликтов ни в садике, ни в школе нет. По контрасту с периодом неофитства моя вера (религия, христианство) – все ушло куда-то вглубь, я теперь очень редко говорю об этом, и только с христианами. А в открытой внешней жизни стоит действовать делом, примером, "плодами", а словом – косвенно.

Так теперь мы – то бишь многодетные семьи по-маленьку объединяемся, в нескольких районах – Дома Культуры, есть семейные клубы, – и свои "новаторы" – энтузиасты, которые даже на грани духовного перерождения-возрождения. Да ведь все многодетные мудры и самоотверженны (хотя бы в корне и только для своих детей) – в наш век потребительский, материальный и это не мало. Я вижу, что эти люди духовны и, думаю, многие в тайне – с Богом. Со временем, быть может, возникнет смычка с многодетными семьями духовенства...

Наконец-то мне удалось – помнишь давнее мое увлечение – выступить перед нашими многодетными со своими диетологическими изысканиями. И даже напечатали фамилию (вот она моя "слава" грешной и тщеславной) в пригласительном билете. А кроме того недавно нас всех (былую "феминистическую гвардию") сугубо пропечатали в "черной" книжечке неизвестного тебе Вистунова "Приглашение в западню..." Тебя там вспоминают недобрым словом как "видного богослова и феминистического теолога" – что-то в этом роде. Ну а меня лишь в последнем абзаце, простив мне прежние опусы, цитируют как покаяние: "никакие духовные и творческие по-

иски не должны идти во вред своей Родине” – ну я думаю, что с этим всякий согласится... в своем смысле. Такие вот соблазны в Пост...

Появилась не так давно новая подруга, неофитка, несомненно большой духовной силы – Валентина. Она знакома с твоими прежними приятельницами, известными мне смутно: Мариной, Катей, Наташей – не уточняла фамилий, но ты, возможно, помнишь их. Валентина года два назад упала с 5-го этажа (столкнул давно ее преследующий муж) и это было чудом и для нее и для окружающих: ее спасение – физическое, почти целость и успешное быстрое выздоровление и после этого и во время этого крепкое обращение и теперешняя жизнь, все более проникающаяся молитвой и верой. Правда, трудностей очень много и житейских и духовных. Здесь мы все друг другу помогаем. Много из этого возникает дискуссий и размышлений и рассуждений и даже возвышенно-богословских. Важна сейчас в наш век многообразных духовный новшеств проблема ”различения духов”, хранения чистоты православия, и не только теоретически, а конкретно в жизни, когда неофиту приходится сталкиваться и с йогами и с антисемитами (ты еще будучи здесь описывала эту ситуацию!). И наши зрелые друзья-христиане в том числе поэт наш (О.О.) наставляют, остерегают по возможности, дополняя загруженных наших батюшек. Темы бесед наших, например, как быть сейчас в современной жизни с классической аскетикой Добротолюбия и т.п.

Удалось прочесть с Божьей помощью очень необходимую, практическую книгу А.Шмемана ”Великий

*Пост”, а его “Литургическое богословие” уже давно у нас из первых книг. До этого с удовольствием прочла А.Ельчанинова. А теперь немножко начинаю возвращаться к “худ. литературе”, а то ведь за последние годы я вообще разучилась читать. С огромным чувством прочла Лескова “Соборяне” – вот характеры, гиганты православные – народные и простые – а проблемы, в общем те же и, наверное, всегда останутся теми же: Бог и мир, мирская жизнь и благодетие. Здесь мне не до обсуждения, хотя возвратиться к прошлому и задуматься с нынешних духовных позиций полезно. – Скажу только, что мы в более живое время живем, нам не до скуки и однообразия. – Наоборот, насыщенность, нехватка сил и невозможность вместить и жажда отдать – богатство и полноту жизни посылает Господь. Молю Бога, коль скоро стала я читать, вырваться в Публичку, думаю, запишут, ведь я теперь “орденоносная” – медаль мне за 5 детей – “Материнство” II степени (по указу Президиума). Таким образом, стала я “социально-благополучным” человеком (не считая того, что работаю уборщицей, но теперь это оправдано детьми) – видит Бог – я к этому не стремилась, но, значит, такова Его воля.*

*Летом, возможно, уеду с детским садом в сторону Выборга – Сосново, чтобы вздохнуть от быта.*

*Тут недавно увидела в публикации (твоей?) свою раннюю статью и захотелось далее описать путь, возможные пути. Если даст Бог, напишу тебе...*

*Пожалуй, все на этот раз, на большее меня сейчас не хватает. Большой привет Павлу и всем друзьям*

во Господе. Привет и благодарности Вашим грекам. Кстати, Валентина (см. выше) дружила с верующими греками

Дай Вам Господь, пройдя благостно Великий Пост, встретить Великое Торжество – Пасху! Возможно, получишь мое письмо к Пасхе! В этом случае, да и вообще в любом случае:

**ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ!**

Целую Вас.

P.S.: Огромные приветы и благодарствия англичанам (через Джейн). Слушаю дома службы и греюсь в теплых свитерах. Знакомы ли они с нашими поисками?

*Взаимных молений!*

Грешная раба Божия Г.  
с детьми: Федором, Григорием, Павлом, Михаилом,  
Василием и Сергеем.

19.03.85.



## *Дорогая Таня!*

*... Постепенно мне кажется, я начинаю проникать в западную ситуацию, во внутренний мир описываемых тобою людей. Хотя сделать это отсюда почти невозможно, если учесть, что даже твои переживания, связанные с жизнью на Западе, я далеко не всегда могу понять. Видимо, все реакции тамошних людей не выходят за рамки "1-й сигнальной системы": страх, насыщение, либидо, т.е. нечто вроде социально-психологического идиотизма, повальной дегенерации. Религия стала одним из условий комфорта. У нас так может быть только в среде клира, который во всем русском православии, м.б., наименее религиозен. Истинное православие у нас – не у иерархии и не у интеллигенции, а у простых прихожан. Впрочем, наверное, так было всегда. У нас автоматизм, казенщина, видимо, в меньшей степени владеют душами людей, чем на Западе, именно в силу нашей неприкаянности, незащищенности, "обреченности на свободу". Мы вынуждены быть сложными, неоднозначными. По доброй воле никто из естественного идиотизма выбираться не станет. – "Во mnogой мудрости много печали". Вот так на практике и открывается смысл страданий – чем не теодицея?!*

*Правда, страдания "сверхмерные" тоже не всякого человека могут возвысить. Мне кажется, окажись я сейчас там же, где Володя, меня бы это повергло в полное ничтожество, куда большее, чем то, во что повергает западного человека его благополучие. Именно ужас перед такой перспективой и заставляет многих искать спасения в западном мире, даже ес-*

ли он заведомо духовно мертв. Причем, шаргимовская формула тут мало помогает. Ведь кто же может знать, грозит ему смерть или нет. Для большинства тюрьма – несомненная гибель. А ведь, как говорится, от сумы да от тюрьмы. Ведь люди сходят с ума от этого ужаса. Вот Охажкин, например, 2-й раз уже в психушке: мания преследования. А ведь он человек глубоко церковный и, м.б., из самых у нас крепких. Прекрасный, к тому же, религиозный поэт. Правда, м.б., последним-то все и объясняется. Ведь у творческих-то людей воображение... сама знаешь. Конечно же, за страх никого винить нельзя. А вот лицемерие – это уж, действительно, грех непростибельный: если трусишь, то зачем еще на этом моральный капитал себе сколачивать и немощь свою добродетелью изображать, а тем более добродетелью религиозной... Ведь хитер русский человек невероятно. Знает ведь, шельмец, что стоит ему "идентифицировать себя в качестве православного" (измененная формула Гройса), никто с него больше ничего (в моральном смысле) и спрашивать не станет, и он уж вовсе свободен делать все, что угодно, хоть и, говоря по-русски, "прибор положить" на все христианские ценности. Таков уж у нас пиитет перед формой. И ведь "кладут", как еще "кладут"-то. Во все времена в России было с десяток, м.б., истинно святых людей, но остальные, масса-то, уж настолько себя их святостью искупленными всегда считали (куда уж тут "сверхдолжные заслуги" католицизма), что и вовсе не обременяли себя исполнением каких-либо заповедей. ... Поэтому у нас, если уж истинно цер-

ковный человек, то уж, наверное, почти святой... Вот до каких тайн русской души я благодаря переписке с тобой добрался! Впрочем, тайны-то эти давным-давно со всех "кровель" разглашены, еще Достоевским и пр. Только мы их почему-то забываем. М.б., так легче?..

*Храни тебя Господь!*

*Твой Ж. 02.12.85.*

... Прочел "Круг". На 34 автора – 20 бездарей. Да и талантливые (кроме Кривулина, Охупкина, да, пожалуй, Стратановского) представлены безобразно. Ни о Лене, ни о Миронове по этой книге нельзя составить ни малейшего представления. Да и внешне книжка настолько непрезентабельна, что, конечно, внимание "рядового читателя" ничем привлечь не может. Полная противоположность установке западных издательств! – Все сделано для того, чтобы она прошла незамеченной. Полагаю, что у вас она появится (в русском магазине), так что ты полюбопытствуй. Проза там по-настоящему хорошая у Аксенова, Кожевникова и, пожалуй, Улановской. Вообще, сразу видно, насколько проза у нас уступает стихам. Хотя и то, и другое можно было представить в десять раз лучше. Так что человек, не знакомый с нашим самиздатом (отчасти – с тамиздатом), по этой книжке, конечно, не представит состояние неофициальной литературы Ленинграда. А ведь это первая такая книга в Сов. Союзе за 60 лет.

*Но боюсь, что и этого будет достаточно, чтобы все*

литераторы наши покорно пошли в уготованный для них загон. Название сборника, по крайней мере, на это намекает. Я понимаю его в том смысле, что литературу нашу "обложили" как зверя во время псовой охоты. Теперь начнут одних подпускать к кормушке, других – нет. Натравливать друг на друга, ссорить. Нечто подобное уже сделали в Москве с художниками. Ведь публика-то в массе своей плебейская, без всякого намека на духовную культуру. Даром, что талантливая!

О художниках в свое время еще Платон (то есть Сократ в "Апологии") писал, что творят они по наитию, а не благодаря своим умственным и душевным качествам. ("Пока не требует поэта..."). Они, бесспорно, имеют связь с духовным миром, но в подавляющем большинстве случаев это мир низших духов: "гениев", "демонов" и т.п. Что же касается высших Духовных откровений, то им они доступны ничуть не в большей степени, чем всем другим. И отдавать им в этом смысле приоритет чрезвычайно опасно. Именно это я и пытался (неудачно) выразить в "Бегемоте". Не подумай, что я только брюзжу. Я могу указать и подлинную христианскую поэзию, причем, совсем недавнего времени – в стихах одного из величайших поэтов русских Александра Введенского. Им я сейчас и начал заниматься и – думаю – надолго. Я уже написал статью об одном из лучших его стихотворений "Элегия", которую хочу назвать "Покаяние художника". Это лучшее религиозное стихотворение во всей нашей поэзии. Вообще, этим поэтом, за исключением Мейлаха, почти никто не за-

нимался. Я думаю, что именно через него можно выйти к решению проблем, связанных с современным религиозным искусством. От него сохранилось всего 32 законченных текста, но, думаю, что если я буду до конца своих дней ими заниматься, то и тогда не исчерпаю всю их глубину. Я думаю, что это самый глубокий и сложный из наших поэтов (не исключая и Хлебникова). Кстати, меня очень удивило, что Запад (и аборигенный, и эмигрантский) как будто совсем не заметил хлебниковского юбилея. По крайней мере я об этом ничего не слышал. По радио (вашему) рассказывают о ком угодно: Солженицыне, Синявском, Бобышеве. Можно подумать, что Хлебников в нашей культуре фигура менее значительная. Неужели действительно "зряшняя суетня" там совсем заслонила от людей подлинные ценности. У нас и то, говорят, намечено 5 книг хлебниковских выпустить. У вас, наверное, можно будет купить. Вот бы сюда кто-нибудь привез! Но боюсь (памятуя прошлогодний опыт Павла), это нереально...

Твой Ж. 15.12.86.

Очень рад был получить от тебя весточку. Наша же жизнь почти бессобытийна. Все, что происходит, в основном, совершается внутри нас. Как всегда работаю и размышляю. Сделал доклад на очередной конференции в клубе: "Духовные процессы в Ленинграде за последнее десятилетие". В нем говорил, что история религиозного движения в среде ленинградской творческой интеллигенции восходит к рубежу 50-60-гг. Расцвет его приходится на 2-ю пол. 70-х, и

спад – на 1-ю пол. 80-х гг. На данный момент оно почти иссякло (если брать, конечно, его чисто социальный аспект). Говорил также, что при его оценке была допущена излишняя социологизация, что привело к почти полной утрате при его рассмотрении религиозных критериев. Пытался, вместе с тем, сам создать социологическую схему параллельного развития религиозных процессов в Москве и Ленинграде 60-70-х гг. В Москве – антиномия: культура – религия (“московская модель”, соответствующая традиционной русской антиномии: церковь – интеллигенция – с конца XVIIв.), В Ленинграде – попытка соединения того и другого (“ленинградский синтез” – в русле поисков “религиозного ренессанса”, “серебрянного века”). Упомянул те многочисленные издержки, которыми сопровождается этот процесс в Ленинграде: абсолютизация поиска начала века; отсутствие культуры, приводившее к крайней запутанности всех понятий; лень + самореклама; подмена христианства культурными, психологическими, “религиозными” и т.п. феноменами; “вилка” между жизнью и исповеданием. Как результат – дискредитация религиозного движения в Ленинграде. В противовес этому постарался акцентировать позитивные моменты. Особенно подчеркнул то, что это был процесс САМОПОЗНАНИЯ. А механизм самопознания включает в себя выявление прежде всего моментов отрицательных (самый яркий пример – покаяние). Самопознание осуществляется “от противного”, а значит – к положительному. В числе позитивных моментов отметил также концентрацию

на религиозной (реже христианской) проблематике, возникновение небольших христианских общин, христианских семей и т.п. Сказал и о личном христианском подвиге, оговорившись, что его нельзя рассматривать как специфическую черту этой эпохи. Подвиг этот является базой "перманентного" христианского возрождения и почти не зависит от внешних условий, которые его, м.б., как-то "ферментируют", но никак не детерминируют. Подчеркнул, что социальный срез христианского процесса – явление для него периферийное. И только, осознав это, мы можем дать объективную оценку того, что происходило в 70-е гг. в Ленинграде. На данный же момент действуют две нереалистические реконструкции: 1) тотальное возрождение; 2) тотальная профанация. Одни говорят, что было "все", другие – что "ничего". Первое опровергается опытом, второе – хотя бы тем, что существуют эти "другие". Но как бы то ни было, в самом Ленинграде "ленинградский синтез" почти утратил своих сторонников. И соответственно возросли акции "московской модели". А результатом этого м.б. лишь возвращение к традиционной российской антиномии: церковь – интеллигенция и полный отказ от поиска, характерного для "религиозных ренессансов" начала века и 70-х гг. А это будет означать крушение всех попыток выйти из тупиков, в которых оказались в России как церковь, так и интеллигенция. Несмотря на бесчисленные недостатки, религиозный поиск, осуществлявшийся в рамках наших "ренессансов", был, по сути дела, возрождением исконно-христианского пафоса воссоеди-

нения с Богом отпавшего от Него мира (создал из 2-х одно). Великая заслуга их в том, что они указали на творчество, как на главное свойство, уподобляющее человека Богу. Не следует, однако, забывать, что искусство, как и всякий род человеческой деятельности, м.б. как преображено, так и непреображено во Христе. Творчество, м.б., более всего другого способно сближать человека с Богом, но и в меньшей степени – удалять его от Него. Ошибка многих художников прошлого 10-ти летия в том, что они совершенно не учли последнего. Так что чуть ли не все неофициальное искусство было объявлено ими христианским. Это породило массу бесплодных дискуссий. А ведь проблема-то надуманная! Определить, является ли данный художник христианским или нет, так же легко и так же трудно, как определить, является ли тот или иной человек христианином. Можно предположить только, что им совсем не обязательно окажется тот, кто молится на углах улиц или непрестанно повторяет: "Господи! Господи!". Предоставим Богу судить о том, насколько искусство наших ближних является христианским, а сами постараемся хотя бы не подавать им повод к соблазну! Будем стремиться не к "христианскому искусству", а "Царствию Небесному и правде его, все же остальное приложится нам". Главное, чтобы христианство наше было не просто данью традиции, комплексом идеолого-этнографических представлений и переживаний, а выросло из самых сокровенных глубин души нашей, которая "по природе христианка". Т.е., выход мне видится в "естественном хрис-

тианстве” (но не ”анонимном”, т.к. оно должно быть осознанно). Только в нем возможно сорастворение личного опыта с опытом Церкви. А на моменте сорастворения (смерти, крещения – не случайно оно осуществляется в воде) и сотворчества (воскресения) – все христианство. Большинство же склонно видеть в Боге какого-то ”ретрограда”, а творческую потенцию приписывать лишь Сатане. Разрушить эту страшную ложь можно только активным творчеством в Боге. Можно, правда, быть уверенным, что оно натолкнется на еще более активное сопротивление традиционалистов, готовых видеть в любой форме личной христианской деятельности мирян вражду против Церкви. Основано это недоразумение на клерикальном мифе, отождествляющем Церковь с церковной иерархией и фактически отсекающем мирян от участия в церковной жизни (отсекновение тела от головы). Почему, в сущности, зачастую, вместо подлинной Церкви Христовой мы видим культово-бюрократический механизм, служащий для отправления каких-то ”религиозных потребностей”. Этот миф в свою очередь порождает противоположный, бытующий уже в среде интеллигенции: Церковь архаична, христианство недостаточно мистично или слишком примитивно (все это, м.б., и справедливо в отношении иерархии, но не Церкви и не христианства). Отсюда, столь характерные для нашей ”религиозной интеллигенции” соблазны мистицизма (”иудейский”) и интеллектуализма (”эллинский”), постоянно уводящие ее от ”простоты во Христе”. И еще один миф, общий для ”клира” и ”мира”: христиан-

ство – одна из многочисленных сфер человеческой деятельности, чуть ли не профессиональное занятие. Как будто что-то можно творить вне Христа (“Без Меня не можете творить ничего”). Христос – сузубый творец. Вначале “все через Него начало быть”, затем Он стал родоначальником “новой твари”. Подлинное творчество возможно лишь во Христе! Осознав это, мы в совершенно новом свете увидим всю свою жизнь, в том числе, и актуальный культурный процесс. И у нас просто исчезнет проблема примирения Божественного и человеческого творчества. Ибо во Христе “нераздельно и неслиянно” соединен “совершенный Бог и совершенный человек”, в Нем “пребывает полнота Божества телесно”.

Вот, Таня, довольно подробное изложение моего доклада, выражающего мою сегодняшнюю позицию, которая, надо сказать, постоянно эволюционирует. Я так хочу оппонента, который со мною спорил бы, выдвигая другие концепции. Но нигде не нахожу его. И оказываюсь в ситуации какой-то литературной шизофрении, будучи вынужденным постоянно оппонировать самому себе. Так ведь и на самом деле свихнуться можно. М.б., ты постарайся как-нибудь меня спасти?

Ты вот отметила мою способность расшевелить аудиторию. Но получается, что аудитория там, а я здесь. На моем докладе обсуждение так и не состоялось. Отчасти виноват московский поэт Лен, который ввалился (буквально) на мой доклад вдрызг пьяный и в течение всего его прочтения требовал слова. Но, главное, это инертность, а м.б., и некомпе-

тентность аудитории. Чем больше живу, тем больше убеждаюсь, что все проблемы одинаковы, "независимо от государственных границ". Очень рад, что смог тебе все это описать. Надеюсь на твой (как всегда) отклик. Он мне очень нужен.

Лето, если Бог позволит, опять планирую (с Митей, а после и с Леной) провести на юге. Но ты мне можешь еще написать на ленинградский адрес. Письмо, надеюсь, застанет еще Лену дома. Не знаю, как я жил бы без нее и без творчества. Конечно, Бог не выдал бы, и все же я почти физически чувствую иногда как комплексы, страхи, пороки буквально комьями сваливаются с меня под их очистительным прикосновением. Ну и еще, конечно, молитва, которой я только сейчас начал учиться по-настоящему. По крайней мере, я понял, что означает завет Ап. Павла: "Всегда молитесь". Пожелай мне выполнять его, и я тебе того же желаю. Ибо что может быть лучше этого?!! Ну, с Богом.

Твой Е. 14.05.86.



Julien Ries  
"Les chemins du sacré dans l'histoire"  
Aubier 1985

Жюльен Ри  
"Пути святости в истории"

Богослов, ориенталист, историк религии, Ж. Ри  
уже много лет занимается изучением святости.

Ари Волохонский  
"БЫТИЕ И АПОКАЛИПСИС"  
(Комментарий к книгам Бытия, Творения и  
Откровения Иоанна)  
1984 г. — Иерусалим

Jean Guitton  
"L'absurde et le mystère"

Жан Гиттон  
"Абсурд и тайна"  
1985

Jurgen Habermas  
Der philosophische Diskurs der Moderne  
Suhrkamp, 1985

**Юрген Хабермас. "Философский разговор  
о модернизме"**

С 18 века "современность" стала темой философского дискурса. В своей новой книге Хабермас останавливается на понятии современного и прослеживает, как это понятие формировалось и развивалось у Гегеля, Шиллера, Ницше, Хоркхаймера, Адорно, Хайдеггера, Батайя, Фуко, Дерриды и др.

Он начинает свою книгу с рассуждения Макса Вебера, вскрывшего внутреннюю взаимосвязь между модернизмом и западным рационализмом. Рационализм — это исчезновение тайны, это профанация и распадение религиозной картины мира.

Хабермас говорит о консервативном и анархическом понимании модернизма. Консервативную точку зрения выразил, например, Арнольд Гелен: предпосылки Просвещения уже мертвы, развиваются лишь его последствия. "Анархисты" тоже говорят о конце Просвещения. Но они более подчеркивают момент рационалистического саморазоблачения: разум открыл свое истинное лицо, он показал, что является лишь одной из форм воли к власти, разум поработывает.

Так совершается сегодня переход от модернизма к пост-модернизму.

Jurgen Habermas  
Die neue Unübersichtlichkeit  
Suhrkamp 1985

Юрген Хабермас "Новая необозримость"

В книге собраны доклады, статьи, интервью последних лет.

Фоном этой новой книги Хабермаса может служить также недавно вышедшая и очень популярная в Западной Германии книга "Философский разговор о модернизме".

Приведем некоторые названия разделов и статей "Новой необозримости":

1. Неоконсерватизм.

Современная и пост-современная архитектура.  
Культурная критика неоконсерваторов в США и ФРГ.

2. После поворота.

Консервативная политика, работа, социализм и утопия сегодня.

3. Осень 83 или моральная нейтрализация права.

Гражданское непослушание — пробный камень для демократического, правового государства.

Право и насилие — немецкая травма.

4. Варианты Просвещения.

Между Гейне и Хайдеггером.

Стрела в сердце современности.

Неглубокая критика разума.

