

беседа ⑥



беседа

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

6

ЛЕНИНГРАД - ПАРИЖ

1987

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

- Оливье Клеман.* Вопросы о человеке 5
В. Аксючиц. Под сенью креста 34
Б. Гройс. Знание, безумие, индивидуальность . . . 84

ЭПОХА НАРЦИССИЗМА

- Нарциссизм как тема западной философии 124
И. С. Непознаваемый субъект 127
А. К. Жолковский. Влюбленно-бледные нарциссы
о времени и о себе 144

РЕЛИГИЯ И ЛИТЕРАТУРА

- Ю. Мамлеев.* Между безумием и магией 178
И. Бурихин. Стихи 185

РЕЦЕНЗИИ

- "Мысль 68-го" 199
"Барварство" 202

ИНТЕРВЬЮ

- Интервью с кардиналом Иосифом Ратцингером. 211
Интервью с Элизабет Бер-Зижель. 217

- ИЗ ПИСЕМ 231

АДРЕС РЕДАКЦИИ:

**T.Goritcheva, 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
Набор и макет Л.Савельева**

Оливье Клеман

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

5 **СУДЬБА ЭРОСА**

Эротика, страсть, Евангелие

Вездеприсутствие сексуальности в современной жизни заметно для любого внимательного и невнимательного наблюдателя.

Средства массовых коммуникаций, реклама, "революционный" пафос распространяют повсюду вокруг нас вульгаризованный фрейдизм, и даже смысл влечения к смерти, обнаруженного Фрейдом, растворился в "райских" мечтаниях фрейдо-марксизма. Эта боязнь "вытеснения", это возбуждение кожи, нервов, воображения является, по всей вероятности, следствием ряда разочарований.

Во-первых, разочарования в работе, потому что она стала механической, скучной, лишенной смысла, работа в результате технологической эволюции по-

рождает не усталость, а скорее нервную раздражительность. И сегодня кажется, что только сексуальная раскрепощенность может избавить нас от этого напряжения.

Тело другого — это, в последнем счете, единственная природная реальность, которая остается таковой для множества людей нашей технической цивилизации.

Разочарование, выражающееся в тайном нигилизме и в крайнем одиночестве человеческих существ. Эротический опыт воплощает собой последнюю возможность приблизиться к святому, последнюю встречу с другим. Молодые революционеры, разочарованные в своих несбывающихся утопиях, окунаются в революцию сексуальную, опьяняются свободой. Происходит своеобразное возвращение к древним оргическим экстазам. "Общины" группового секса выражают это инфантильное стремление к раскрепощению, в них пытаются забыть о смерти и одиночестве, об одиночестве смерти. И в то же время об эротизме так много говорят, так заняты его "экстазами" и "влечениями", что в конечном счете, все становится неважным, незначительным.

И незначимость заставляет усиливать возбуждение; не забудем того, что сексуальность хорошо продается. Поэтому современная эротика становится все более механистичной, все более агрессивной, это в действительности свидетельствует об ослаблении настоящей чувствительности. Растут бессилие и фригидность. На самом же деле те, у кого есть понимание эротического, об этом не говорят. Например, на-

роды Средиземноморья более стыдливы, чем жители Севера. Распадается личность. Если она мало "вытесняется", в ней исчезает "непрерывность", человеку трудно сохранить свою цельность.

Не стоит ограничивать наши размышления чистой эротикой. Если мы оставим интеллектуалам их развлечения и обратимся к простым людям, мы увидим, что они заняты другим. Они мечтают о страстной любви, о "великой любви". В одной из важнейших книг нашего времени "Любовь на Западе" Дениса де Ружемона показывается, что центральным мифом для нас остается миф о Тристане и Изольде. Даже для тех, кто никогда не слышал этих имен. Ружемон говорит, что любовь-страсть появилась вследствие оппозиции, возникшей между христианским возвеличиванием личности и продолжающим существовать в христианском обществе чисто функционалистским пониманием брака. На протяжении длительного времени люди женились без любви, лишь для того, чтобы обеспечить продление рода. Но личность, призванная к свободному выбору, искала любви вне брака. Таковой была любовь-страсть трубадуров и рыцарей. Можно пойти еще дальше и показать, что первый образ личностной любви мы находим в письмах святого Бонифация к святой Лиобе. Это была духовная любовь, отказавшаяся от брака. Достаточно вспомнить, при каких обстоятельствах все это происходило: меровингская эпоха, жестокая и агрессивная, с ее чисто биологическими браками, с плотскими играми адюльтера. Монахи и монахини прилагали великие усилия для того, чтобы освободить

дять личность от всей этой тяжести "плоти и крови". Они уже могли приблизиться к тому уровню, где начинается подлинная любовь. Но плоть была еще столь грубой, что духовная любовь боялась инкарнации. То же и с любовью-страстью. Поскольку она непосредственно связана с абсолютом, поскольку в ней нет личностной реализации, она не может состояться в действительности: мы лишь с трудом можем представить себе, что Изольда становится мадам Тристан, — иронически замечает Денис де Ружемон. В страсти любовь соседствует со страхом, этой лазейкой абсолютного. В этой любви ожидают пришествия некоего существа, которое будет откровением абсолюта. Затем, конечно, следует разочарование: оказывается, абсолют выдуман, и, когда другой проявляет свою истинную сущность, мы охлаждаем. Известно, что любовь-страсть растет и умирает, подобно болезни. И когда она исчезает, мы спрашиваем себя, что же, собственно, произошло, и не находим ответа. "Как Вы сможете быть верной, если Вы неспособны войти в действительность другой жизни? Я спрашиваю себя, как Вы можете думать обо мне, если Вы думаете только своими образами. Тщетно ищу я себя в вашей тетради. Кроме тика моей щеки, ничто от *меня* здесь не присутствует. По-настоящему я Вас никогда не интересовал. Вы придумали меня. Я живу вне Вас, — эта мысль когда-нибудь приходила к Вам в голову?" (Пьер Эммануэль, "Потому что, в конечном счете, я Вас люблю").

Настоящая любовь — это и не деперсонализованный эротика, и не абсолютизированная страсть. В

ней эрос служит нежности, эта любовь знает, что другой тоже нуждается в спасении и что благодаря нашей любви мы можем спастись вместе. Христос восстановил брачную природу первоначал, Он повторяет слова, стоящие в начале Бытия, слова о мужчине и женщине, которые суть "одна плоть". Истинный брак не является социальным институтом, но таинством. Во Христе мы можем победить ожесточенность сердца и научиться верности, подражая в этом Богу, который никогда не отрекался от нас, даже когда мы Его оставляли. С этих пор брачные узы между мужчиной и женщиной освящены прощением и становятся более сильными, чем смерть.

И в то же время, нельзя более утверждать, как это было во времена Ветхого Завета, что "нехорошо человеку быть одному". Ведь в Церкви побеждено всякое другое одиночество, целибат может восприниматься как особое призвание к молитве и служению, как пророчество о будущем мире. Но рядом с браком существует монашество, которое тоже есть путь освящения эроса.

Монахи и мученики

Монашество появилось в Церкви в то время, когда прекратились преследования. Возник страх, что христианство может быть секуляризовано, обмирщено. Монашество и было протестом и борьбой со всякой компромиссностью.

В основе своей монашество — это путь трудный, поскольку "Царство Божие силою берется". Это путь евангельского максимализма, отрицания любого

конформизма и компромисса. Монах интересуется только Богом. Человеку, заваленному планами и заботами, монах кажется чужаком, сумасшедшим человеком вне закона.

Есть Отцы, которые называли монашество "святым отклонением". Представим себе в самом деле, что завтра вновь начнется преследование христианской церкви: разгонят монастыри, и безбрачие будет существовать тайно внутри общин, может быть, обреченных на мученичество.

Нужно понять, что значит быть мучеником в христианстве. Это не просто свидетельство перед судом мира сего, это в высшей степени духовное состояние. Мученик — это не аскет, но человек совершенной веры. Молодая беременная христианка была брошена в римскую темницу. Она мучилась, рожая сына. "Что же ты скажешь, когда тебя бросят зверям?" — издевался страж. И она ответила: "Во мне будет жить некто, кто будет страдать за меня". Даже в самые страшные моменты страданий мученик, верующий в Распятого и Воскресшего, захвачен силой воскресения и потому радостен. "Размолотый зубами животных", он становится "чистой пшеницей Господней". Так говорил о себе святой Игнатий Антиохийский; мученик становится чем-то вроде евхаристии. А когда политическая ситуация улучшается, и преследования прекращаются, появляется другой тип мученика, появляется монах, который также следует старому правилу святых Отцов "отдай кровь, прими дух".

Как и свидетельство мученика, свидетельство монаха — это "игла" во плоти мира, рана, посыпаемая солью — "Вы соль земли". Оно мешает истории за-

мкнуться на самой себе. В монахе конец уже дан, и весь мир становится для него "купиной неопалимой".

В определенные исторические моменты евангельский максимализм переходит от мученика к монаху (или наоборот). В России, например, все "официальное" монашество было в 30-е годы уничтожено. Но в это время было много мучеников, и мы знаем, что они молились за своих палачей. Сегодня большая часть переоткрытых после войны монастырей вновь закрыта. Но возникает новый тип мученика, "мученик жизни", живущий в унижении и лишениях, появляется и тайное монашество. Они отдают себя без остатка Богу, живут лишь молитвой, не женятся и не выходят замуж.

Монах не женится потому, что он хочет "сжать" время, монах не рождает детей во времени, он рождает самого себя в вечности. Иметь детей хорошо, поскольку каждый человек желанен Богу и поскольку Царство Божие не наступит до тех пор, пока не пополнится число избранных. (Напомним, что "избранные" они не для себя самих, но для того, чтобы спасти мир). Но тот, кто не женится для Бога, служит Ему более ясно и прямо. Он отказывается быть рабом истории, звеном ее непрерывности. Он не дает развернуться семени истории, сберегая его в себе. Нечто подобное, впрочем, можно ощутить и в подлинной любви между мужчиной и женщиной: они не соединяются для того, чтобы иметь детей, но потому, что они любят и любят так, как будто их любовь способна незамедлительно преобразовать весь мир. И все же нужно медлить.

Воплощение эроса в монашестве

Подобно святому Апостолу Иоанну, прильнувшему к сердцу Учителя во время Тайной Вечери, подобно ему, который в старости увидел огненный лик Бога миров, монах потрясен несравненной красотой Воскресшего. Весь его эрос устремлен к вершинам этой красоты, красоты любви и света, и она потрясает так сильно еще и потому, что сияет даже в Страстях и Распятии. И в жизни монаха не остается места для других форм самовыражения эроса: напряжение между двумя полюсами — полюсом Распятия и полюсом Преображения — так велико, что лишь безумная любовь может вместить его в себя, любовь к Богу и ко всем. Для какой же иной любви может остаться место в монашеском сердце?

Нужно любить Бога со всей силой своего эроса. Святой Иоанн Лествичник говорил, что Бога нужно любить так, как любят невесту, как любят жену. Монах, горящий огнем этой любви, становится "равноапостольным": у него есть право говорить о Боге, поскольку он чувствует Его всем своим существом. Он не будет говорить о Нем подобно кабинетному богослову, но как "имеющий чистую молитву", он и есть настоящий богослов. Когда он говорит о Боге, он подобен рассказывающему путешественнику. Он проделал путь и заплатил за него своею кровью. И если нет таких монахов, нет паломников в необозримую Божию, спускающихся в мир подобно Моисею, сходящему с горы Синай, то Церковь обречена на умирание. Церковь чувствует себя хорошо толь-

ко в том случае, если в ней есть хорошие монахи или мученики.

Странно, что наше общество, которое держится не только властью, но и мудростью, которое выделяет так много средств на научные исследования, не заботится о "духовных лабораториях", где бы люди занимались исследованием Бога. Смешно видеть людей, ссорящихся по поводу определения Бога. Следовало бы прежде всего выслушать тех, кто знает о Боге опытно и кто как человек вовсе не деградировал, но поднялся и раскрылся.

Мы нуждаемся в духовных отцах. Слишком долго мы оставались сиротами. Мы превратили процесс излечения души в некую фрустрированную форму психоанализа. Мы нуждаемся в мужах, практикующих "художество из художеств", так подвижники называли Иисусову молитву, нуждаемся в тех, кто может различать духов, видеть сердце человеческое (сердце глубже "подсознательного" психоаналитиков), мы нуждаемся в духовниках, понимающих, что такое "духовная брань". Истинно, мы так нуждаемся в монахах!

Послушание, целомудрие, бедность

Традиционные монашеские обеты позволяют любить Бога и ближнего "всем сердцем, всей душой, всем разумением своим".

Послушание *освобождает свободу*, потому что оно распинает в нас любовь к себе. Тот, кто с полным доверием относится к своему духовнику, поднимается с помощью более продвинутого руководи-

теля над рабством у страстей, очищает душу и обретает внутренний мир. Он живет молитвой и заступничеством святых. Послушание полагает конец всякому самопоклонению, которое является корнем всех других видов идолопоклонства.

Бедность, онтологическая нестяжательность, связана с послушанием. Она открывает человеку живого Бога. Быть смиренным, значит, позволить Богу пересоздать нас. Я каждую секунду получаю себя как подарок, я все получаю от Бога, и все, что я получаю, благодатно. Бедность — это дополнение к службе. Ее носители — миряне, "овнутряющие" мир. Бедность преодолевает идолатрию экономики, она с юмором относится к страсти производства и потребления, она, по словам Павла Евдокимова, готовит мир к новой планетарной экономике, основанной на распределении благ и руководимой евангельским чудом умножения хлебов, евхаристией.

Целомудрие — это глубокое и богатое значениями понятие в традиции древней Церкви. Оно одинаково применимо и к жизни монаха, и к жизни женатого. Целомудрие означает единство личности, ее умиротворенность, целостность всего человеческого существа. Целомудрие обретается тогда, когда эрос персонализируется, включается в целостную жизнь личности. Отдаться слепым эротическим влечениям означает распасться, потерять личностное единство. Убить эрос, не воскрешая его, не оживляя его в Духе, означает иссушить себя. Есть даже особый тип монаха-инквизитора, у которого эрос подавлен и не просветлен. А нужно, чтобы всякая жизненная сила

вылилась в праздник встречи, стала нежностью. Она может стать высшей любовью к красоте Христа, обнаруживающей красоту всех лиц, ласковость всего созданного. Вспомним тамбурин святой Терезы, в который она била от радости, не в силах спрятать ликование. Это может быть и лицо возлюбленной, но здесь нет никаких оппозиций и противопоставлений. Ведь именно лицо возлюбленной вызывает из уст поэта столь банальный и столь значительный восторг: "Как прекрасен мир, возлюбленная моя, как он прекрасен!".

Находящийся в послушании, пребывающий в бедности и давший обет целомудрия монах становится стражем мира. В правилах, данных монахам румынской церкви в 1953 году, патриарх Юстиниан пишет: "нужно молиться за тех, кто не умеет молиться, кто не может и не хочет молиться".

Как сказал афонский монах одному из паломников, удивившемуся длине афонских служб: "Мы должны победить сон всего мира". Такова сила, берущая Царство: она помогает судить о вещах в перспективе грядущего Христа и тем самым ускоряет Его приход.

Вот поэтому-то истинный монах не может быть нечувствительным и к женской красоте, сущность которой утешение и примирение, здесь явна связь с Духом-Утешителем. Возвратимся к Афону, где не может находиться ни одно существо женского пола, но где в каждом монастыре можно найти икону Божьей Матери. Гора Афон так и называется "садом Богородицы". Самое женское из всех женских лиц

возвышает монашеский эрос и преобразует его. Подобную же роль в монашеской судьбе может играть и духовная дружба.

Итак, "как же принять красоту? Очень просто: признай ее, вмести в своем сердце этот кроткий дар небес, потом оставь ее в покое и желай лишь, чтобы Бог даровал и красоту наивысшую, благодать". (Хопкинс, "Стихи")

Путь брака

Сколько смысла в том, что единосущное человеческой природы, ее единство нам открывается в Библии прежде всего под видом брачной символики: "Вот это кость от костей моих и плоть от плоти моей", — говорит мужчина о подаренной ему Богом женщине. И в "Бытии" дается формула Бракa: "посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одной плотью". Эти слова Христос повторяет в Евангелии. Значит, любовь между мужчиной и женщиной первоначала, она имеет райскую природу, во всем своем великолепии выступает она до грехопадения: "И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились" (Быт. II, 23-25). В раю мы не встречаем монаха, мы встречаем человеческую пару. Несомненно, что падение разъединило мужчину и женщину. Они поражены деперсонализированной игрой Эроса и, хотя и находят друг друга в какие-то мгновения жизни, эти мгновения длятся недолго.

Павел Евдокимов, оставивший нам столь драгоценные страницы о любви, говорит, что обращение

Бога к Адаму в раю "Где ты, Адам?" можно отнести и ко всем людям. Мужчина и женщина непрерывно зывают друг к другу "Где же ты, отзовись!". Можно сделать короткий обзор того, что Мариз Шуази назвал "войной полов". Патриархат существовал не всегда, и мужчина не всегда господствовал над женщиной. История и предистория знают о периодах матриархата (который наблюдается во французской деревне вплоть до 18 века там, где образ жизни был полукочевым) и о периодах полиандрии, которая и сегодня еще существует в Тибете и которая, между прочим, является одним из самых здоровых способов ограничения рождаемости! Если женщина, кажется, в большей степени привязана к миру растительному, собирающему и хранящему энергию, то мужчина — к миру животному, эту энергию расточающему. И между ними возникает напряжение более сложное, чем однолинейное господство одного пола над другим. Во многих архаических традициях, например, в индийском тантризме (во времена самого сурового патриархата) к божественному приближались через систему космических и женских символов (не только через символ Матери Земли, но и через символ Великой Матери богов), тогда же существовало и женское священство.

Мужской силе женщина противопоставила биологическую выносливость. С точки зрения сексуальной, мужчина связан прежде всего с мгновением, женщина же с длительностью. Женщина была служанкой, но эта служанка производила на свет и воспитывала мужчин, обеспечивала непрерывность вида, и

мужчина неизбежно стремился раствориться в стихии Великой Космической Матери.

Христианин видит, что примирение мужчины и женщины, эроса и личности возможно лишь во Христе, в таинственном прообразе взаимоотношений Христа и Церкви: несмотря на то, что в историческом христианстве эти отношения не всегда были идеальными, христианство как таковое заговорило о трансцендентности личности. Мужчина и женщина не только равны, они абсолютны. Вот почему св. Апостол Павел писал "Во Христе нет ни мужчины, ни женщины" (Гал., III, 28). В начале и в принципе существуют лишь личности.

Одновременно Христос восстановил нормальную поляризацию женского-мужского, воспретил ей ее райское достоинство, примирил и освятил ее своей великой любовью, той, что связала Его и Церковь, Его и освященную евхаристией Землю. Вель Церковь — не только тело Христово, она и Невеста Агнца. И именно женщина — Пресвятая Дева Мария — возвратила свободно и от лица всего человечества, всей земли творение своему Творцу.

Вот почему святой Апостол Павел утверждает: "Впрочем, ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе" (1 Кор., 11, 12).

В этой перспективе истинный брак, который не социологичен, но сакраментален по природе, — эта "великая тайна", — как говорит Апостол — не нарушает целомудрие.

На 1-ом Вселенском Соборе (Никейском) некоторые из Отцов говорили, что брак несовместим со

священством, потому что сексуальность "нечиста". Но следует подчеркнуть, что проблема эта никогда не существовала у истоков христианства. Св. Апостол Петр, например, был женат, св. Климент Александрийский, записывая древнее предание, говорит, что любовь между Апостолом и его женой достигает кульминации в момент мученической смерти. Св. Апостол Павел, в надежде на скорый приход Господа, выбрал путь безбрачия. На закате своих дней, составляя правила общинной жизни, Апостол Павел указывал, что епископ (это слово означало и сегодняшних епископов, и сегодняшних священников), должен быть "мужем одной жены". Эта рекомендация имеет скорее мистическое, чем моральное значение: в древней церкви, как и сегодня в церкви православной, разведенный не допускался к алтарю. Верность священника одной жене — верность даже после ее смерти — была образом абсолютной верности Бога.

И вот закваска дуализма (или манихейства), необходимость борьбы с пансексуализмом некоторых языческих культов, возрождение ветхозаветной диалектики "чистого-нечистого", превращение священства в некоторую обособленную касту и привели Отцов Никейского Собора к постановке вопроса о чистоте или нечистоте брака. Тогда поднялся великий подвижник, монах из Египта Пафнутий. Этот человек, познавший все тайны целомудренного аскетического пути, сказал, что брак чист и что он в высшей степени совместим как со званием священника, так и со званием мирянина. Доступно разумению и то,

что мирянин для своего духовного совершенствования иногда так же нуждается в безбрачии, как и священник. Монахи — на Западе до времени Каролингов, а на Востоке, исключая некоторые случаи, и до сегодняшнего дня, — почти все остаются мирянами. На Востоке, в некоторых монашеских общинах даже нет священника, он лишь приходит для совершения евхаристии в праздничные и воскресные дни. В остальное время монахи читают псалмы и исполняют службу как простые миряне. Итак, если бывает, что Бог призывает мирянина к безбрачию, то бывает и другое: женатый призван к священству. Все это обычные на Востоке вещи. И все же, если говорить о совершенствовании в любви, то пример Апостола Павла показывает, что неженатый имеет больше времени для апостольской деятельности, чем женатый. Очевидно, что в этом смысл того, что на Западе священники должны жить обязательно в безбрачии. Скажем только, что Церковь должна находить себе священников среди лучших своих людей, как среди женатых, так и среди неженатых. Главное — не выделять, не "клерикализировать" целибат — ведь мирянин тоже имеет право на максимализм — не принижать брак, потому что все таинства — это лучи единого евхаристического солнца, и тогда не ясно, почему таинство брака должно быть ниже других. Возможно, что эта проблема кажется в сегодняшней католической Церкви почти неразрешимой. Не только потому, что существует историческая привычка, ставшая традицией, но и потому, что уничтожением целибата священства можно нарушить некое аскети-

ческое равновесие, заглушить призыв к целомудренной жизни для всех.

* * *

Кроме того, мы живем в такое время, когда "свободная" сексуальность стала великим соблазном и для священства. Достаточно подумать о том, что многие постригаются в очень юном возрасте, движимые сентиментальными чувствами, а в сорок или пятьдесят лет вдруг переживают некий "подростковый" кризис.

Брак целомудрен, потому что он освящает эрос встречей двух личностей, их церковным причастием. Полярность их природы порождает особый язык любви, и они дарят себя друг другу, дарят и окружающий их мир. В течение первых 9 веков не существовало соответствующего брачного ритуала: брак соединял два существа, которые жили вместе, вместе причащались. Для живущих во Христе любовь — это что-то, что нужно постоянно переоткрывать, чтобы каждый из любящих оставлял свой образ в душе другого, и оба — в душах детей. Но супруги не должны изобретать любовь, она уже всегда существовала до них, она и свела их друг с другом, эта любовь между Богом и Землей, Богом и человечеством, Христом и Церковью. Женщина вышла не из "сна" мужчины, как это обычно говорится, но из его "Экстаза" — это наиболее точный перевод 70-ти толковников. В той же степени "экстазом" является и смерть Господа на кресте, смерть, породившая новое человечество. Этот экстаз Распятого суть основа всякой

человеческой любви. Всякая подлинная любовь, даже если она по видимости "не церковна", повторяет этот экстаз, сама не зная об этом. Если она об этом не знает, то она прекращается или же прерывается смертью, поскольку "нет счастливой любви". А если знает? Тогда открывается путь аскезы. Из ее прободенного бедра льется вода крещения и кровь евхаристии. Из самых глубин страдания струится сила Святого Духа. И если кажется, что человеческая любовь проходит, нужно лишь прорваться к неиссякаемым слоям любви богочеловеческой, чтобы все стало по-прежнему. Покаяние, прощение, доверие возвращают нам Другого, восхищение и благодарность растут, верность становится средством обнаружения новизны, вновь и вновь "великая тайна" вступает в свои права. Критерием ее будут не скоропреходящие вспышки страсти, а мир, радость, обоюдное доверие.

Аскетика супружеской жизни основана на трех основных требованиях. Первое из них: нужно овнутрять, интериоризировать, а не вытеснять препятствие, не уваливать от него.

В истинном браке препятствия не исчезают, они овнутряются. Суровой необходимостью является требование уважать *инакость* Другого так, чтобы этот слишком близкий мне человек оставался все же моим ближним. "Стать иной плотью" — означает иметь одну жизнь, это не смешение, а причастие. Нужно уметь остаться вдвоем. Нужно настраивать себя на существование Другого, существование столь же реальное, столь же внутреннее, как и мое, не дости-

жимое не от того, что оно спутано и непрозрачно (в этом качестве оно становится слишком даже доступным, как объект моей ненависти), но потому, что существование Другого — это сама ясность, сама прозрачность.

Второе требование: нужно отказаться объективизировать эрос. После долгого викторианского молчания Запад сегодня упражняется в "искусстве любви". И правильно. Если любовь — это язык, этому языку нужно обучиться. Но людям нечего сказать друг другу, и любовь превратилась в нечто механическое.

О настоящем "искусстве любви" сегодня мало кто имеет хоть какое-то представление. А оно включает в себя аскезу, отказ от блудного воображения и от механического эроса, настраивание себя на Другого и освящение жизни. Вот аскеза, о которой забыли!

Третье требование: нужно, чтобы любовь завершалась и переходила свои собственные границы в общем служении. Брак обречен, если он закрыт сам на себя. Есть только две возможности — или взаимное разрушение, или взаимное созидание, служение жизни, которое и позволяет церкви быть Церковью. Величайшее значение имеет тот факт, что в традиции неделимой церкви и сегодня в Православии священство женатых священников держится двумя людьми и укрепляется браком.

Здесь время для разговора о тайне ребенка, которая и является собственной тайной семьи: "Для сего преклоняю колена мои пред Отцом Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое *отечество* на небесах и на земле." (Эф. III, 14-15).

В подлинно христианской перспективе нельзя говорить, что смысл брака — это размножение. Истинная любовь не имеет цели. Она ценна сама по себе. Но всякая истинная любовь должна плодоносить. Неважно, какими будут эти плоды, будь то взаимная борьба и служение ближнему или приход в мир ребенка. Но как мало семейств позволяет своим детям действительно явиться в мир! Сколько родителей набрасывается на своих детей, поглощая их своей любовью, так что дети должны заново родить себя, чтобы вырваться из объятий семьи. Многие ищут смысл жизни в своем ребенке, вместо того чтобы передать своему ребенку этот смысл: они служат роду, а не личности. Родить ребенка — это значит дать ему не только жизнь, но и пример творческого служения. Это значит, принять судьбу, стать кожей почки, уметь вовремя защитить почку, но вовремя и исчезнуть. Каждая семья должна стать, по слову святого Иоанна Златоуста, маленькой домашней Церковью. Дети, подражая взрослым, делают в такой семье двойное открытие: открытие Бога и ближнего. Сколько смысла было в древнем крестьянском обычае оставлять за столом одно пустое место: а вдруг придет незнакомец, который может оказаться Незнакомцем, ведь Бог часто посещает людей как простой странник.

А ребенок? Разве он не может быть тем неизвестным, который приходит в нашу семью? Несмотря на свое сходство с родителями, ребенок радикально отличен от них. Ребенок в семье становится все бо-

лее и более желанным. Есть нечто потрясающее в той свободе, которая трансформирует плодовитость и биологический фатализм в желание все более растущей любви. Но есть и одно условие: даже желанный и "запрограммированный" ребенок должен быть принят и принят как некто *неизвестный*.

Неуверенность

Ни одна другая тема не затрагивает тайны личностного существования так, как тема любви. Здесь мы должны подойти с уважением и деликатностью, здесь, как нигде более, мы должны соблюдать евангельский закон неосуждения. Вспомним о поведении Иисуса Христа, увидевшего женщину, "взятую в прелюбодеянии" (Ин., 8, 3-11). Вспомним и о другой евангельской истории, где тот же Иисус позволяет проститутке вытереть свои ноги волосами и облить их слезами и миром. На всей сцене лежит свет вечности, потому что близки смерть и преображение: женщина эта подготовила Иисуса к погребению. Она — мирноносица. Фарисей, в доме которого находился Христос, сказал сам себе: "Если бы он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница".

Иисус, угадывая его мысли, говорит: "Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тот мало любит". А женщине сказал: "Вера твоя спасла тебя, иди с миром". (Лук., 8, 36-50).

Вспомним, наконец, и о разговоре с самаритян-

кой — с еретичкой! — около колодца Иакова. Иисус напоминает ей, что у нее было пять мужей и что тот, с которым она живет сейчас, вовсе не ее муж. Это не слова осуждения. Христос не судит, он просто выказывает свою прозорливость, чтобы женщина поняла, с Кем она говорит. "Господи, вижу, что Ты пророк". И именно этой женщине Иисус открывает не только тайну "воды жизни", но и что "Бог есть Дух".

Иисус Христос, разговаривая с женщиной, взятой в прелюбодеянии, с проституткой, с женщиной, у которой было пять мужей, отказывается использовать все эти случаи, чтобы осудить плоть, сделать из сексуальности "козла отпущения" — как то часто происходило у фарисеев (и особенно часто происходит у фарисеев христианских). Иисус лишь отмечает "символичность" ситуации. Грех плотский для Него — знак человеческой греховности вообще: "Пусть тот, кто без греха, первый бросит камень". Иисус знает также, что эти женщины, жизнь которых разрушена, поймут Его лучше, чем кто-либо другой. Вот почему христианство не насаждает законы, а говорит о заповедях. Христос не завещал Церкви следовать законам государства или же с ними бороться, подобно какой-либо политической партии. Церковь вдохновляет и освящает, она не запрещает. Она хочет изменить лишь сердце. Но нужно сказать еще и большее. Даже для своих собственных чад Церковь — это милующая мать, а не безличная юридическая власть. И священники, умеющие различать духов, должны отнестись по-особому к каждой отдельной человеческой судьбе. Здесь-то и надо вспомнить о

фундаментальном в Восточной церкви понятии "экономии", которое и означает этот милующе конкретный подход, "свой" в каждом отдельном случае. Православие так же, как и католицизм, говорит о святости моногамной жизни, второй брак не рекомендуется даже и для вдовцов и, если он имеет место, то после принесенного вдовцом покаяния. Но, опираясь на слова Христа, сказавшего, что развод немыслим для христианина, кроме случая прелюбодеяния, православная Церковь позволяет и развод, и новый брак, когда выясняется, что предыдущий брак был мертвым, фактически не существовал. Таинство брака отличается, например, от таинства крещения. В таинстве крещения человеческая свобода имеет дело лишь с нисходящей на нее благодатью. Благодать брака дается сразу двум, она освящает их единство. И бывают случаи, когда невозможными становятся ни взаимное прощение, ни обоюдное признание греха, — единство не может быть более восстановлено, и брак прекращает существовать. Но тогда резонно поставить вопрос, почему Церковь удаляет от Причастия этих людей с разбитыми судьбами? Если быть последовательным, то нужно было бы запретить Христу разговаривать с женщиной, "взятой в прелюбодеянии", с проституткой или с той, что имела пять мужей и жила не с мужем? Но кто мы такие, чтобы иметь право бросить камень?

Женщина-мироносица

Сегодня кончается долго длившаяся эпоха патри-

архата. Женщина стремится самоутвердиться как свободная человеческая личность. И это, без сомнения, действует евангельская закваска, освобождающая женщину от старых языческих элементов. Но очень часто справедливая борьба за социальное равноправие понимается женщинами как борьба против мужчин, и женщина не обретает истинного самосознания. Смысл "женского" теряется. Конечно, остаются женские тело, душа, материнство, но и они подверглись столь многообразным интерпретациям (большинство из которых были так или иначе унижительными для женщины), что и здесь трудно прийти к какой-либо ясности. Можно лишь сказать, что для христианства женское и мужское — это не ступени иерархической лестницы, а модальности единой человеческой природы. Оба момента — и мужское, и женское — как мы видим, присутствуют в каждом мужчине, в каждой женщине, доходя до того, что женщина, стремящаяся самоутвердиться благодаря борьбе с мужчиной, кончает тем, что начинает походить на этого мужчину, подавляя ненавистью свою женственность и усиливая свою мужественность. Поэтому так двусмысленна "женская революция" на крайнем Западе. Женщина здесь восстает против всевластного фрейдизма, восстанавливающего (того не сознавая) старые аристотелевские и схоластические предрассудки, касающиеся женщины. А именно: женщина в аристотелизме выступает как несостоявшийся мужчина. Женщина сегодня протестует против общества увеселения, превращающего ее в эротический объект и использующего ее наготу в рекла-

ме. Женщина ищет реального общения с мужчиной, прямого участия в жизни общества, ведь уже давно она открыла, что ее активное сострадание, ее заступничество за тех, кто живет в Третьем мире или в бидонвиле, за человеческое меньшинство, за всех "униженных и оскорбленных" остается лишь пустой расстройкой душевных сил. Но отсутствие истинно духовной перспективы превращает женскую проблематику в нечто хаотичное, садизм и мазохизм меняются местами, вместо того, чтобы очистить пространство для творчества. Насилие создало тип некой амазонки, она — авторитарна и предпочитает гомосексуализм — прорванная дамба освобождает инстинкты и выводит на свет остатки древних магий.

Итак, встает задача дать истинно христианскую перспективу всей этой проблематике. Вслед за Павлом Евдокимовым можно было бы сказать, что мужское в человеческой природе являет собой отражение Слова, определяющего и структурирующего, а женское отражает Святой Дух, вдохновляющий, утешающий и воплощающий. Как мы уже заметили, слово *ruach*, означающее дух в семитских языках, очень часто женского рода. Язык Церкви, впрочем, осознает эту тесную связь между Духом и Святостью: женщина из женщин, Мать Божья, почитается как Всесвятая-Панагия. В древнем тексте "Учения апостолов" мы находим следующие советы: "Дьякон заступает место Христа, почитайте его. Почитайте и дьяконисс, которые заступают место Святого Духа".

Это замечание позволит нам расшифровать неко-

торые мужские и женские символы. Движение мужское — и в сексуальной, и в интеллектуальной сферах — отличается линейностью и прерывистостью, в то время как движение женское кругообразно и непрерывно. Острая геометрия мужского тела противостоит гармоничной непрерывности тела женского. Мужчина действует подобно стрелку из лука, идя прямо к цели. Его воля направлена на устранение препятствий. Женщина более связана с настоящим, в ней абстрактная воля не так сильна, как в мужчине, женщина реагирует всем своим существом. Она ищет — или скорее находит — прежде всего выразительность, а уж потом эффективность. Маленький мальчик идет в атаку, девочка же играет в переодевания.

Мужчина раздражается смехом и впадает во гнев. Женщина течет, подобно реке, как и вода, она умеет улыбаться. Мужчина — завоеватель, женщина приспособляется к данному, любит конкретное. Мужчина думает головой, женщина — всем своим существом. Она вынашивает в своем теле ребенка, у нее особый договор с жизнью.

Но истина мужского и женского нуждается в преобразующей аскезе.

В церквях Востока, над Царскими Вратами обычно изображают Христа в окружении Божьей Матери и Иоанна Предтечи. Евдокимов усматривал в этих фигурах символы мужского и женского. Святой Иоанн Предтеча, новый пророк Илья — это завоеватель, овнуляющий свою борьбу, чтобы "приготовить пути Господа" и чтобы "ему расти, а мне умалиться". В этой фигуре мужская экспансивность подвергает-

ся существенной духовной метаморфозе, как бы проходит сквозь крест.

По образу святого Иоанна Предтечи мужчина не должен быть авторитарным и властным супругом, но "другом небесного жениха", знающим, что его жена, будучи личностью, имеет непосредственный контакт с Богом. Что же касается Богородицы, то она порождает божественную форму на земле и человеческую форму на небесах. Она завершает духовное материнство. И материнство, которым, по словам Апостола Павла, спасается женщина, — это не биологическая определенность, это и не простой материнский инстинкт, инстинкт обладания ребенком во что бы то ни стало. Истинное материнство преображено — по образу Той, что у подножия Креста стала матерью всего человечества: "Жена, вот сын твой", — сказал ей Христос, указывая на влюбленного ученика. Но кто из нас может сказать, что он не возлюблен Богом? И лишь эта бескорыстная и жертвующая любовь, любовь вполне совместимая с безбрачием, может послужить ключем к пониманию того, что такое материнство физиологическое. В конечном счете, как говорит Павел Евдокимов, духовное призвание женщины — Это "порождать Бога в опустошенных душах".

Всякий человек, будь то мужчина или женщина, призван к определенной мужественности — вспомним о "сильных женщинах" в Библии, — в отношении к своей природе и к определенной женственности, в отношении к Богу. И в мужчине его духовная жизнь в свои кульминационные моменты обретает

женские черты — он должен открыться Тайне, принять ее. Вот почему инкарнация реализовалась через женщину, которая поднялась и стоит над всеми святыми.

И когда мужчина и женщина, оплодотворенные Богом, возвращаются в мир, каждый из них находит себе подобающее применение: он — борец, защитник, она — по-матерински охраняет жизнь. Мужчина ранит, чтобы разбудить, женщина перевязывает раны, лечит: "Всякая женщина — мирносица", — сказал Федоров. Это и есть основное в устремлении христианской аскезы: мужское бодрствование и женская нежность.

Человечество началось с Адама и через Христа, который является Адамом богочеловеческим, находит свое завершение в женщине: Матери Божьей.

Основа Церкви — не иерархия, а святость. И служители этой Церкви не обладают перед Богом никакими особыми преимуществами. Зато священником может стать только мужчина, поскольку священник образно являет собой Христа, искупившего человеческую природу во всей ее полноте — Христос же явился на землю не в теле андрогина или женщины, но в теле мужчины.

Поэтому требование женского священства есть забвение Духа и обожения. Это горькие плоды клерикации Церкви.

Нужно было бы вновь изобрести служение дьяконисс, символизирующее собой духовное материнство, таинственно связанное с Духом.

Хорошо и то, что женщина может быть женой священника, не функционально, а личносно разделяющей его служение.

Ясно, что мужчина и женщина дополняют друг друга не как две функции, но во всей полноте их личностного существования. Эрос здесь не является более безличностным потрясением плоти или использованием Другого — на платонический или тантрический манер — это не важно "как" — в качестве экстаического средства, эрос здесь становится общением тел и душ. В сложном диалоге любви, настолько сложном, что, чтобы сделать его глубоким, нужна проверенная временем верность, в диалоге, где "душа окутывает тело", идет разговор между двумя личностями, которые шаг за шагом узнают друг друга. Итак, в этом диалоге участвует не женщина вообще, не космическая "женственность" или "вечно женственное", в нем участвуешь *ты*. То же относится и к мужчине. Оба — и мужчина, и женщина — преодолевают инстинкт обладания, который приводит к одиночеству и смерти.

Человек, освободивший себя от искушения обладать или презирать, способен к подлинному общению, он — один и их двое, согласно обоюдному уважению, преклонению и нежности.

Мы носим свое сокровище в глиняных сосудах. Но наш долгий путь сквозь ночную мглу не сможет заслонить от нас луч рассвета, пасхальную искру истинной любви.



Виктор Аксюциц

ПОД СЕНЬЮ КРЕСТА
Предисловие
(печатается с сокращениями)

Я внутренне далек от отвлеченного философствования, хотя пережил его и, вероятно, не изжил вполне сейчас. Удивительны и прекрасны мыслительные конструкции гигантов спекулятивной философии. Какой духовной мощи они требуют и сколько доставляют интеллектуального наслаждения! Но истинный свой смысл они могут обрести только в опыте целостной духовной жизни. Христоматийным стал пример гегелевской системы, с ее утверждением Абсолюта, вне которого остается живой источник Абсолютного, с ее пафосом истины, без жизни и причащения к Тому, Кто только и есть Истина.

Как жить так, чтобы жизнь стала философствованием, а философия была бы пронизана жизнью? Как быть так, чтобы, не оставляя молитвы, храмового служения, сделать всю жизнь молитвенным упованием, служением, храмом? Жить целостно, а не частично? Эти вопросы не могут войти в нашу душу из

вне, они порождаются в глубинах жизненного опыта, и ответить на них можно только целостной личной судьбой. Настоящая философия, как поиск истинной жизни, может быть только самопознанием, она, как "Самопознание" Н.Бердяева, — лична и автобиографична. Боязнь интимного в философии уводит от жизни в истине в наукообразные построения, внешние личности и духу. Философия должна быть философией жизни, если не понимать под жизнью только ее биологическое представительство. Философия — экзистенциальна, если опыт человеческого существования не замыкает мирской обыденностью.

Термин "экзистенциальное" я употребляю не в русле западноевропейского экзистенциализма, но в значении, близком Н.Бердяеву. Экзистенциальный опыт человека есть целостный и всеобъемлющий опыт его жизни. Человек вневременен, и в этом смысле он есть уже до начала мира и до жизни на земле, и то, к а к он там есть, явлено в этом мире в опыте существования. Экзистенция укоренена в глубинах нашего бытия, это опыт глубинной жизни. Но в силу этого он связан с конкретной жизненной ситуацией, со здесь-теперешним. Человек выбирает свой облик перед лицом мира сего, и выбор этот есть его экзистенциальный опыт. Философия должна быть экзистенциальной, в сущности, всякая философия укоренена в личном экзистенциальном опыте и из него проистекает. Но в "философии экзистенциализма" много ложного, во-первых, потому, что она концентрируется только на мирском существовании, отрицая вечное в человеке, и, во-вторых, потому что рез-

ко ограничивает даже земной опыт человека, отождествляя его с какой-нибудь данностью ("экзистенциалы" М. Хайдеггера).

Действительное самосознание личности неотделимо от ощущения принадлежности к своему народу, к национальному, к его истории, культуре, судьбе, через которые личность получает свою конкретность, а значит и свою подлинность. Во Христе, в конце нашего пути, нет ни эллина, ни иудея, но этот путь идет не через отвлеченную общечеловечность, а через ограниченность национальных культур. Всечеловечность обретается не в пустом пространстве, а из определенной национальной почвы, в формах ее культуры. Так, нет человеческого языка "вообще", и все проблемы мы можем поставить и решить только на конкретном историческом языке. Тот, кто обращался к глубинам своего личностного бытия, обретает знание, что невозможно отнести за счет бессмысленной случайности свое рождение именно здесь и в этот момент. Есть глубочайший мистический смысл в нашей национальной принадлежности, в нем чувствуется и рука Божественного Провидения, и голос нашего свободного самополагания в вечности. В национальных формах нам дано воплотить свою личную и общечеловеческую миссию. Но, вместе с тем, необходимо различать онтологический статус личности и нации. Суверенная и свободная личность есть вечное создание Божие, образ и подобие Бога, она первична по отношению ко всем мировым реальностям, в том числе, и по отношению к нации, к национальным ценностям. Национальное есть форма прорастания и утверждения личностного.

Как русский, я сознаю свою принадлежность к русской истории, культуре, трагической судьбе своего народа. При этом, как я уверен, раскрывается и особое отношение Русской идеи к идее Всечеловеческой. Мне дорога та линия в Русской идее, которая идет от традиции русской иконописи, Сергия Радонежского, Нила Сорского, Тихона Задонского, Серафима Саровского, Пушкина, Славянофилов (Хомяков, Киреевские, Самарин), Достоевского, Вл. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова, в современности же продолженной А. Солженицыным, о. Д. Дудко, зарождающейся русской литературой и христианской философией... Эта линия духовности, которую можно выразить словами Достоевского: миссия России — обрести в себе всечеловечность, т.е. в служении человечеству выполнить вселенское назначение; русский постольку русский, поскольку выходит за свои собственные пределы к нуждам других и к общечеловеческому. Не национальная ограниченность, а возвышенный христианский универсализм и вселенскость, открытость и целостность, — в этом истинное содержание русской духовности.

Русская философия, в духе Русской идеи, соединяет уникальную духовную светлость и цельность с жизненной укорененностью. Славянофилы были органично любомудрами и в философии, и в жизни. Философия Вл. Соловьева в корнях своих так же экзистенциальна, как и философия Н. Бердяева: "метафизика возможна лишь как символика духовного опыта, как интуитивное описание духовных встреч".

Философствование для них — не род занятий, а тип духовной жизни в истине. Они не мудрствовали, а жили философски. Внерелигиозной философии в России фактически не было. Высшую оценку русской христианской философии и богословию XX века дал Вселенский Патриарх Афинагор, охарактеризовавший ее в целом как *неопатристика*. В то же время, я согласен с мнением, высказанным одним зарубежным знатоком, что русская философия — это философия XXI века. В этих характеристиках выражено главное: глубокая укорененность русской философии в христианской традиции, ее верность заветам прошлого и, вместе с тем, ее грандиозный порыв в будущее. Современная русская философия ведет авангардные духовные битвы. По сравнению с ней, европейская религиозная философия является вторым эшелонem и ведет всеобъемлющую культурную обработку тылов. Эта характеристика не от гордыни, а от сознания безмерной ответственности, налагаемой традицией, которая представлена целой плеядой ярких гениев: Вл. Соловьев, С.Н.Трубецкой, Е.Н.Трубецкой, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, П.Флоренский, С.Л.Франк, И.А.Ильин, Л.И.Шестов, Н.О.Лосский, Г.П.Федотов, Г.В.Флоровский, А.Д.Шмеман. Русская философия и богословие XX века в ближайшем измерении продолжили традицию русской классической литературы века XIX. Главным же вопросом русской духовности был общечеловеческий и, в то же время, конкретный вопрос: в чем смысл жизни и в чем правда жизни, как достичь праведности в этом мире?

Как жить истинно в этом мире? Как жить так, чтобы б ы т ь ? Иногда целые эпохи проходят, так и не ставя вопрос о смысле жизни. Многие философские системы вовсе забыли этот главный вопрос. А при попытке дать на него окончательный ответ он теряет свое истинное звучание. Иные ответы продиктованы не бескорыстным служением истине, а стремлением облегчить невероятное бремя человеческой миссии. Часто ответ нам подсказывает неосознанное стремление снять с себя ответственность. Принятие жизни и ее смысла есть принятие своего креста, и всякий истинный ответ увеличивает тяжесть крестонесения жизни. Понять — это значит, оказаться в бесконечно тяжелой ситуации выбора и ответственности. И наше сознание услужливо стремится облегчить наше состояние, подчиняя образы реальности — фикциями и иллюзиями. Истина снимает с нас тяжесть лжи, беспросветного страха, безблагодатного уныния и неприютности, но она является и великим бременем. Обретение истины требует невероятного усилия и, даже совершив это усилие, мы не получаем облегчения, ибо открыться истине означает принять всю полноту реальности: осознать свою ответственность за судьбу мира и свою собственную. Истина требует непрекращающегося бодрствования, свободного действия и полной ответственности.

Господствующее научно-позитивистское сознание современности отклоняет "последние" вопросы, объявляет их некорректными, и современный человек не решается, да и отучился их ставить. Но это означает отклонение того Смысла, на котором стоит чело-

веческое бытие в мире. Этот вопрос мы уже не имеем права ставить риторически. В распаде и разложении современности сконцентрированы итоги всех предшествующих исторических катастроф. Как никогда человечество стоит перед бездной морального и физического самоуничтожения. И каждый наш шаг, бездумный и легкомысленный, неукротимо толкает мир к гибели. Сама жизнь требует от нас принять крест истины. Иначе в небытие обрушиваются все наши чаяния и упования, а с ними и упования предшествующих поколений.

Что есть Истина? Распространенное позитивное мировоззрение воспринимает такой вопрос как некорректный или даже совершенно бессмысленный. Насущные проблемы оно пытается решать, "вынося за скобки" истину о бытии человека. Разве не идиотизм современного сознания в том, что решение проблемы "человек-природа", например, ориентируется на позицию ученых позитивистов, которые отрицают онтологические основы и природы, и человека? Проблема об истинном бытии человека и истинном его отношении к природе снимается уже на этапе ее постановки. Истина же не сводима к эмпирически-научному опыту и позитивистскому теоретизированию. Критерием истины не может являться только "успешность основанного на ней действия". Истина едина по сути своей и может быть только истиной личности, истиной личностной. "Я есть Истина", — это слова Бога и Человека. Истина не абстрактна, а жива, не "за скобками", а в жизни и в сердце. Вне обращенности к Единству Истины, ее живому Божественно-

му источнику, — обесмысливается каждый шаг человека. "Я есть Истина, Путь и Жизнь", — и каждый наш поступок обретает смысл в свете Живого Облика Истины.

Разумеется, религиозный ответ не есть замыкание в ограниченной, такназываемой "чисто религиозной" сфере. Подлинно религиозным может быть только вселенский, всеобъемлющий ответ на все бытие человека в мире. Бесплодны всякие попытки чисто политическими, экономическими, социальными средствами решить общечеловеческие проблемы, снять противоречие между Востоком и Западом, богатыми и бедными, между развитыми странами Севера и отсталыми Юга, между духовной культурой и материальной цивилизацией. между капитализмом и социализмом, проблемы перепроизводства у одних и голода у других, кризисы экономический, энергетический и экологический... Все это отражает глубинные духовные конфликты в человечестве и решается только глубинно, духовно, т.е. в плане отношения к самой истине — религиозно. Все аспекты нашего существования могут истинно рассматриваться только с точки зрения единства смысла, т.е. в конечном итоге — религиозно, христиански.

Истина постольку едина, поскольку всеобъемлюща, она не может быть частной и частичной по своей природе. Истина постольку есть, поскольку всему предназначено стать Истиной. Поэтому никакая сфера жизни не может быть исключена из религиозного опыта, все должно обрести свой путь к Истине, к Богу. Все реальности культуры, все формы жизни

несут в себе пророческий элемент. И если культура растратила ощущение, что изначально и по сути она — культ, то религиозная позиция, становясь частичной, не может не отрицать самой своей сути. Религиозный опыт должен стать опытом целостной жизни. Ни от чего не отвернуться, но ничем не искушаться, а на всем запечатлеть образ Божий. Зло есть не само нечто, а ничто в том, что есть нечто. Только религиозный опыт может помочь обрести память к секуляризованным слоям культуры. Христианское жизнеощущение дает возможность даже на периферии религиозности увидеть извилистые и тернистые пути к Истине, увидеть и сориентировать их к Богу. В основе секуляризации лежит неумение исторического христианства увидеть новые, специфические для эпохи проблемы бытия человека и отказ от попытки найти их истинно религиозное решение. Таким образом, расщепление исторически подготавливалось в недрах самой религиозной культуры. Оставаясь за стенами церкви, многие проблемы жизни оказались в сфере внимания внехристианской мысли. Пытливая, но не сориентированная человеческая мысль, натываясь на религиозный запрет или непонимание, двигалась внерелигиозными путями, оказывалась в оппозиции историческому христианству и создавало очаги секуляризованной культуры, обмиршляясь в худшем смысле. Здесь есть и внутренний грех традиции, призванной быть открытой, универсальной и вселенской.

Истина едина, но она многообразна по форме. В

нашем сложном мире мы всегда опознаем близкое себе и этим усиливаем напряжение всеобщей вражды. Поэтому, христиане, будем христиански терпимы и открыты к иному нам жизнепроявлению, и будем помнить, что окончательный суд об его истинности принадлежит не нам. Дух Истины дышит где хочет. Это менее всего означает провозглашение позитивистского теплохладного индифферентизма, нередко ложно называемого терпимостью. Индифферентизм есть равнодушие к истине как таковой и, следовательно, к истине собственного бытия. От нас же требуется пламенное служение Истине, только был бы это пламень любви, а не костров. Христианство призывает христиан к христианскому отношению к иным вероисповеданиям. Приходится признать, что в истории другие религии нередко были более последовательными в воплощении собственных принципов отношения к иномрелигиозности, нежели историческое христианство. Христиане вели священные войны с "иноверцами", как того требует Ислам, ограждались стенами Закона, как предписывает Тора, ныне, наконец, мы легко впадаем в "Буддийское" равнодушие и безответственность. Но насколько всем нам не хватало и недостает христианского великодушия, чувства сораспятости всего живущего и сокрестности всех людей, вселенскости, открытости, покаяния, прощения и любви. Открытость не означает отдания себя иному или смешение. Нарождающаяся новая религиозность ("религия Духа") видится не как искусственный синкретизм всех вероисповеданий, но как историческое раскрытие откровения

христианства, с использованием исторически сложившихся форм и опыта других религий, поскольку это причастно духу истинного христианства. Как полнота воплощения и тех истин, которые призвано воплотить христианство, но о которых положительно свидетельствует опыт нехристианских религий.

Каждая историческая эпоха по-своему неповторима. Есть и в настоящем нечто такое, чего никогда ранее не было. Человечество прошло через невиданный опыт катастроф, перед нами встают проблемы, которые никогда еще не поднимались. Необходимо дать христианский ответ на духовную ситуацию эпохи.

”В нравственной жизни человечества появилось три новых фактора или направления духа, которые приобретают небывалую до сих пор силу... Человек полюбил с в о б о д у больше, чем он ее любил прежде, и требует свободы с необычайной настойчивостью. И ничего уже не хочет и не может принимать иначе, как через свободу, как свободно. Человек стал более с о с т р а д а т е л е н, чем был прежде, он не выносит уже жестокости былых времен, он по-новому жалостлив ко всякой твари, не только к людям, к самому последнему из людей, но и к животным, ко всему живущему. Стало нестерпимо нравственное сознание, отрицающее это новое сострадание и жалость. И человек жаждет т в о р и т ь более, чем прежде, он хочет религиозно оправдать и осмыслить свое творчество. Он не выносит уже внешнего и внутреннего насилия над своим творческим инсти-

нктом. Наряду с этим действуют в современном человеке и другие инстинкты, инстинкты рабства и жестокости, и обнаруживается творческое бессилие, переходящее в отрицание творчества и насилие над ним. Но новым и вечным является стремление к свободе, состраданию и творчеству” (Н.Бердяев).

Современный человек принял в душу невиданные доселе реальности. Исторические формы добра и зла как никогда обнажены и расщепляют человеческую жизнь. Этот новый опыт требует нового христианского ответа. ”Такова тема о творческом дерзании человека, о совершенно новых формах зла, не поддающихся разрешению старой нормативной моралью, о притяжении бездны небытия, о небывалой свободе, которой не знали прежние века, о переходе свободы в рабство, о тайне личности и ее разрушении, о совершенном обществе на земле и его соблазнах и многие другие формы человеческого самоуверждения и гордыни стали иными и более жуткими, чем в прошлом” (Н.Бердяев).

Решение тех грандиозных проблем, которые встали перед человечеством, требует от нас невиданных духовных сил и свободного творческого дерзания. Вместе с тем, основное бедствие современного мира — бегство человека от свободы и налагаемой ею ответственности. В творческой свободе и вселенской ответственности — богоподобное достоинство человека. Эту истину принесло в мир откровение христианства. И осью христианской цивилизации является все возрастающее бремя свободы личности. В какой-то момент истории европейский человек испугался

открывающейся ответственности свободы и предпочел делегировать ее вместе с правом принимать решения — социальным, культурным, религиозным институтам, взамен на душевный и материальный комфорт. Но закон жизни людей таков, что сохранить и увеличить любые ценности и блага человек способен только при сохранении достоинства свободной и ответственной личности. Забывая себя, мы рано или поздно теряем все. Готовностью же всем пожертвовать во имя свободы своего духа, — мы получаем возможность все приобрести. Наш нигилистический и разрушительный век негативно доказал, что единственно твердой реальностью в этом мире является реальность духовных сущностей. Потеряв их, невозможно удержать в руках и ломаной полушки. Наше понимание, купленное ужасной кровью, заключается в том, что единственно возможный для жизни и действительно реальный мир — это мир Высший, а не какой-либо гипотетический, идеологический или прагматический. В наше время спасти собственную жизнь и даже жизнь человечества можно только служа ценностям высшим, чем сама жизнь. А этой ценностью является открывающаяся богоподобность нашего духа и ответственность человека за все происходящее в мире.

Взять за все ответственность — это значит, стремиться все понять. Критерий же истинного понимания в том, насколько адекватно сознание ориентируется относительно совокупности знаний о мире, которой человечество располагает в данный исторический момент. В этом смысле средневековье, карти-

на мира которого нам кажется сейчас наивной, более адекватно ориентировалось в бытии, чем современность. Интеллектуальный багаж средневекового сознания количественно конечно же, несравним с современным, но оно более органично объединяло в себе, чем располагало, видело цель и путь. Современный же человек потонул и потерялся в многознании, которое не дает ни общей картины мира, ни смысла жизни в нем. Каждая эпоха есть определенный духовный возраст человечества, которому соответствуют свои задачи и средства к их решению. Объединив ответы на актуальные вопросы жизни в общей картине мира, конкретная историческая эпоха созидает определенную ступень поступательного движения духа человечества, его культуры. В свете опыта последующих поколений это мировоззрение может казаться наивным в частях и даже в целом. Но без этого духовного синтеза невозможно было бы сохранить наличное знание и тем более двигаться вперед и вверх. Постигнуть части и детали мироздания человек может, только исходя из понимания смысла бытия в целом и собственной в нем миссии. Такова его природа.

Современное человечество инфантильно по сравнению со средневековым в том отношении, что гораздо менее последнего соответствует своим духовным задачам и потенциалу. Современное сознание удивительно наивно, т.к. более, чем в другие эпохи, не может и не стремится осмыслить собственное содержание и не имеет

на д н и м в л а с т и. Расслоение сознания привело к фрагментарности восприятия мира. Складывается общечеловеческая цивилизация, но люди ограждены профессиональными и профессиональными барьерами даже больше, чем когда-либо, ибо это — разобщенность не географическая, экономическая или политическая, а, прежде всего, внутренняя, духовная. Человек инертной души не может и не хочет заглянуть за пределы привычных ограниченных представлений. Самая универсальная часть современной культуры — наука — не может и не хочет предложить целостной и универсальной картины жизни, она по внутреннему импульсу стремится не к интегрированию целого, а ко все большей дифференциации частей.

В результате, мировоззрение современного человека поразительно неосмысленно. Он ощущает себя безродной, случайной песчинкой, выброшенной на космическую свалку. Бессмысленно распахнутым взором человек оглядывает чуждую ему реальность и пытается выделить в ней, а на самом деле навязать ей какую-то холодную мертвую закономерность. Что им при этом движет? Бессознательная попытка сложить из космического хлама временное прибежище, в котором можно было бы укрыться от мирового ненастья и отдаться наркотической дремоте. Жизнеощущение современных людей — это жизнечувствие одичавших существ, без цели шатающихся по неведомым пространствам и пытающихся удовлетворить свои элементарные потребности. Разумеется, найти какую-либо твердую основу в такой жизни невозможно. Жизнь человечества начинает опре-

деляться случайно встреченными явлениями. Соответственно открытым наукой "фактам", выстраивается понимание и жизненная позиция. А что нас ждет за поворотом, за холмом, за переправой? Можно ли узнать об этом что-либо достоверное, если судить только по аналогии с тем, что у нас в данный момент под ногами и под рукой?

Жизнь и мировоззрение людей становятся все более частичными. Современность же, более чем когда-либо, требует целостной картины мира. Плоды цивилизации объединили человечество на новой основе. Огромные пространства не разобщают людей, которые во всем мире все более живут в одном все ускоряющемся ритме. Случившееся в одном месте — становится достоянием всех, безответственность одних — сказывается на судьбе остальных, иногда сама жизнь миллионов зависит от решений одного. Человечество сложилось в единый организм, члены которого, тем не менее, разобщены и в противодействии. Это тело растеряло душу и потому не имеет общей воли и единого самосознания. Мы настолько чужды и преисполнены вражды друг к другу, что общаются нас в родовое понятие только общие физические признаки. Люди, чтобы получить возможность сохранить жизнь, должны понять себя, свое место в мире и собственно человеческое назначение. Бездумный и безответственный рост далее невозможен, ибо вот-вот опрокинет человечество в пропасть. Мы же гордо забываем, чему учит нас вековая общечеловеческая мудрость, которую сейчас называют религиозным дурманом, или поприличнее — устаревшей

догмой. Но трагический опыт обращает нас к давно забытому. Мы стольким мутным идеалам служили, стольким поклонялись идолам обмана, и это имело такие разрушительные последствия, что приходится судорожно хвататься за единственную возможность. Возвращающаяся современная религиозность во многом еще — продолжение горячего состояния. Интеллигенция и у нас, и на Западе повально охвачена слепым увлечением периферийной, по отношению к христианству, духовно провинциальной мудростью. Но все же это — первые невнятные фразы возвращающегося сознания.

А понять-то нужно истину, которая сохранила род людской и удивительную человеческую культуру. Эта простая истина в том, что обрести основу можно только в с а м о м б е з о с н о в н о м. И мы можем адекватно ориентироваться в этом мире только если вернем себе п о л н о м о ч и я х о д а т а е в и п р е д с т о я т е л е й этой Безосновной Основы мира.

Человеческий дух всегда стремится к бесконечному. И, вместе с тем, сознание человечества в каждый конкретный момент ограничено представляемой вселенной. Последнее необходимо, чтобы ощутить некую устойчивость и определенность в мироздании, чтобы иметь опору для движения. Но представляемые границы космоса непрерывно отодвигаются.

Запредельные горизонты лежат обычно в иной плоскости, чем та, в которой человек привычно видит мир. Когда-то осваиваемые географические пространства замкнулись в представлении о земном ша-

ре. Принципиально новая перспектива открылась с выходом сознания человечества с географической горизонтали в космическую вертикаль. Наступает время духовного поворота, когда качественно новое открывается не в дали, а в глубине. Новые миры откроются нам, стоит только изменить ракурс видения. Духовная вертикаль ведет не в даль пространств, а в глубь души. Познание вселенной для человека далее невозможно без принципиального переосмысления самого себя.

Убогая фантазия писателей-фантастов рисует картину урбанизированного, техницизированного будущего. Будущее, конечно, определить нельзя, но бесспорно и то, что невозможно его увидеть простой проекцией на него гипертрофированных тенденций настоящего. Кто знает, какие крутые повороты ожидают человечество в обозримом будущем? Но тектонические толчки слышны уже сейчас. И если современное человечество выживет, то это будет означать, что облик его радикально изменится, культура станет принципиально иной, не научно-технической. Оставить за собой будущее цивилизация имеет шанс только при вхождении в иную форму жизни. История сейчас требует метафизических превращений в человеке. Дальнейшее движение вперед возможно только через духовное углубление человеческой природы и самосознания.

В глубь же духа человека зовет его религия. Высшей формой мировых религий является христианство. Христианская Кафолическая Православная Церковь — это словосочетание означает, что истина (пра-

вославие) только здесь, и эта истина для всех и обо всем, т.е. вселенска, кафолична. Мы должны осознать, что слова о православности и кафоличности христианства не являются формальной декларацией или успокаивающим заклинанием. Это обращенный к христианам призыв Бога. Мы обязаны услышать его, и это перевернет наше сознание. Вселенскость истины христианства в том, чтобы все понять, всему указать свое место по отношению к христоцентричному стержню бытия. Глазами христиан человечество должно увидеть свои вечные основы. Мы, христиане, призваны к тому, чтобы дать полную картину мироздания и определить в нем место и роль человека.

Облик современного мира сложился под доминирующим влиянием христианской культуры, ибо создателями современной цивилизации были по преимуществу христианские народы. Поэтому можно сказать, что современный мировой кризис есть кризис исторического христианства, которое не смогло воплотить свои христианские принципы. Нужно признать, что в христианском человечестве было много несправедливости и неправды. Не следует бояться обнажить это, чтобы избавиться от нехристианского в христианстве. Таким образом, решение современных глобальных проблем напрямую зависит от роста христианского сознания. Даже прагматическое благополучие и само существование далее невозможно без принятия христианской истины, что человек — не затерянная песчинка в хаосе, а вечный богоподобный дух и хозяин мироздания, устроитель космичес-

кого в нем порядка. Спасти современный мир может только глобальная переоценка наших идеалов, на основе верности традиционным христианским ценностям. Чтобы иметь будущее, мы должны вернуться к истокам, мысленным взором окинуть пройденное и найти в этом целевое назначение.

В нашем зыбком и текучем мире уже невозможно найти внешний авторитет и опору. Все они разрушены или рушатся под руками. Самоутверждение атеистического гуманизма, явленное в Новое время, не стало спасительной альтернативой по отношению к авторитаризму средневековья. Пора понять неотвратимый итог нашего опыта, что незыблемость человек может найти только в себе, но как в творческом соратнике Бога, что именно человек, как образ и подобие Божие, является опорой миру. Людям жизненно важна спасительная великая идея о вселенском назначении и всеобщей ответственности богоподобного существа, называемого человеком. Эту истину и несет нам Новозаветное откровение: "Царство Божие внутри вас". Христианство — религия общечеловеческой Истины и религия Бого-человека, и только мировоззрение христианского персонализма может дать целостную картину мороздания и определить миссию в нем человека.

Христианское предание не является самодовлеющей догмой. Это — опыт постижения истинной жизни. Предание — сокровищница духовных ценностей, предназначенных освещать нам путь к Богу. Конечно, сокровищница эта будет расхищена, а богатства

ее развеяны духами времени, если не направлять специальных усилий на сохранение чистоты предания. Это долг каждого христианина, а для некоторых в этом выбор их судьбы. Но охранительная позиция часто абсолютизируется ее носителями, и они впадают в гордыню единственных обладателей и распорядителей истинными ценностями. Это грозит превратить живительный источник в склад мертвых формул. Задача в том, чтобы не изменить духу предания, но и не консервировать его, в свете предания осмыслить жизнь и само предание.

В современном церковном сознании в России господствует унаследованный из глубины веков консервативный и охранительный подход к святоотеческому преданию. Эта установка болезненно усугублена десятилетиями гонений на Русскую Церковь, на христиан в России, отсутствием в ней богословской мысли и тотальным запретом на эту мысль. Но настает время, когда богословское и философское решение наших проблем становится жизненно необходимым. И это вновь ставит вопрос об истинном отношении к святоотеческому преданию. Чтобы критически переосмыслить сложившееся на сегодня отношение, нужно выявить его корни.

Еще с крещением Русь унаследовала от Византии сложившийся к тому времени в ней буквалистско-догматический подход к наследию Святых Отцов и Учителей Церкви. Как об этом пишет А.Шмеман, "В истории Византии наступил момент, когда и государство, и Церковь учли опыт прошлого, когда это прошлое — из вчерашнего своего превратилось в древ-

ность, освятилось этой древностью, психологически выросло в некий вечный идеал, который уже не столько вдохновляет на будущее творчество, сколько требует постоянного возвращения к себе, подчинения сегодняшнего себе. С молчаливого согласия Церкви и государства была поставлена некая психологическая точка, подведен итог. И всякое новое касание богословских тем, всякую постановку новых вопросов нужно теперь уже свести к этому прошлому. Святоотеческое предание, подтвержденность, хотя бы внешняя, авторитетом Св. Отцов, в виде ссылок и цитат, иногда даже вырванных из их общей связи, становится как бы гарантией благонадежности". Таким образом от Византии к Руси и перешло это господствующее умонастроение, что "все разрешено и заключено в прошлом" и что "ссылка на это прошлое одна дает гарантию православия" (А.Шеман).

В работах Святых Отцов непревзойденным для нас остается все, что касается богопознания: проблемы троичности, христологические, в особенности. Все же описания натуралистического космоса в свете современного знания и накопленного духовного опыта -- кажутся нам наивными. Православному сознанию нужно иметь мужество признать, что все касающееся эмпирического опыта, у Святых Отцов было ограничено их временем. Это, прежде всего, наш опыт зла, которого не знала предшествующая история. На краю самоуничтожения по-особому встают для человечества и вопросы о смысле и конечной цели земного бытия. Чистоту веры, религиоз-

ную твердость и аскетическую мудрость мы можем перенять только в святоотеческой традиции. Но по ним и мане смысла истории и природы мирового зла мы должны предложить сами, исходя из беспрецедентного нашего опыта.

Сама по себе ссылка на авторитеты прошлого и попытка найти в нем готовые ответы на наши вопросы не дают гарантии православия. "Антикварный" и археологический интерес к святоотеческому наследию не должен вытеснять интереса творческого. Мы должны учиться у Св. Отцов и их творческому горению, их умению откликаться христианским ответом на злободневный вопрос. Ведь для них богословие было не отвлеченной наукой, а делом жизни и творческим решением насущных проблем. Их труды были направлены на разоблачение современных им ересей, и, следуя их примеру, мы обязаны обнажить и разоблачить ереси сегодняшние. Поэтому призыв "назад к отцам" является призывом к творческому восстановлению традиции святоотеческого богословствования и философствования. Далее я привожу слово прот. Георгия Флоровского, ибо отношусь к нему как к обращению к современникам в России, ко мне лично.

"Православный богослов в наши дни только в святоотеческом предании может найти для себя вечное мерило и живой источник созидательного вдохновения. Умственный отрыв от патристики и византизма был, я уверен, главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии... И все подлинные достижения русского богословия всегда

были связаны с творческим возвращением к свято-отеческим истокам. В исторической перспективе с особенной очевидностью открывается, что этот узкий путь отеческого богословия есть единственный верный путь. Но этот возврат к Отцам должен быть не только ученым, не только историческим, но духовным и молитвенным возвратом, живым и творческим восстановлением самого себя в полноте церковности, в полноте священного предания. Нам дано жить в эпоху богословского пробуждения, сказывающегося уже повсюду в разделенном христианском мире. С тем большим вниманием приходится теперь пересматривать и припоминать все уроки и заветы прошлого, иногда жестокие, иногда вдохновительные. Но подлинное пробуждение начинается только тогда, когда и в прошлом, и в настоящем слышатся не только ответы, но и вопросы. И неистощимая сила отеческого предания в богословии всего более определяется тем, что для святых Отцов богословие было делом жизни, духовным подвигом, исповеданием веры, творческим разрешением жизненных задач. Этим творческим духом навсегда оживлены те древние книги. И только через возвращение к Отцам может восстановиться в нашем церковном обществе та здоровая богословская чуткость, без которой не наступит искомое православное возрождение. Среди церковных служений в наше время богословское исповедничество приобретает особую важность, как воцерковление мысли и воли, как все вхождение в разум истины... В отеческом истолковании Православие вновь открывается, как побе-

ждающая сила, как сила перерождающая и утверждающая жизнь, и не только как тихая пристань для усталых и разочарованных душ, — не только как конец, но как начало, начало подвига и творчества, ”новая тварь”...

Наступает и уже наступило, время открытого спора и тяжбы о душах человеческих. Наступает время, когда воистину к а ж д ы й вопрос знания и жизни должен иметь и получать христианский ответ, должен быть включен в синтетическую ткань и полноту исповедания. Наступает время, когда богословие перестает быть личным или ”частным делом”, которым каждый волен заниматься или не заниматься, в зависимости от своей одаренности, влечений, вдохновения. В нынешний лукавый и судный день б о г о с л о в и е вновь становится каким-то ”общим делом”, становится всеобщим и кафолическим призванием. И всем подобает облечься в некое духовное всеоружие. Наступает время, и уже наступило, когда богословское молчание или замешательство, сбивчивость или нечленораздельность в свидетельстве становится равнозначным измене и бегству от врага. Молчанием соблазнить можно не меньше, чем торопливым и нечетким ответом. И еще больше можно самому своим молчанием соблазниться и отравиться. Впасть в укрывательство, точно вера есть ”вещь хрупкая и не совсем надежная”... Вновь открыва е т с я б о г о с л о в с к а я ... Наше время вновь призвано к богословию... ”Не плоть, но дух растлился в наши дни, — и человек отчаянно тоскует”... Именно потому, что мы уже вовлечены в

эту апокалиптическую борьбу, мы и призываем к богословию. Прилипчивому и обволакивающему безбожному и богоборческому воззрению приходится с особенным и напряженным вниманием противопоставлять твердое и ответственное исповедание Христовой истины... Православие есть не только предание, но и задача, — нет, не искомое, но данное, но сразу и заданное, живая закваска, растущее семя, наш долг и призвание..." (Г.Флоровский).

Необходимо научиться сочетать бережно охранительное и творческое отношение к преданию отцов: все поднять и осмыслить, найти всему место и роль и использовать завещанную нам мудрость прошлого для разрешения задач настоящего и будущего. Так, например, считается, что традиционное русское название "Книга Бытия" не совсем верно передает греческое Genesis, что значило бы буквально "Книга Рождения" или "Книга Становления". Но здесь нужно учесть то обстоятельство, что исторические изменения названий и толкований могут быть не только случайностью или ошибкой, но в них может оказаться провиденциальный смысл. Всякий перевод священных текстов требует духовного напряжения и подъема и совершался в прошлом более или менее соборно. Он вбирал в себя духовные достижения религиозной культуры данного времени и, обратно, — распространял свое значение на обширный исторический и культурный период. Поэтому отступление в переводе от буквальная этимологии могло обуславливаться не незнанием и бескультурностью, но мог-

ло исходить из нового видения традиционных символов. Перевод мог быть не только буквальным перенесением смыслов с одного языка на другой, но и одновременным углублением в изначальный смысл. В этом историческая жизнь боговдохновенных текстов. Каждый народ в своем языке воплощает определенный ракурс понимания, определенную ступень познания. По отношению к полноте истины конкретная позиция может быть более или менее углубленной, но она все же остается частичной. В ней отражается духовная физиономия данной культуры, индивидуальность мироощущения данного народа-языка. Но так же, как истинная соборность есть всечеловечество, так и соборная полнота истины раскрывается при живом слиянии различных подходов, градаций и оттенков смысла.

Поэтому сакральную ценность имеют для нас и еврейский, и греческий, и церковнославянский, и русский варианты Библии. Не какой-то отдельный авторский перевод (который может иметь частную научную, историческую и культурную ценность), а сама по себе конкретная языковая плоть Священного Слова. Ведь духовный смысл его — вещь в себе, которая открывается нам при индивидуальном творческом усилии, включенном в соборный опыт.

Христианская философия и богословие, как часть предания, — не абстрактные изолированные науки. Они выражают собой глубины экзистенциального опыта человечества, который дифференцируется за-

тем в отдельных сферах культуры. Христианская мысль призвана предварять творческую активность, и теоретическую, и практическую, наделяя ее ориентирами. Экзистенциальная ситуация эпохи ставит перед нами все новые вопросы, ответить на которые можно только в свете Боговоплощения, Богораспятия и Боговоскресения, в свете Богочеловечности как сердцевине и смысле мирового бытия. Но многие темы христианского богословия разрабатывались независимо от христологии. Многие насущные проблемы решались христианами так, будто не было Голгофы. Это приводило к господству дохристианской и внехристианской мудрости. Христианское во внехристианских религиях не замечалось, а антихристианское внедрялось в христианство. Катастрофический духовный опыт последних веков обнажает в христианском богословии слои привнесенные и ветхие, служившие смысловыми цепями и мыслительными мостами, но нуждающиеся в переосмыслении.

Таковы, например, некоторые традиционные формулы: "Ограниченность несовместима с абсолютностью божественной жизни". Но Абсолют включает в Себя все возможности, в том числе, и возможность ограничить Себя. Рецидивы дохристианского мироощущения содержатся и в богословских требованиях исключить категории становления и изменения из Представлений о Божественной природе, т.к. они "разрушают неизменность и полноту природы Божества, наделяют ее меонической тьмой и сумерками полубытия". Но полнота, исключая возможность неполноты — неполна.

Полнота в том и состоит, что в ней не может не быть в с е. Абсолют Бога в том, что Он свободен от в с е х отношений и условий, кроме тех, которые Он Сам на Себя накладывает. Бог не ограничен ничем и независим от каких-либо (даже самых абсолютных) свойств, которыми связывает Его немощная человеческая относительность.

Бог Сам открылся человеку, как Бог Личный, и потому Бог для нас прежде всего Абсолютная Личность. И отношение Его к миру и человеку является отношением любящего и милосердного Личного Существа, а не равнодушного движателя космической плотью и не жестокосердного мстительного властителя. Бог — не застывший покой, а вечная творческая динамика. Все Богом п е р е ж и в а е м о, иначе Он не был бы Богом. Предвечно распят Богочеловек, и это есть предвечная и вечная творческая связь Бога и человека. В теогонических глубинах происходят антропогонические процессы. Какое движение произошло в глубине Божественного, итогом которого было создание мира, — останется тайной для этой жизни. Об этом можно мыслить только апофатически. Бог не есть индифферентная полнота. Вне Бога нет бытия. Все, что есть — имеет бытие в Боге. Но даже это в с е — не есть сущность Бога. Бог абсолютно свободен. Его свобода выше противостояния произвола к необходимости, полноты и недостаточности, движения и покоя и т.п. Он свободен быть и свободен не быть, свободен быть так или быть иначе. И Бог захотел быть Богом и возжелал быть Творцом: "Бог продуцирует вещи не в силу необходимо-

го истечения Его полноты, но в свободном волевом акте творения, акте выбора между самосушим одиночеством и любовным самоограничением в пользу творения” (С.С.Аверинцев). Апофатическая Глубина Божества есть Личность Бога. Ничего нет глубже, всеобъемлющее и неизреченнее, чем Личность Божественная. Бог-в-себе — есть Личность. И христианское богословие должно быть богословием Бога личного, Бога воплотившегося в человеке, Бога распятого, Бога воскресшего в полноте преображенной плоти. Иными словами, это богословие должно быть ”под сенью Креста”. В историческом же христианстве образ христианского Бога не открылся сполна. В нем еще сильны рецидивы внехристианских по сути представлений.

”Бог Библии, Бог откровения совсем не есть чистый акт, в Нем раскрывается аффективная и эмоциональная жизнь, драматизм всякой жизни, внутреннее движение, но раскрывается эзотерически. И поразительна ограниченность человеческой точки зрения на Бога. Богу боятся приписать внутренний трагизм, свойственный всякой жизни, динамику, тоску по своему другому, по рождению человека, но несколько не боятся приписать гнев, ревность, месть и прочие аффективные состояния, которые считаются предосудительными для человека. Существует глубокая пропасть между пониманием человеческого совершенства и Божественного совершенства. Самодовольство, самодостаточность, каменная бездвижность, гордость, требование беспрерывного себе под-

чинения — все свойства, которые христианская вера считает греховными и порочными, но Богу их преспокойно приписывает. Получается невозможность следовать евангельскому завету — “будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный”, недопустимость человеческого богоуподобления. То, что в Боге считается признаком совершенства, в человеке считается признаком несовершенства, греха... Бог есть сила освобождающая, просветляющая и преобразующая, а не карающая, распределяющая возмездие и насилующая. Кара, возмездие и порабощение есть имманентное порождение человеческой тьмы” (Н.Бердяев).

Сам Бог воплотился в человеке, что значит — явилась людям Полнота Истины. Если бы человечество смогло вместить Божественную полноту, то это означало бы, что мир перестал быть таким, каков он есть. По воплощении Самой Истины жизнь мира сего продолжается — и это может значить только то, что земная история есть путь человечества к дарованной Богом истине. Истина явилась среди нас, но мы только идем к ней. История и имеет оправдание только как путь человека и человечества к Богу, трагический путь во тьме к свету. Но если Сам Бог снизошел в мир, то этим мир стал иным. В нем осталось то, что есть для нас Сам Бог и Его Истина: Его земной путь, Его дело, Его учение и Его образ. Новый Завет потому и священен, что является для нас земной плотью Бога, Ризой Христа, оставленной нам. Но ризой и плотью не покинутой, а духовно живущей в Боге и в нас. Бог изнутри обращен к каждому

из нас, но мы способны воспринять это только через нашу открытость земному облику Спасителя, Его Евангелию.

Бог воплотился в человеке, а не в каком-либо другом существе, либо стихии. А это значит, что душа человека есть сердце мироздания, в ней свершаются мировые судьбы: "Царство Божие внутри вас". И если Всемогущий Бог взошел на Крест и принял все наши страдания, то это говорит о том, что наши муки жизни — есть нерв бытия, в них величайший смысл, смысл всех смыслов. Если Распятый Бог воскрес в преображенной плоти человека, то этим нам указано итоговое свершение бытия.

Все проблемы в мироздании разрешимы только религиозно, т.е. при живой связи с Творцом мира... Сущность бытия в целом и каждой единичности вскрывается только "под сенью Креста".

Современный мир как никогда далек от Бога, жизнь обесмысленна, утеряны основные духовные ориентиры. Но именно поэтому, как никогда ранее, мы нуждаемся в обретении Высшего Смысла. Восстать из состояния невероятной падшести человеку позволит только восстановление памяти об изначальном своем величии. Безответственному и бездумному человеку жизненно важно вспомнить о вселенской своей ответственности и небесном происхождении. В сегодняшнем мире не копошатся ничтожные твари (какими в сущности видят себя люди), но стелются вечные души... Самые глубокие теоретические вопросы есть всегда вопросы глубоко практические, глубоко жизненные.

Один из таких вопросов — вечный вопрос о вечности человеческой души. Если душа человека сохраняет бытие после ухода из земной жизни, то откуда она приходит в мир? Если душа бессмертна, то в чем конечный смысл этого бессмертия? Как ”жизнь” в бессмертии связана с жизнью в мире, что в вечности — от жизни, и что от вечности присутствует на земле? Не возможны ли события и в загробном существовании души, которые являются приготовлением и завершением здешней жизни? Как говорил Вл. Соловьев, господствующий взгляд на происхождение душ, отрицающий предсуществование вообще и довольствующийся утверждением, что во время образования каждого человеческого тела особым актом божественной воли творится из ничего соответствующая ему душа, — этот взгляд заведомо отказывается от всякого разъяснения богословских и философских трудностей, связанных с предметом. Т.е. позиция креационизма заведомо отказывается решать проблемы по существу. И без ответа остаются важнейшие вопросы. Вечная душа, а не брэнное тело является инстанцией ответственности. Общая греховность человечества, идущая от Первородного греха, может передаваться только духовно, а не физиологической эстафетой. Но если душа творится Богом в момент зачатия, — то, таким образом, она ответственна за грех Первочеловека? Или Бог творит ее грешной? Или в акте творения вливает в нее некую греховность? Или же Творец в создании каждой души изначально связан не зависимыми от него условиями — последствиями грехопадения перволюдей? Эти

кошунственные вопросы прямо вытекают из теории креационизма, и далее невозможно закрывать на них глаза, ибо это бездумье дорого стоили человечеству. Затем, зачатие происходит по воле человека, часто — случайно (если, конечно, не представлять человека неким автоматом, движимым божественным фатумом). И что же — Бог на этот случайный позыв отвечает актом вечного творчества? И не говоря уже о том, что традиционное толкование этой проблемы оставляет без внимания тот очевидный факт, что вечность в одну сторону — по существу невечна.

Что произошло в душе человека до его рождения в мир? В чем глубинный смысл этого события, которое названо грехопадением? Не есть ли существующий ответ (а он един, не смотря на многообразие его форм) лишь первая попытка приоткрытия истины?

По традиционному толкованию мы знаем, что Милосердный Благий и Всезнающий Бог творит человека по Своему образу и подобию. Затем же это богоподобное существо получает вовсе не богоподобный путь. Встает вопрос: к чему он был предназначен созданием своим — к тому, что совершилось, или к совершенно иному? Кроме происшедшего, традиционный взгляд намекает на некую другую возможность бытия. Что было бы с человеком и миром, если бы не произошло грехопадения? К чему предназначено было наиактивнейшее и наимогущественнейшее существо во вселенной после Самого Творца? По общепринятым богословским представлениям,

перволюди были назначены к пассивному пребыванию подле Бога, чтобы упиваться райским блаженством и тешить Бога хвалой Его могуществу. Вся же творческая роль их сводилась многими авторами толкований к буквальному воспроизведению заповеди: "плодитесь и размножайтесь". Нужно ли Богу такое утешение, Творцу такое творчество, а человеку такая роль? Но именно такую картину "райской жизни" рисует традиционное толкование, которое отказывалось замечать, что всякое учение, тотально и безысходно унижающее человека, унижает и Бога. И неужели трагедия мировой истории должна завершиться только возвратом вечной души в первоначальное состояние без всякого прибавления? Но это противоречит основной христианской установке на преображение мира.

Традиционный взгляд на источник и смысл мирового бытия по существу построен вне основных христианских истин, он как бы вне Боговоплощения. И не удивительно, что картина возможного благого бытия без грехопадения по существу наделяет человека просто низменным достоинством, явно не соответствующим богоподобности и творческой свободе его.

Далее, если рассмотреть традиционное толкование по существу, то получается, что Творец фактически обречает человека на постыдное падение, ибо в момент свершения он, по описанию, был совершенно невинным и наивным существом, а значит, и не обладающим полнотой свободы и богоподобности. Во всяком случае, в первом своем поступке, в

котором он самоопределялся в собственной богоподобности, проявляются только те низменные качества, которые обращают в мерзость все творение Божие. Конечно, произойти могло всякое, ибо свобода человека дает ему неограниченные возможности бытия. Но конкретные объяснения того, что произошло, явно не складываются в общую картину, отдельные фрагменты описания исключают общее единство смысла, хотя традиционная концепция претендует на полную картину. Так, например, роковое падение не содержит в себе никакого разрешительного итога. Человек попал в мир только вследствие греховной случайности. Как из этого следует христианская установка на преображение бытия? И как последняя сочетается с одновременным призывом вернуться людям в состояние Адама и Евы до грехопадения?

Возможная роль человека вне грехопадения явно не соответствует его богоподобному величию, ибо подобен человек Творцу своим творческим достоинством, прежде всего. Но именно возможность всякого миротворческого дела совершенно отсутствует в рисуемой идиллии. С другой стороны, в выбранном перволюдьми пути богоподобные качества человека тоже совершенно не проявляются. Параллельные утверждения о богоподобности человеческой природы оказываются пустой декларацией и в описании единственной альтернативы наличному бытию, и в реально происшедшем.

Для чего Творец создает рядом с Собой соприродное Себе сотворческое начало? Какая реальная мис-

сия назначена соратнику Божиему в мировом творении? Эти вопросы упорно обходятся традиционной концепцией грехопадения. Говоря о богоподобности и определяя степень ее, человек был, в то же время, полностью загнипнотизирован тотальной падшестью человеческой природы. Почему так произошло, — это отдельный и сложный вопрос, который будет разбираться впоследствии. Сейчас же важно обнажить именно сторону не договоренности и явных заблуждений, которые, конечно же, покоятся на фундаменте истинного мироощущения. Но ясно, что ныне умаляются значения тех представлений, которые в свое время сыграли роль мыслительных сцел и переходов, необходимых для создания твердой ступени познания, но которые должны быть оставлены как вехи пройденного, чтобы не затемнять ориентиры путей грядущих.

Бессмысленно представление о том, что Бог отвергает человека в земную юдоль, полагает времена и сроки, дает начало космической истории, — и все это только для того, чтобы душа человека в конечном счете отказалась от мирового своего пути и вернулась в чистоту, т.е. в пустоту первородного состояния. Христианство осуждает манихейский отказ от мира. Не к освобождению от всего тварного, а к преображению мира зовет христианская вера. Значит, в уповаемом состоянии возвращения душа принесет Богу нечто новое, не бывшее в ней в момент "грехопадения". А если так, то не к созданию этой новизны и предназначен человек? И в этом акте, который называется грехопа-

дением, кроме совершившегося падения и вопреки ему не произошло ли принятие человеком бремени сотворчества Богу?

”Христос есть прежде всего свобода. Но так бросается новый свет на сказание о грехопадении. Дьявольский соблазн не есть соблазн свободы, как нередко думали, а соблазн отречения от свободы, соблазн блаженства принудительного и насильственного. И тут мы приближаемся к последней, рационально неразрешимой тайне грехопадения, которая совпадает с тайной последних судеб человека и твари. Бог хотел свободы твари и на свободе основал свою идею творения. Со свободой связано творческое призвание человека. Поэтому о грехопадении мы принуждены мыслить антиномически и иррационально. Грехопадение оказалось необходимым, ибо необходима была свобода для осуществления высшего смысла творения. Но ”необходимость свободы” есть противоречие и парадокс. Победить это противоречие в мысли мы не в силах, мы можем лишь изживать его в опыте жизни. Грехопадение есть нарушение Смысла и отпадение от Смысла, и вместе с тем, в грехопадении мы должны признать Смысл, Смысл перехода от первоначального рая, не познавшего еще свободы, к раю, эту свободу уже познавшему” (Н.Бердяев).

Представим себе любящего отца, все дело которого можно осуществить только при участии его сыновей, ибо таков его замысел. Отец может совершить свое и породить сыновей, к которым обраще-

но его упование. Это требует от сыновей своего собственного вклада и своего индивидуального пути для его осуществления. Сын свободен принять это бремя или отказаться. Во имя этого "общего дела" сын должен покинуть родителя, пройти самостоятельную дорогу жизни и собранные плоды принести отцу по возвращении. Путь этот катастрофически труден и чреват забвением сыновнего долга. Оставаясь вблизи родителя, можно сохранить ощущение полноты его замысла, но осуществить его можно только покинув отца и выйдя в мир. Ибо свободное со-творчество может быть только самостоятельным, и грандиозность задачи требует погружения из света во тьму, выходя из родительского лона на периферию мира. Таким образом, в самом замысле заложен призыв к отпадению, как условию выполнения творческой миссии. Не является ли, в таком случае, уход сына — его первым собственным шагом к отцу, к обретению полного единения с отцом? Не в этом ли смысл притчи о блудном сыне, в которой вернувшийся грешный скиталец дороже отцу, чем оставшийся при нем сын? Блудный сын — это Адам, принявший на себя дело Отца Небесного и вышедший на путь воплощения Божественного Предустановления. Другой сын — это ангелы, вне плоти служащие Богу. На собственном человеческом пути общего богочеловеческого дела от нас потребовался шаг, который в свете ретроспективной логики павшего состояния был назван грехопадением.

Ощущение характера бытия и его истоков всегда определяло отношение человека к себе и ко всем

мировым реальностям. Были времена, когда человеку приходилось отказываться от бремени знания корней жизни, чтобы сохранить еще слабую духовную целостность. Человеческая духовность еще не имела сил принять всю полноту своего назначения. В этом сказывался охранительный инстинкт, но в этом же и омертвляющая косность, которая останавливает всякое движение. Человек со всех сторон слышал: ты от этого должен отказаться, чтобы не впасть в искушение, от этой реальности отвернуться, потому что она соблазняет, не идти этим путем, потому что он может привести ко злу. Тогда как миссия человека в том, чтобы на все время открыться и со всем встретиться, но вынести бремя встречи, не соблазняясь и на всем запечатлеть образ Истины, соединить в гармонию первично разъединенное.

Принятие великой миссии сотворца Божьего чревато ослеплением гордыней и впадением в прелесть самообожения. Защитой от этого служит праведное смирение. Но полное низведение человеческой природы к злumu и греховному началу, как последствие дурного поступка — грехопадения — лишает человека его божественного достоинства и, в конечном итоге, обезличивает. Человек призван к грандиозной роли в мироздании, и выполнить ее поможет смирение, но не тотальное самоуничужение. Быть великим и смиренным одновременно, — в этом Крест и Голгофа судьбы человека в мире.

Смирению принять зов Божий, но дерзновенно пойти на творческое преображение жизни, встав во весь рост своего богочеловеческого достоинства.

Христианская установка уникальна своей антиномической уверенностью. Если античную культуру можно охарактеризовать как трагический пессимизм, а буддизм — как бестрагичный пессимизм, то христианство — это трагический оптимизм. Христианство наделяет человека наивысшим в бытии достоинством, и в то же время предлагает уничтожиться до последней степени, дает царственную цель, но путь к ней лежит через рабий облик, во мраке и мучениях, одаряет светлой духовностью, но и требует погружения в темноту плоти. И понять христианскую истину можно только в экзистенциальном единстве страдания и блаженства, величия и смирения, смерти и жизни, земли и неба.

Только христианское мировоззрение дает человеку целостную картину мира и наделяет его истинными ориентирами в жизни. Христианство раскрывает нам истину нашей человеческой общности и наделяет онтологическим статусом нашу единичность. Чем едино человечество по существу? Не своей плотью и не единообразием ее форм, не одной средой обитания, не единством времени и пространства. Человечество едино прежде всего тем, что все души людей — вечные души. И они объединены в вечности, в небесном обращении друг к другу. В этом же мире наше вечное единство только отражается в ращеплении и раздробленности. Свою душу мы можем собрать, только ориентируясь на вечную ее сердцевину. И единство человеческих душ мы можем осуществить, только пытаясь проникнуть в перспективы вечности. Все земное мерить вечным — только в этом

залог истинного отношения людей и понимания всего и вся.

Принципы христианской жизни требуют от человека принять свой Крест и дают истинные ориентиры на тернистом пути крестонесения. Один из этих принципов гласит, что, прекратив движение вверх, невозможно остаться на достигнутом. Как только человек ослабляет творческое напряжение бытия и останавливается, — он не остается на месте, но неукротимо падает. И современному мировому обвалу предшествовал период расслабления, пресыщенности, успокоенности на достигнутом. Но, вместе с тем, вечная человеческая душа всегда сохраняет возможность возродиться. Даже в самом сильном падении человек имеет шанс подняться. Причем, творческие потенции души и открытая благодать Божия настолько безграничны, что подъем-преображение не обязательно предполагает последовательное прохождение того пути, которым душа ниспала. И для дальнейшего движения не обязательно возвращение на ту ступень, откуда началось падение. Возрождение может быть мгновенным и полным, и самый последний грешник способен возвыситься до святости.

Мир сей дорог нам не своей данностью, а заданностью. Мир ценен не наличием всего, что в нем пребывает, а тем, к чему он устремлен, тем, что он является ареной преобразования бытия. Только через эту жизнь можно войти в жизнь вечную. Поэтому в мире нам ценно и дорого прежде всего то, что не от мира сего.

Царство Божие невозможно на земле, ибо Цар-

ство Божие не от мира сего и есть Новое Небо и Новая Земля. Но, в таком случае, нам бессмысленно надеяться на полное торжество истины и справедливости в пределах этой жизни. Жизнь изначально и навсегда трагична. Удел земного пути — бесконечные ошибки и падения. Истинные выводы из них никогда не доступны нам вполне. Смысл всего происходящего с нами откладывается в копилку вечности и отражается земным сознанием только частично. Целостная истина недостижима в этой жизни. Яркие всплшки истины меркнут во тьме существования. И основной цвет наших будней — грязно-серый. Нет здесь торжества правды и добродетели, и не может быть. Правда не признана, добродетель попраана. Сама Истина распята в мире, где нам приходится жить. Мы цепенеем от ужаса происходящего, но не имеем сил прекратить распинание Христа. Мы все нескончаемо пребываем в мерзостях и пороках. Не за что ухватиться, некуда поставить ногу, некому ввериться, Все предадут тебя в конце концов, по порочности своей, по слабости или по равнодушию и непониманию. Кто нас понимает, и стремимся ли мы действительно понять другого? Ни на что нельзя надеяться в этой жизни сполна, и ни с кого нельзя спрашивать по высшему счету. Этот счет отпущен нам только для себя.

Никому нельзя вверяться целиком, кроме как только Богу. Ни на кого нельзя надеяться абсолютно, только на себя. И в этой беспросветной жизни наш долг стремиться к истине и справедливости через заблуждения и ошибки, через падения и грехи,

даже если мы знаем, что заблуждения — наш рок, а истина принципиально недостижима на земле. После каждого падения, — а падения неизбежны — мы обязаны вставать и упрямо идти вперед, даже не видя ясно пути и потеряв зримую цель. И если падая, цепляясь и карабкаясь, все же пройдем земной путь, то истина засветит нам, даже если мы не смогли стать достойными ее.

Мы должны идти, зная, что все приобретенное в этой жизни перейдет в прах. Но не теряя последней надежды и стремясь к истине, мы вернем на небе все утерянное на земле. Мы обречены все время падать, но призваны всегда вставать и идти, идти... Принять жизнь такую, как она есть, но только как путь и задачу к достижению того, какой она должна стать.

В этом отчаянном положении, в которое принципиально поставлен человек, ни с кого нельзя требовать: нам ли добавлять к непосильному бремени человеческой жизни! Всех можно только жалеть в их слабости и поддерживать своей любовью. Самому же нужно примириться со своим безмерным одиночеством в жизни и положиться только на Бога и на свои силы. Мы непроницаемы друг для друга здесь. Таков закон мира сего. И только в акте любви и мгновении любви мы отменяем его законы и выходим за его пределы.

Земная любовь — отражение любви небесной, а небесная любовь взращивается и открывается через любовь земную. Поэтому "законы любви" едины и для неба, и для земли. Вернее — на земле действительно только небесные принципы любви. Любовь все

преображает, все меняет, выстраивает все в иной перспективе. Нужно довериться любви и идти по жизни, любя наперекор всему, только тогда возможно торжество любви. Любовь не может породить злое, но только доброе. Злое возникает как вихревое движение вокруг любви и как темное неприятие любви: все всколыхнулось любовью, все обнажилось, и многое скрытое поднимается на поверхность. Но только любовь дает силы и возможность все пережить и излечить, все понять. Мы же далеки от понимания великой целительной силы любви и от доверия любви.

Представим себе следующее подобие. Мы, люди, все находимся в большой, но ставшей уже тесной комнате, которая полна разнообразных существ и предметов. Но она для нас темна, и мы слепы в ней. Мы бессмысленно движемся по комнате с протянутыми от испуга руками, натываемся на предметы, друг на друга, падаем от неожиданных столкновений, раним себя и других. Мы не видим и не понимаем мира вокруг себя, все нам кажется абсолютно чуждым. Никто не ощущает человеческой единоприродности. Мы агрессивно защищаемся от мнимых опасностей и не видим реальной угрозы, слепо впадаем в трагические ситуации и не можем найти из них выхода. Все во взаимном непонимании и во всеобщей вражде. Не похоже ли это на духовное состояние современного человечества?! Мы слепы духовно и потому не можем понять окружающий нас мир и по достоинству оценить друг друга. Человек разрушает природу и уничтожает живой мир. Отдаленные во времени и пространстве, наши "братья по ра-

зуму” как бы и не существуют для нас. Мы забываем дела предков, не хотим отвечать перед своим потомством. Все проблемы других континентов и даже наших непосредственных соседей начинают нас волновать, только если задевают наш покой и благополучие. А сколько боли и мук мы доставляем своим близким?! Многие из преходящего нам представляется незыблемым, а частное — абсолютным, и мы будем яростно требовать от наших близких соответствия этим фикциям, в то время как вечная любовь, сострадание, милосердие окончательно забываются в толчее повседневности. Мы обращены друг к другу не вечным своим образом, а защитной уродливой маской. Наш небесный лик искажен гримасой страха, недоверия, агрессии.

Мы боимся совершить решительный шаг доверия Высшей Любви, Высшему Милосердию. Но только мужество веры снимает шоры с нашего разума, дает силу воле и делает нас свободными, ответственными хозяевами жизни.

Традиционный взгляд требует, чтобы всякая философская позиция предварялась гносеологическими принципами, дающими ответ на вопрос: как я познаю и каким образом воплощаю познанное. Попытки описать средства проникновения в эту интимнейшую глубину и слагаются в науку гносеологию, которая мне всегда представлялась разнообразными пышными одеждами, уже снятыми с духовного плода и потому потерявшими истинную форму и лишеными теплоты его присутствия. Отдавая дань твор-

ческим усилиям, вызвавшим к жизни грандиозные конструкции в теории познания, я отказываюсь следовать этой традиции. Мои гносеологические принципы сводятся к одному: я познаю и творю так же, как и живу — целостно и разнообразно.

Что мы познаем? Этот вопрос можно переформулировать так: как относиться к продуктам нашей интеллектуальной деятельности? В современности господствуют представления, что наши образы, понятия являются результатом хаотических ассоциаций, бессосновной фантазии. Случайно сформулированная конструкция затем может лечь в основу определенной волевой активности, что породит причинно-обусловленный ряд смыслов, направление внимания, инерцию мысли, т.е. традицию как задающий контекст. Так мы оказываемся в определенном поле смыслов, который для нас безусловен, и далее очередь за дедуктивными изощрениями, которые до бесконечности могут раскрывать "что из всего этого следует". Но мы могли оказаться и в другом поле, все имело бы совершенно иные смыслы и значения, и мы могли бы до бесконечности продолжать один из бесчисленного множества вариантов. Эту гносеологическую установку до трезвого логического предела, то есть до абсурда, позитивизм: мы произвольно выбираем исходные начала и ведем дальнейшую игру по произвольно же принятым правилам. В результате, мира как такового нет, мы существуем в сконструированном нами мире иллюзий.

Но я своей верой принадлежу к другой традиции. Я глубоко убежден, что создаваемые нашей творчес-

кой фантазией смыслы имеют глубинный источник. Вера в промыслительное действие Творца и явная разумность жизни убеждают меня в том, что наш ум порождает не хаотические иллюзии, а образы реальности. Совсем другой вопрос: какой. Мир и есть таков, каким мы его устраиваем, но это проявляется не на эмпирическом его уровне. Наши образы отражают либо творческую богочеловеческую волю о смысле бытия, либо ту мирскую наличность, которая этому сопротивляется. И иллюзия позитивистов не иллюзорна, но реальна в той степени, в какой можно говорить о реальности бессмысленности и самого небытия в мире.

Вместе с тем, необходимо оговорить принципы традиционной проблемы: отношения откровения, веры и разума. Разум, наряду с непосредственным созерцанием и чувством — орган восприятия откровения и выражения откровения. Сам по себе разум не самодостаточен, христианское откровение расширяет, преобразует и направляет разум. Непосредственный голос откровения — религиозная совесть — не только критерий нравственной жизни, но и орудие познания. Разумное познание, его исходные посылы и принципы создаются религиозно-нравственной ориентацией человека. Акт познания исходит из акта совести. По сути познание никогда не отделялось от совести, но по мере секуляризации направлялось нездоровой, больной совестью, совестью ущербной и загнанной в подполье. Поэтому современный человек и разрушает мир, что отделил познание от религиозных основ совести, т.е. от откровения.

Вера — это дар Божий, свободное принятие благодатных даров. В вере человек открывается благодати, которая обновляет душу, просветляет разум. Это есть "обновление ума" (Рим. 12.2). К вере можно прийти различными путями, в том числе, и через разум. Всякая борьба разума с откровением — это закрытость к *откро*-вению, насильственное закрытие источника самого разума. У секуляризованного разума два пути. Или самозацикливание, которое порождает дурно-бесконечный фейерверк рационалистических образов ("чистая" теоретическая наука) Или ориентация на "естественный" мир и попытка обосноваться на этой естественности, что порождает профанный мир "научно-технической вселенной". Это и есть "ослепление разума", которое идет от "бога века сего" (2 Кор. 4.4). Таким образом, полнота разума возможна только в откровении, в открытости его Богу ("иметь Бога в разуме"/Рим. 1.28/)

Вместе с тем, есть специальная сфера разума — это его методология ("чистый разум"). Стороны этой методологии: логика, последовательность, полнота, интеллектуальная совесть, аналитичность и синтетичность, универсальная направленность... — получают полное раскрытие в религиозной цельности разума. Вне этого частные функции разума превращаются в самодовлеющие и вытесняющие все установки. Разум — инструмент духовного видения, и не более, чем инструмент. Разум не имеет собственной онтологичности, но предназначен выявить онтологию того, на что он направлен.

Необходима "Критика персоналистического разу-

ма”, выявляющая персоналистические образы и принципы познания. Говоря неперсоналистическим языком, такого рода ”критика” сняла бы антитезу теоретического и практического разума и утвердила бы религиозную моральность разума и разумность нравственности...

Москва, 1985.



Boris Bobrinskoy
«Le mystere de la Trinité»
1986, CERF

Отец Борис Бобринский
“Тайна Троичности”

Книга основана на курсе лекций профессора Свято-Сергиевского подворья в Париже.

* * *

Архимандрит Софроний /Сахаров/
“Видеть БОГА как Он есть”
1985, ESSEX

Живущий ныне в монастыре под Лондоном архимандрит Софроний известен в России как автор книги о старце Силуане. Книга ”Видеть Бога...” — рассказывает о духовном опыте православного монаха.

Б. Гройс

ЗНАНИЕ, БЕЗУМИЕ, ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ

Одной из модных тем современной европейской мысли является в наше время "спор между немецкой и французской интеллигенцией". Французская мысль 60-70-х годов, представленная такими авторами, как Жак Деррида, Жиль Делез, Мишель Фуко и др., поставила под вопрос традиционные права разума — наследие эпохи Просвещения. Соответствующий импульс французам дали при этом немецкие философы более ранней эпохи: Ницше, Хайдеггер и отчасти Адорно и Беньямин. В то же время немецкая мысль, травмированная опытом фашизма, провозгласила своей целью "второе Просвещение" на рационалистической основе, обогащенной теориями марксизма, фрейдизма, а также различными социологическими и лингвистическими концепциями, лежащими в русле расплывчатого структурализма. Немецкая и французская мысль поменялись таким образом на время своими традиционными ролями, и это придало уже приевшейся отчасти полемике опре-

деленную остроту, вызванную новыми оттенками и аспектами, открывшимися вследствие этой перестановки.

Не надо, разумеется, полагать, что французские философы стали поклонниками "иррационализма" и чуть ли не фашизма, как это иногда утверждается. Источник тоталитаризма 20-го века современная французская мысль видит не в иррациональном порыве, а как раз в предельном господстве рационального проекта, состоящего в подчинении природы, человека и общества единому научно обоснованному плану, воплощаемому с помощью технического манипулирования, для которого все, кроме конечной цели, является только средством. Современная наука открыла сферу безличных сил, во власти которых находится отдельный человек: тем самым человек утратил ту автономию разума, к которой апеллировало Просвещение. Современное философствование является реакцией на это открытие.

"Немецкая идеология "второго Просвещения" полагает, что автономию человека можно восстановить, просветив его относительно его бессознательного, т.е. относительно владеющих им внеперсональных природных, исторических, эротических, языковых и т.д. сил. Хайдеггер, а за ним и современная французская философия, полагают это невозможным: если безличные силы действительно владеют человеком, то от них не избавиться Просвещением — иллюзия разумного овладения ими, порождающая тоталитаризм и вообще технизированную бюрократию Нового времени, лишь отдаст человека в полную власть

этим силам. Обратной стороной разума является безумие. Человек более всего безумен именно тогда, когда полагает себя наиболее рациональным. Сам разум есть не показатель индивидуальной автономии, а, скорее, свидетельство своеобразного экстаза: в нем самом содержится внеперсональный элемент, делающий отличие разума от иррационального невозможным. Эта сфера неразличимого различия, в котором разум и безумие постоянно различаются друг от друга, подменяют друг друга, сливаются друг с другом, чтобы снова разделиться, и есть изначальная сфера Дифференции (по Деррида), предшествующая всякой очевидности как мысли, так и чувства, т.е. как рациональному, так и иррациональному. Французская философия пытается тематизировать именно эту сферу, сделавшуюся явной благодаря парадоксальному проекту современных наук, которые в одно и то же время утверждают как полную зависимость человека от безличных сил, так и его способность подчинить их себе. (Особенно наглядно этот парадокс выступает в марксизме или фрейдизме, в которых разум спасает в последний момент сознание, целиком находящееся во власти социальных и эротических сил).

В последнее время в Германии появилось несколько серьезных работ, имеющих целью защитить права человека как автономного рационального субъекта от подтачивающей его "французской болезни". В той или иной форме эти работы опираются на классический аргумент немецкой герменевтики, состоящий в том, что каждый индивидуум имеет свой ин-

дивидуальный взгляд на вещи и что поэтому его нельзя представить игрушкой в руках Иного. В конце концов невозможно предложить какое-то безличное единое описание мира: такое описание ведется всегда из определенной перспективы. Отсюда и дедуцируется достоинство индивидуума: его картина мира уникальна и ей нельзя противопоставить всеобщую истину даже в качестве всеобщего отказа от истины. Возможны лишь только правила, согласно которым такие автономные индивидуумы могут согласовать свои индивидуальные перспективы (Хабермас), или возможен какой-то дискурс, связывающий их в живой исторический процесс (Франк).

Этот род рассуждений выдается за опровержение самой проблематики французского философствования, признающего примат безличного. Между тем он стоит в отношении комплементарности к этой проблематике.

В классическую эпоху европейского философствования индивидуум рассматривался как имеющий непосредственный доступ ко всеобщему: к Богу, к Природе, к трансцендентальной субъективности и т.д. Равенство и автономия индивидуумов гарантировались тем, что они имели равный, автономный и "внутренний", т.е. не предполагающий традицию и авторитет, доступ к истине, открытой им как непосредственная очевидность. Прежде чем быть каким-то конкретным субъектом, субъект классической философии был всего субъектом как таковым, наделенным некоторой всеобщей конституцией, представление о которой хотя и менялось со временем,

но убежденность в наличии которой оставалась неизменной.

В тот момент, когда индивидуальная перспектива индивидуального субъекта познания, творчества, переживания и т.д. признается нередуцируемой, как это и произошло в немецкой романтической герменевтике, когда каждый наделяется своим "внутренним неповторимым миром", т.е. когда "субъект" окончательно становится "индивидуумом", возникает проблема соотношения этой уникальной индивидуальной перспективы с "реальностью". Реальность мыслится при этом как то, в чем каждая индивидуальная перспектива "имеет свое место". Но такая реальность находится уже за пределами всякой индивидуальной перспективы, ибо она предоставляет место им всем, не будучи сама охватываемой ни одной из них. Поэтому реальность эта выступает как Иное или "бессознательное". Открытие Иного, или бессознательного, происходит, таким образом, именно в тот момент, когда субъективное редуцируется к индивидуальному. Сфера рационального, очевидного, непосредственно данного объявляется лишь делом индивидуума, его личной "идеологии", которая составляет вариант какой-то социальной или пр. идеологии. Если классическая философия ставила своей целью указать условия, при которых индивидуальная идеология могла рассматриваться как носительница универсального содержания, то теперь эта проблема объявлена "метафизической". Преодоление метафизики, практикуемое современной мыслью, и означает стремление говорить об ином и скры-

том как об Ином и Тайне, которые скрывают себя наиболее радикально именно тогда, когда посылают индивидуальному сознанию иллюзию самой непосредственной очевидности. Иначе говоря, современная мысль разделяет по существу представление классики о том, что индивидууму дается некоторая непосредственная внутренняя очевидность. Проблема только состоит в отношении этой очевидности к "реальности". Классика полагала, что, чем очевидность отчетливее и "ослепительнее", тем она и достовернее. Современная критика идеологии именно в этом случае говорит о наибольшем самообмане. Здесь еще раз следует отметить, что недоступность и бессознательный характер скрытой реальности утверждается именно потому, что каждый индивидуум наделяется уникальной перспективой и уникальным переживанием внутренней очевидности. Именно эта его "нередуцируемость", которую впервые провозгласили романтики под впечатлением многообразия человеческих культур и мнений, т.е. в результате "открытия Истории", и порождает внеисторическую реальность подсознания, Бытия, Дифференции и т.д., насылающих на людей историю как кошмарный мир.

Часто говорят в наше время о "безумии разума", имея в виду иррациональные аспекты научно-технического прогресса. Это неточно. Прогресс покинул сферу рации, т.е. непосредственной очевидности, достигаемой методическим анализом собственного сознания в поисках его вечной и универсальной компоненты, в тот момент, когда возникло подозрение в фиктивности рации как такового. Рациональность

как разумная очевидность (а вместе с ней и иррациональность как очевидность чувства, как "доводы сердца") была преодолена одновременно в двух направлениях, указывающих на безличное и действительно тесно переплетенных — в направлениях знания и безумия.

Знание, в т.ч. научное знание, не рационально — в том смысле, что оно не очевидно. Классической целью классической философии было именно связать знание и рацио, обосновать знание в очевидности. Как бы ни относиться к предложенным решениям, можно констатировать, что все они утратили всякий смысл с того момента, когда в знании, передаваемом по традиции и институализированном, стали как раз искать спасения от обманчивой перспективы индивидуальной очевидности. Началась эпоха теорий. Теории овладели миром: теория относительности, расовая теория, марксизм, психоанализ, структурная лингвистика. Все эти теории исходят из того, что перспектива сознания индивидуальна и поэтому перспектива эта должна быть поставлена на свое место в едином внесубъектном теоретическом жесте, охватывающем все поле индивидуальных установок. Наука и ее теории черпают свое превосходство в институализированной власти, коллективной практике и исторической преемственности. Однако каждая конкретная теория содержит в своей основе некоторое индивидуальное усмотрение внеиндивидуальной реальности в ее целом. Это усмотрение не лишено традиционных черт классической рациональности. Поэтому наука постоянно оказывается под подозрени-

ем в "односторонности", "субъективности" и "идеологичности", которые она преодолевает, стремясь стать по возможности более эклектичной с тем, чтобы учесть "другие точки зрения". Учет этот сменяется затем каждый раз новым порывом к трансцендированию индивидуального, т.е. новым приступом теоретизирования. Так что наука постоянно убегает от очевидности своих построений, от рации, и рассматривает это убегание как прогресс.

Разумеется, такой прогресс носит все черты безумия. Но и безумие приобретает, соответственно, черты научности. Уже у романтиков знание начинает связываться с безумием, злом, преступлением, одержимостью. С конца XIX века безумие все более рассматривается как раскрытие скрытых закономерностей, управляющих сознанием. На этом построены дионисийство Ницше, эстетика дадаизма и сюрреализма, психоанализ, теория архетипов. Безумие рассматривается как выход из перспективы индивидуальной очевидности во всеобщее и безличное, свидетельствующее об истинной реальности. Параллели между модернистским искусством и искусством душевнобольных являются общим местом. Философия Батая и французского сюрреализма вся построена на реальном или симулированном безумии и его эквивалентах в социуме: сне, экстазе, наркотическом опьянении, карнавале. К этому же ряду относится экзистенциалистская эстетика пограничных ситуаций и хайдеггеровские комментарии к безумцам Гельдерлину и Ницше. При этом уже в самой традиции модернистского безумия намечается связь меж-

ду экстазом и эзотерическим вневличным знанием "сокрытого" (хороший пример — Андрей Белый).

Новый этап координирования знания и безумия открыла, однако, знаменитая книга Фуко о психиатрической клинике эпохи Просвещения. В ней он показывает, как просвещенческий рационализм одновременно был слеп в двух отношениях: к пониманию подлинной природы безумия как преодоления индивидуальной автономной перспективы, связанной с праздником и экстазом, и в то же время к осознанию своей собственной познавательной практики как специфической научной парадигмы. Исключение разумом "другого", т.е. безумия, сделало его слепым к своей собственной природе. Тем самым окончательно устанавливается корреляция между безумием и научным знанием: одно становится изнанкой, корреляцией другого (безумие осознается как такое только в рамках определенной познавательной парадигмы, и в то же время сама эта парадигма обнаруживается только в перспективе безумия).

Связь между знанием и безумием присуща уже всем классическим теориям постклассического времени. Марксизм есть отчасти истинное знание, но отчасти — отдача себя на волю "классовому инстинкту" (это марксистское знание-безумие хорошо показал в своих романах А. Платонов). Врач-психоаналитик лишь постольку может лечить других, поскольку лечится сам. Теории русского формализма или французского структурализма неотделимы от "зауми" Хлебникова или рационального безумия Малларме и т.д. Но только современный французский

постструктурализм сделал связь между знанием и безумием своей основной темой.

Знание соотносится с тем, что можно назвать "природой вне нас", т.е. с объектом, противостоящим нам как субъектам. Безумие соотносится с природой или с объектом внутри нас, или, как говорит Морис Бланшо, с "внешним во внутреннем". Поскольку мы сами погружены в мир и являемся частью природы, наши внутренняя и внешняя природы постоянно переходят друг в друга: наше сознание, представляющее собой с этой точки зрения лишь тонкую перегородку между внешним и внутренним объектами, оказывается непрочным, проницаемым. Поэтому постоянно возникают проекты то исследовать внутреннюю Природу средствами исследования Природы внешней (например, марксизм, психоанализ, структурализм), то пережить внешнюю Природу как экстаз внутренней (Ницше, Батай, сюрреалисты, нынешнее "новое космическое сознание").

В обоих случаях амбивалентность знания и безумия перестает ощущаться, забывается. Поэтому Хайдеггер настаивает на обращенности мышления к "дифференции". Эта "дифференция" есть различие между данной нашему опыту внешней природой, исследуемой "физикой", и сокрытой за ней природой внутренней, которую Хайдеггер обозначает как "бытие", или "физис". К бытию можно быть причастным лишь в священном безумии, экстазе и молчании. Французы продолжают сейчас хайдеггеровскую линию, хотя и несколько "секуляризуют" ее. Для них есть не только "большая Дифференция", но любая практи-

ка становится двусмысленной и несет в себе дифференцию, т.е. во всех видах деятельности проявляется эта амбивалентность знания и безумия: в политике, литературе, искусстве, обыденности и т.д. Дифференция становится характеристикой всякого предметного мышления. Сам объект, сама Природа предстают раздвоенными, и всякое направленное на них мышление становится мышлением дифференции. Когда Природа показывает себя, она себя в наибольшей степени и скрывает, ибо скрывает различие между объектом вне и внутри нас, изнутри настраивающим наше зрение. Поэтому любое высказывание является высказыванием знающего и безумца одновременно — кроме высказывания того, кто не знает о дифференции, кто лишен и безумия, и знания, живет в идеологическом ослеплении и потому вообще недостойн внимания.

Обратимся же теперь к этому несчастному и сброшенному со счетов. Хайдеггер характеризует его недостойное существование термином "ман", что означает в немецком некую безличность, некое отсутствие подлинно индивидуального. Живущий в модусе "ман" погружен в "бытие-в-мире", им владеет "забота", уводящая его от внутренней сосредоточенности. Только тот приобретает подлинное достоинство, кто осознает свою конечность, "вспоминает" о своей смерти. Эта радикальная само-индивидуализация "бытия-к-смерти" обращает хайдеггерианского героя ко внутреннему слушанию бытия, которое безлично и сокрыто за внешним обликом сущего.

Итак, обращение к бытию происходит двухэтапно: Хайдеггер отказывается от безличного, общественного, неопределенного и полного заботы в пользу индивидуального и конечного, чтобы затем открыть за ним снова безличный "физис". Движение это повторяет определенную фигуру в истории философии, к которой стоит отнести внимательней.

Прежде всего, Хайдеггер не отрицает, разумеется, наличия "ман" как универсальной и всем присущей реальности. Его беспокоит не столько сама эта реальность, сколько тенденция принимать ее за единственную и верить, что она охватывает все пространство существования, так что повседневность оказывается горизонтом всех вещей. Таково, впрочем, общее возражение философии на "наивную" веру "наивного", нефилософского сознания. Философия ставит вопрос о происхождении всего, что есть, о природе сущего. На вопрос этот может быть отвечено по-разному. Хайдеггер, осведомленный об истории философии, выбирает такую возможность ответа, которая выделяет его на фоне всей философской традиции. Его "бытие", или "физис", отличается от всего, что было известно раньше. Это большое достижение. За это Хайдеггер стал профессором, много издавался и чтился после смерти. Но Хайдеггеру — как и каждому философу — этого недостаточно. Поэтому он заставляет свое "бытие" продиктовать ему его собственную философию — а заодно и философию, и поэзию, и искусство, и науку как таковые. Тем самым, философия Хайдеггера получает высшую санкцию от своего же собственного философского конструк-

та, и она представляется ему более существенной, нежели санкция его коллег.

Хайдеггер упрекает европейскую философию в забвении "бытия" и в пренебрежении "онтологической дифференцией", о которых она узнала впервые от самого Хайдеггера. Но при этом он "забывает" свою собственную дифференцию от философской традиции, которая предшествовала возникновению его философии бытия. Философия ставит вопрос о сущем в его целом — это верно. Но это само по себе еще вовсе не означает, что философия не есть лишь один из возможных вариантов "бытия-в-мире", что философия изъята из сферы "ман". Мы не можем сказать, в какой мере наша "картина мира" индивидуальна. Скорее всего, мы предполагаем, что "другой" видит мир в основном так же, как и мы, за некоторыми исключениями и с некоторыми вариантами, которые отчасти поддаются обсуждению, отчасти остаются скрытыми, но во всяком случае являются философски нерелевантными. Относительно непосредственно данного нам с очевидностью мира мы не можем, следовательно, сказать, является ли он нашим личным, общечеловеческим или данным единому Божественному сознанию и т.д. Мы не можем даже вообще говорить о каком-то субъекте этого мира и поэтому вправе говорить в отношении него о безличном "ман".

"Индивидуальная картина мира", о которой принято говорить, возникает вовсе не от того, что мы "на самом деле" видим мир иначе, нежели другие (подобное открытие вызывает не удовлетворение

оригинальностью, а, скорее, беспокойство). Оригинальность формируется нами "сознательно" и имеет отношение не к нашему несколько стертому повседневному опыту, а к особым состояниям прозрения и очевидности, когда нам представляется, что за нечетким обликом данного нам в повседневности мира открывается истина вещей самих по себе. Эта сфера лежащего за пределами обыденного и отсылающего к "самой реальности", к которой относятся философия, религия, искусства, науки и пр. "высшие формы человеческой деятельности", оригинальна сама по себе и она требует оригинальности от всякого, кто в нее входит.

Оригинальность означает выход за повседневные представления. Такой выход — всегда безумие. Он как бы помещает уходящего вне повседневности и у истоков вещей (двойное значение слова "оригинальность"). В то же время выход дает знание, ибо, помещая ушедшего в другое пространство, он открывает ему как это пространство, так и взгляд на повседневное со стороны. Мы становимся "индивидуальностями" именно тогда, когда совершаем такой выход, поскольку начинаем в этот момент отличаться от других, от повседневных. Мы уходим от нашего повседневного окружения, выполняя его же требование к нам — требование быть индивидуальностью, иметь "свою точку зрения", которое оно навязывает нам. Безумие и знание оказываются таким образом производными от некоего жеста ухода, жеста индивидуации. Жест этот запрограммирован цивилизацией, в которой мы живем.

Действительно, во всяком случае, начиная с эпохи романтизма, если не с Возрождения и Просвещения, цивилизация эта требует от нас "порвать с социальными условностями", т.е. отрешиться от культурно заданного и неизбежно исторически ограниченного взгляда на вещи в пользу обращения к вещам таковым, каковы они поистине — по-природе — есть. Это требование, приобретающее в различных ситуациях самые различные формы, составляет внутренний двигатель прогресса как наук, так и искусств Нового времени. При этом обычно предполагается, что сама же природа толкает отдельных представителей человеческого рода на рискованный выход за пределы "условностей" и поэтому можно не сомневаться в том, что результат подобного выхода вполне аутентичен. Отсюда поклонение гению, безумцу, преступнику, которых "неведомая сила", т.е. их "внутренняя природа", неудержимо толкает к преодолению границ, открывая им новые горизонты существования. В век демократизма эта теория продолжает быть глубоко аристократичной, ибо апеллирует к природному, наследственному, заданному в человеке — к дарованию, к природным способностям, порождающим настоятельное внутреннее требование неподчинения условностям мышления и существования толпы. Эта апелляция ко внутреннему аристократизму столь же характерна для сознания Нового времени, как и борьба с наследственными привилегиями титулованной аристократии, лишь искажающими "внутренний аристократизм" художника, философа и т.д.

Однако вправе ли мы полагать, что выход за определенную систему общественных условностей порождает непосредственное созерцание самой природы? Хайдеггер остается в рамках этого традиционного представления даже и тогда, когда он утверждает, что открывшаяся истина по природе своей двусмысленна и скрывается за своим открывающимся созерцанию обликом: одинокий созерцатель, ушедший из мира "ман", открывает для себя молчание истины, которого другие в их ослеплении и говорении лишены. Хайдеггер принадлежит поэтому к последнему героическому периоду европейского модернизма — наряду с Витгенштейном, Беккетом или Бланшо, если назвать только немногие имена: выход за пределы условного оказывается выходом в ничто, в Несказанное, в Скрывающееся, а не только в Сокрытое. От исходного жеста остается только зов, которому надо последовать, чего бы это ни стоило. Отсюда выход становится по существу радикальным выходом в безумие без надежды на обретение рации, т.е. очевидности. Из этого выхода открывается только перспектива знания, т.е. опознания и классифицирования покинутых условностей, вместо непосредственного описания с очевидностью открывшихся истин, как это было в метафизике — или, иначе говоря, структурализм. Таким образом устанавливается связь между современным знанием и современным безумием. Разум определяется как созерцание с очевидностью того, что открывается, когда все условности отринуты. В тот момент, когда существование признается радикально историчным, и

сам человек ограниченным в пространстве и времени и полностью подчиненным условностям своего социального и языкового круга, разум и очевидность прекращаются. Для созерцателя, осуществляющего выход за пределы условного, остаются лишь две взаимосвязанные перспективы: взгляд вперед, в Невидимое и Скрывающееся, т.е. безумие, и взгляд назад, на покинутые условности, т.е. знание в форме структурно организованной системы гуманитарных наук. Обе перспективы открыл уже Ницше, и их связь подробно описал Фуко, хотя и не отдав себе полный отчет в полном значении своего описания.

Между тем выход за пределы условного, коль скоро он сам по себе приобретает характер социального требования, не может более рассматриваться как некий произвольный внутренний жест, молчаливый ответ "на зов самого бытия", как акт поэтического вдохновения или "священного безумия", которого требует современная нам цивилизация от "творцов". Сам этот акт выхода за условное должен быть поэтому подвергнут анализу. Прежде всего следует отбросить две его на поверхности лежащие интерпретации. Первая из них видит его источник в "оригинальном видении", или в "оригинальной натуре" творца. По этому поводу было уже сказано достаточно. Однако следует, возможно, заметить, что, пожалуй, только нацистские идеологи приняли этот аргумент, по своей наивности, вполне всерьез и потому начали преследовать новое искусство как "дегенеративное". Всем же остальным было с самого на-

чала ясно, что художник-модернист живет в том же мире, что и остальные, и делает не то, что другие только потому, что ставит себе это сознательной задачей.

Вторая интерпретация и в то же время довод в пользу аутентичности "выхода" состоит в том, что он приносит конкретный прагматический успех. Довод этот, конечно, неприменим к искусству, литературе и т.д., в которых нет "объективных критериев", но часто применяется по отношению к современной науке. Это прагматическое доказательство того, что выход за пределы условного открывает истину, разумеется, исторически было самым эффективным, но оно не выдерживает никакой критики. Новые теории науки Нового времени нисколько не приблизили человечество к истине: они носят такой же условный характер, столь же являются конструктами нашего сознания, как и все предыдущие. Новым и эффективным является не новая наука, а новая техника. Но техника и есть в чистом виде механизм выхода за привычное и условное. Ее суть состоит в готовности человека построить себе альтернативную унаследованной традиции реальность и в ней жить. Готовность эта дает тому, кто ее имеет, военное превосходство над другими, поскольку позволяет ему наступать как бы из другой реальности, из других пространства-времени. Вот это военное превосходство технически организованного общества неоспоримо. Во всем же остальном техника так же не прибавляет знания "реальности", как и не убавляет его.

В ницшеанской перспективе "воли и власти", при-

нимаемой, скажем, Фуко, выход за условное есть стратегия, принимаемая вполне сознательно современным индивидуумом с целью приобретения доминирования над другими и социально поощряемая. Наиболее полным и адекватным проявлением этой стратегии является военная техника. Во всех остальных областях и, в первую очередь, в искусстве, литературе, гуманитарных науках и т.д. "стремление к новому и оригинальному", "выход за пределы условного и общепринятого" и т.д. являются лишь символическими воспроизведениями этого постоянного обновления военно-технической мощи, имеющие целью сделать механизмы этого обновления наглядными также и для профанного сознания и по возможности внедрить его в массы (отсюда борьба научных и художественных школ и т.д. — все это в этой перспективе лишь военно-спортивные игры).

Вместе с тем, сводить "выход за условное" только к реализации лозунга "знание — сила" тоже было бы наивно. Суть этого выхода состоит в отказе подчинить свою практику имеющимся критериям "качества", "пользы", "успеха" и т.д. "Выходящий" создает некоторый "продукт", относительно которого нельзя сказать, "удачен" он или нет, поскольку отсутствуют критерии для его оценки. Он оказывается поэтому по ту сторону "истины" и "лжи", или "добра" и "зла", или "прекрасного" и "безобразного", или "власти" и "подчинения" и т.д. Чем выход радикальнее, тем результат, т.е. построение новой реальности, из которой можно затем начать наступление на все сущее, эффективнее. Однако результат этот

сказывается не сразу — и тем более с запозданием, чем более радикальным был выход. Предельным примером и образцом для западной технической цивилизации является, несомненно, кенозис Христа — безумие для эллинов и нечестие для иудеев. На абсолютной радикальности этого кенозиса базируется абсолютное значение — и абсолютная власть — христианства. Между тем, ни это значение, ни эта власть не исчерпывают изначального смысла жертвы. Выход за пределы условного не исчерпывает тем самым своего смысла в приносимом им практическом результате, хотя именно ради этого результата он не только принимается, но даже поощряется современной христианской и технической цивилизацией.

Эта относительная независимость "выхода" от его результатов и создала, несомненно, миф о нем как о свидетельстве действия некоей спонтанной силы, которой человек отдается даже тогда, когда не ждет от этого никакого блага, и за которой готов следовать даже ценой любых страданий. Нормальный баланс человеческих стремлений кажется здесь нарушенным, и именно поэтому возникает мысль о вмешательстве самой истины, о зове самого бытия. Но на деле человек, несомненно, предпринимает этот "выход" также и с надеждой на многие блага внутренне и, возможно, даже на внешний успех при жизни. Именно жертва Христа сделала эту надежду реальной, обоснованной. Речь идет о риске, сочетающем в себе стратегию и фатум—"фатальную стратегию", как пишет Бодрийар. Человек европейской цивилизации воспроизводит образец, а не совершает

изначальный жест. И то же относится к другим цивилизациям, в которых имеются сходные образцы, хотя и не так радикально запечатленные. И, наконец, сама жертва Христа осуществляет то, что уже было открыто пророкам. Повсюду мы имеем дело с повторением, с воспроизведением, с подражанием, включающими речь о спонтанном, природном и подсознательном.

Выход за пределы условного является, таким образом, исходной фигурой, которую нельзя свести ни к природным причинам, ни к прагматическим результатам. Для конечного человеческого сознания всегда возможна только частичная реализация этой фигуры. Наше существование освещает нам только одну, довольно узкую, область "бытия-в-мире". Когда мы выходим за ее пределы, ничто не заставляет нас полагать, что нам открылось нечто новое и невиданное, сама Истина или само Ничто, само Безумие, сама Структура или комбинация из Безумия и Структуры (Пост-Структура). Скорее всего и следует предположить, что мы оказались в другой области все того же бытия-в-мире. Мы выходим из безличного "ман", господствующего над нашим непосредственным окружением, и попадаем в новую зону "ман". Тот же Хайдеггер не составил исключения из этого правила, ибо легко реконструировать традиции, к которым он обращается для интерпретации своего "уникального" опыта. Более того: сам акт выхода за пределы условного, сам акт философского трансцендирования, радикального сомнения и "воздержания"

ния от суждений” есть отнюдь не индивидуальное, уникальное движение души данного конкретного индивидуального художника, поэта, философа и т.д., а некоторая практика, вполне подпадающая под понятие ”ман” или бытие-в-мире. Хотя результаты такой практики каждый раз индивидуальны, она сама безлична, социально задана, лишена субъекта и индивидуальности.

Более того, можно полагать, что именно эта практика ”выхода” и составляет саму по себе повседневность как многообразие идентифицируемых объектов. Мы различаем объекты именно по тому, насколько они отличаются от фона, выделяются на нем. В тот момент, когда мы сами индивидуируемся, выделяясь из нашего окружения, мы замечаем, что все индивидуальное вокруг нас претерпело такой же процесс индивидуации: за внешним различием мы обнаруживаем внутреннее сходство. Акт выхода за пределы условного и означает по существу акт самоиндивидуации, если отбросить исторически связанную с этим выходом претензию на индивидуальное постижение универсальной истины: речь идет о самовыделении на фоне. Самовыделение это, как сказано, относительно: выделившись на одном фоне, можно слиться с другим. Кроме того, каждый момент существования требует своей индивидуальности и потому стремится выделиться на фоне самой индивидуальной жизни, взятой как целое и т.д. Индивидуальность, таким образом, не задана в самой природе, она не определена условиями пространства-времени. Скорее само пространство-время является

”продуктом” процессов индивидуации — бессубъектных и неиндивидуальных. Можно спросить: но откуда же берется тот фон, на котором индивидуальное индивидуируется? Или: почему есть вообще нечто, а не ничто? Нечто как сумма всего сущего индивидуируется на фоне ничто, и ничто индивидуируется на фоне сущего. Но откуда берутся первоначальное нечто или первоначальное ничто?

Это, как известно, основной вопрос метафизики. На него было уже дано бесконечное множество ответов. Дать на него еще один ответ означает выделиться этим ответом на фоне традиции, занять по отношению к ней свое индивидуальное место, т.е. совершить акт выхода, конституирующий пространство-время философской истории. Иначе говоря: ответ на основной вопрос метафизики лишь повторяет ту фигуру, которую он должен описать, объяснить, обосновать и т.п. То же самое относится и ко всем прочим вариантам мышления, творчества и т.д. — все они строятся, т.е. индивидуируются по той же модели, по которой и индивидуируется то, что есть. Пытаясь дать ответ на вопрос о сотворении мира, мы только повторяем акт творения в миниатюре.

Приведенные выше рассуждения напрашиваются на то, чтобы продолжить их, скажем, в духе Шопенгауэра и постулировать некую скрытую единую мировую Волю, постоянно творящую все сущее. Можно продолжить их также в направлении некоего суперструктурализма и предположить наличие некоторой скрытой суперструктуры, ”дающей место” для выхода из традиции, и далее, на основании предполо-

жений подобного рода, построить новую метафизику по типу "обнаружения скрытого за явным". Все такие варианты, разумеется, возможны, но они предполагают, в свою очередь, усмотрение некоего универсального принципа, который можно было бы положить в основу новой универсальной теории. Построение такой теории, однако, лишь воспроизводит фигуру выхода за известное и условное, т.е. фигуру индивидуации: чем универсальнее теория, тем индивидуальнее, "выделеннее" ее творец — это и есть механизм корреляции между знанием и безумием, соответственно которому тело (а значит, и язык, логика, сознание и т.п.) теоретика тем более эксцентрично, чем более универсально его умозрение.

Философ не стремится быть эксцентричным. Он остается в банальном — на дистанции от знания, безумия и от их комбинаций. Даже хайдеггеровский страх смерти, в котором должно было бы открываться онтологическое Ничто, оставляет философа равнодушным и не заставляет его покинуть область "ман": философ осведомлен о религиях, наподобие буддийской, которые полагают, что сфера обыденного продолжается и за гробом и что поэтому Ничто может быть добыто лишь ценой больших усилий, а также не забыл и собственной христианской традиции, которая учит о преображенном повседневном.

Фигуру выхода за условное к безусловному и истинному философ понимает как фигуру перехода из одной области "бытия-в-мире" в другую область его же, при том что и сама эта фигура принадлежит тому же бытию-в-мире и то связывает, то развязывает

различные его зоны. Поэтому для философа не обязательно знание мира, чтобы понимать его: достаточно на некоторых примерах рассмотреть логику собственного спрашивания, чтобы понять то, о чем это спрашивание, и достаточно рассмотреть любой самый обыденный предмет, чтобы понять закон собственного философствования. Законы эти не субъективны и не объективны, не "духовны" и не "материальны", не "сознательны" и не "подсознательны" и т.д.: они наглядны и понятны. О них нельзя иметь теоретического знания, но о них можно иметь практическое понятие.

Бытие-в-мире есть нечто единое, но оно не обладает единством. Оно едино, потому что все пронизано фигурами индивидуации, но оно лишено единства, поскольку не описывается какой-то одной фигурой. Акт индивидуации происходит не только в пространстве, но и во времени. Каждый из них начинается с выделения на каком-то фоне и уже этим началом предвещает свой конец, т.е. будущее, когда он сам станет фоном, на котором будет выделяться другой. Но акт индивидуации не растворяется в фоне тогда, когда появляется иное — скорее, иное появляется тогда, когда предыдущее превратилось в фон. Это превращение, означающее смерть акта творчества, дает ему последнюю завершенность, окончательно индивидуирует его, "ставит в ряд". Завершение это также никогда не обходится без участия посторонних, как и начало (ибо оригинальное начало обычно представляет собой результат неправильного усвоения чужих мыслей). Роль такого "постороннего" и игра-

ет философ, который, наблюдая с симпатией всякое творчество, отмечает про себя и вслух его происхождение, его границы, модусы его изготовления, пределы его новизны и зоны ее исчезновения и т.д. Таким образом происходит умерщвление нового начала, грозящего в противном случае ужасными последствиями (противный случай — это, когда новое, действительно, понимается как переход от условного и ограниченного к безусловному, истинному и вечному). Эта деятельность философа негативна, неприятна, и афиняне не случайно отравили Сократа — они все повально были в то время творцами и теоретиками.

* *
*

Итак, мир, как этот конкретный мир и все вещи в нем, как эти конкретные вещи, порожден некоей индивидуирующей силой, индивидуирующим началом, которое может быть понято и понималось как идея, форма, Божественный интеллект, логос, разум, воля-к-власти, Абсолютный Дух, либидо, производственные отношения, языковые игры, онтологическая дифференция и т.д. Самое простое имя для этого принципа — рок. Человек застаёт себя всегда уже "заброшенным в мир", всегда во власти рока, всегда уже этим конкретным человеком, всегда уже непоправимо индивидуальным. Теоретическое мышление как мышление об источнике всего сущего стремится освободить человека от его индивидуальности, возвысить его до всеобщего, познать его рок и таким образом завоевать свободу от рока. Как следу-

ет из предыдущих рассуждений, эта цель мышления иллюзорна, не знает самое себя: теоретическое мышление, вместо того чтобы приблизить к истокам и освободить от индивидуальности, делает мыслящего еще более "оригинальным", оригинализирует его, т.е. еще более радикально индивидуирует. Теоретическое мышление обнаруживает себя, таким образом, как начало, не противостоящее року, а в единстве с ним. Вопрос о сущем в целом не обращает мышление ко всеобщему, к року самому по себе, а лишь позволяет року осуществить себя до конца в акте предельной индивидуации.

Это единство рока и мышления не следует понимать в гегелевском смысле как "тождественность бытия и мышления". Гегель полагал, что это тождество дает возможность мышлению увидеть рок как свое собственное воплощение. Таким образом, мышление понимается Гегелем как субъект, а рок — как объект. Совпадение мышления с роком означает в этом случае совпадение субъекта и объекта, дающее возможность субъекту стать объектом для самого себя в Абсолютном Духе. Но рок может стать для мышления объектом только, если в начале постулируется их различие и даже противопоставленность: рок выступает здесь как иное по отношению к мышлению. Если рок и мышление едины, то они не могут быть поставлены в субъектно-объектное отношение.

Также не следует полагать, что мысли философа являются выражением его "характера", его "натуры", его "социального положения", "языка", кото-

рым он пользуется и т.д. Иначе говоря, не следует думать, что мышление "подчинено" року, детерминировано им. Такой взгляд на вещи, разделяемый всеми современными гуманитарными науками, вне зависимости от их методологической ориентации, по-прежнему полагает рок и мышление различными, так что одно оказывается в состоянии определять другое. На этом взгляде базируется вообще научное мышление как таковое. Оно отрицает за разумом и очевидностью статус истины, рассматривая их как идеологическую иллюзию, которую следует проанализировать "объективно", т.е. на основании познания рока и его структуры. Между тем, как было показано выше, научное мышление само распадается на многообразие методологий в тот момент, когда оно ставит для себя вопрос о сущем в целом. Тем самым оно разделяет участь теоретического мышления, когда пытается подменить его, т.е. само становится не орудием познания всеобщего, а орудием индивидуации — продолжением рока.

То обстоятельство, что теоретическое мышление не приходит ни к какой самоочевидности и, таким образом, не может фундировать своих результатов, не означает, однако, что оно может устанавливать эти результаты произвольно, в духе ницшеанской "воли к власти". Такое воззрение, апеллирующее к безумию, свободе, хаосу и произволу, представляет собой оборотную сторону научного воззрения, полагающего философское спрашивание за "ничто". Здесь по-прежнему игнорируется единство мышления и рока: мышление как безумие полагается осво-

бождением от любой роковой закономерности. Между тем, и безумный обречен на оригинальность, как бы Киркегор или Витгенштейн ни пытались ее избежать. Безумие, не желающее быть оригинальным, становится "нормальным", а безумие, становящееся оригинальным, возвращается под власть рока.

Хайдеггер и вслед за ним Деррида понимают рок как онтологическую дифференцию, т.е. как ускользание рока в качестве формообразующей силы за своими творениями. Рок, таким образом, перестает быть для мышления объектом "познания", он скрывается за обликом порожденного им сущего. Однако в этом понимании, выступающем как преодоление традиционной метафизики, противопоставление рока и мышления как объекта и субъекта, определяющее традиционное метафизическое понимание, лишь доводится до возможного предела. Рок выступает как до такой степени "иное" по отношению к мышлению, что мышление может приблизиться к нему только в некоторой "остановке" или "паузе", в некотором "прислушивании" и в "деструкции" своих собственных результатов. Мышление тем самым продолжает находиться к року в субъект-объектном отношении, но только отношение это иначе определяется: мышление ближе всего к року не тогда, когда оно на него "направлено", а тогда, когда оно "смотрит в сторону".

Рок, скрывающийся за своими произведениями, напоминает, однако, более всего обычную тактику творца, скрывающегося за своими творениями, т.е.

само по себе философское мышление. Тем самым, в тот момент, когда рок провозглашается предельно "иным" по отношению к мышлению, он обнаруживает с ним наибольшее сходство. Философское мышление в сфере "культурного" производства есть, таким образом, то же самое, что рок — в сфере "природного", и образует с ним единство. Результаты мышления не являются "логическими" в том смысле, что они открывают с очевидностью логос рока. Они не являются также а-логическими в том смысле, что они скрывают этот логос за иллюзорными, произвольными и "идеологическими" конструкциями. Рок и философское мышление стоят, скорее, в ана-логическом отношении: индивидуация в культуре происходит аналогично индивидуации в природе и наоборот. При этом дефиниции культуры и природы и пр. являются в рамках этого рассуждения нерелевантными, ибо все они индивидуальны или могут быть индивидуированы.

Философ мыслит аналогично тому, как творит рок. Потому он вправе заключать от своего "внутреннего" опыта к организации внешнего мира и наоборот. Заключение такого рода носят всегда аналогический, а не логический характер и в этом смысле являются всегда индивидуальными: метафора индивидуальна в отличие от дефиниции, но аналогия между мышлением и бытием и означает, что всякая дефиниция есть метафора. Этот метафорический и аналогический характер философского мышления не является, однако, знаком его "деструкции" в стиле Хайдеггера-Деррида — речь здесь идет не об обнару-

жении метафорического характера того, что ранее рассматривалось как дефиниция, т.е. не о — ”критике идеологии”, а о положительном, вполне ”сознательном” использовании метафоры как средства философского мышления. При этом история философского мышления перестает иметь характер ”истории”, рассматриваемой ”позитивно” как история роста знания (Гегель) или ”негативно” как история забвения бытия или рока в нашей терминологии (Хайдеггер). Каждый акт философского мышления представляет собой акт соотнесения философа со своим роком, со своей предзаданной ему индивидуальностью. Философ радикализирует в своем мышлении эту индивидуальность тем, что стремится выйти ко всеобщему, к тому, что находится за горизонтом его индивидуального обзора и его непосредственного окружения. Эта фигура выхода к безусловному, оригинальному путем преодоления условного, т.е. обусловленного роком, завершает работу рока в пределах, возможных для конечного человека, т.е. в пределах, отпущенных ему самим роком. Философ тем самым радикализирует свою смерть и свое рождение (”второе рождение” и ”вторая смерть”). Плоды самоиндивидуации философа не носят характера ”истины”, хотя и могут быть прагматически и технически использованы в качестве ”альтернативной реальности”. Но для философского мышления как такового знаки философской самоиндивидуации имеют лишь значение ориентиров для аналогичного действия, для последующего акта самоиндивидуации. Всеобщее как единство рока и мышления (соответ-

ствующее единству и раздельности "души" и "тела") не дается в "результатах" мышления, но только во "внутреннем опыте" философа, как ускользании от одной индивидуации в другую, еще более радикальную, но воспроизводящую первую и потому замыкающую опыт самого мышления. И потому мышление это не может само по себе ответить на основной "теологический" вопрос о том, что, в сущности, первично — рок или оно само. Эта невозможность и составляет принцип философской самоиндивидуации и ее единства с роком.

Философское мышление есть спрашивание, сомнение. Сомнение индивидуует философа, выделяет его из массы не-сомневающих и не-сомненного. Поэтому прав Декарт, когда говорит: "я мыслю (сомневаюсь), следовательно существую". Мое существование в качестве конкретного индивидуального "я" является результатом процесса самоиндивидуации посредством универсального сомнения. Или: не мое существование в качестве автономного "я" является условием возможности философского сомнения, но философское сомнение есть условие конституирования моего "я", и, поскольку сомнение не может быть вполне радикальным, мое "я" не может быть вполне автономным. Но это не означает, что мое "я" определяется "подсознанием": это было бы, в свою очередь, возможным только в том случае, если бы источником моего сомнения и мышления было бы "я", но только "я" не автономное, а "определенное конкретными условиями". Процесс индивидуации сам по себе не является индивидуальным в

гом смысле, что он не имеет меня своим источником, хотя он и может быть индивидуальным в смысле индивидуальности рока как такового (Бога как личного Бога).

Современное мышление, т.е. современное искусство, современная наука и т.д., ничего более не говорят "о мире", они только "производят новые вещи", оперируют "в мире". Считается, что о мире в целом сказать невозможно, поскольку каждый говорящий занимает в нем, т.е. в пространстве-времени определенную точку и, следовательно, не может стать "вне мира", чтобы обозреть его извне. Предыдущее рассуждение, однако, указывает на возможность сказать о мире в целом, ибо из него следует, что индивидуальное место говорящего не задано ему изначально. В процессе самоиндивидуации мышление не приходит, разумеется, к некоей очевидности, как это полагал Декарт — речь может только идти о более или менее удачных технико-теоретических конструкциях. Но аналогия, если не тождество "я мыслю" и "я существую" означает возможность для мыслящего высказываться о своем мышлении по аналогии с роком и о роке всего сущего по аналогии со своим мышлением. Речь идет именно не об отказе от критической и индивидуальной позиции в духе модного сейчас эклектизма, который на деле и сам хочет быть и оригинальным, и критическим, а о достижении мыслящим такой степени совпадения единства его собственного мышления и бытия, которое позволяет ему судить о степени индивидуации всего иного — будь то люди, природные объекты, технические из-

делия, идеи или произведения искусства. Постольку поскольку источником мышления объявляется "индивидуальность", а его продуктом "миросозерцание" или "идеология", мышление оказывается во власти науки, т.е. традиции и авторитета или безумия. Выйти из этого плена мышление может только, если оно осознает себя как универсальный процесс индивидуации, находящийся в единстве с индивидуирующим роком, вследствие чего мышление получает право высказываться не только о всеобщем и "абстрактном", но и об индивидуальном соответственно степени его индивидуации. В наше время стало уже секретом Полишинеля, что тот, кто стремится к истинному, всеобщему и т.д., хочет только быть оригинальным, индивидуальным, ибо в глубине души твердо знает, что всеобщего ему не достичь. Но это стремление быть оригинальным и индивидуальным, которое рассматривается чуть ли не как аморальное, и есть как раз действие всеобщего, т.е. действие индивидуирующего рока в его единстве с индивидуирующим мышлением. Индивидуальность отрицает свое конкретное, индивидуальное окружение: это отрицание отрицания выводит ее ко всеобщему, но не в "представлении", как у Гегеля, а во всеобщность ре-продуцирования, вос-производства процесса индивидуации. Субъектом философского мышления является не "я" и не "Дух", а рок. Мышление, сомнение и философская индивидуальность имеют не волевой, а роковой характер. Поэтому столь наивно противопоставление "автономного" сомневающегося субъекта и "Природы", находящееся в центре современ-

ной интеллектуальной полемики как в Германии, так и во Франции: индивидуальность сомневающегося сознания лишь воспроизводит индивидуальность природного рока. И наоборот. Положение "когито эрго сум" нейтрально поэтому относительно вопроса, кто является "субъектом" мышления и бытия: "я" в смысле индивидуального "человека", разум как таковой, Дух, воля к власти, либидо, общественные отношения, язык, "живое" или компьютер. Вопрос относительно субъекта, как и вопрос относительно объекта мышления относится к сфере индивидуальной "теории", "идеологии", "философской системы" и т.д. Очевидность когито имеет отношение не к этим "внутренним", "теоретическим" проблемам, а к взаимоотношениям между ними: очевидность когито означает "мыслительный" характер переходов и связей между индивидуальными теориями и тем самым возможность перейти от одной к другой, варьируя их предпосылки. Проблема субъект-объектного отношения не затрагивает очевидности когито — проблема эта является внутритеоретической, а когито — межтеоретической.

Тем самым устраняется основной и убийственный аргумент, выдвигаемый в наше время против мышления. Согласно этому аргументу, поскольку субъект всякого мышления помещен в некоторый исходный "порядок бытия" в качестве именно этого конкретного, индивидуального субъекта, то он не вправе судить "со своей ограниченной точки зрения" о порядке бытия в целом. Этот порядок выступает в

качестве скрытого от самого субъекта мышления "подсознания", делающего результаты его мышления своими, не имеющими действительной силы "симптомами". При этом по существу безразлично, провозглашается ли этот скрытый "объективный" порядок, ставящий под вопрос мышление, теоретически познаваемым и описываемым, т.е. "научным", как в случае классических марксизма, психоанализа, структурализма, расовой теории и т.д., или непознаваемым, т.е. "безумным", как в случае "критической теории" Хоркхаймера и Адорно, хайдеггерианства, постструктурализма, психоанализа Лакана и Делеза и т.д. В любом случае он служит дискредитации мышления, подчиняющего его господству безличных сил и кульминирующего во власти государственных и общественных бюрократий, указывающих наглядно объективное место индивидуального субъекта мышления.

В той мере, однако, в которой мышление обнаруживает свой вне-субъективный характер, оно устанавливает порядок, который не может быть релятивизирован ссылкой на укорененность субъекта мышления в объекте и наоборот. Напротив: все наличные, а также возможные теории субъект-объектного отношения упорядочиваются этим порядком когито, который есть, в то же время, порядок бытия ("эрго сум"). В эпоху всеобщей уверенности, возможно, полезны теории, направленные на ее подрыв. Но в эпоху всеобщей неуверенности, которую мы сейчас переживаем, дело мышления состоит в том, чтобы вновь определить сферу очевидного.

Суммируя вышесказанное, можно следующим образом охарактеризовать работу мышления. Всякое мышление неизбежно становится перед вопросом о природе мира в целом. Ответ на этот вопрос понимается как само-дистанцирование отвечающего от прежде данных ответов, т.е. как необходимость создать теорию о мире со своим языком, своими логическими конструкциями, ассоциациями и т.д.: тот, кто отвечает на вопрос о сущем в целом так, как отвечали до него и помимо него, считается на этот вопрос не ответившим и в этом смысле теоретически, или мыслительно, несостоявшимся. Ответ на вопрос о мире приводит, таким образом, к созданию "индивидуальной картины мира", или индивидуальной теории. Тем самым мышление, ставящее себе сознательную задачу достижения всеобщей истины о мире, достигает лишь предельно возможной для него индивидуации. Поэтому вопрос о мире в целом и все производные от него вопросы являются роковыми: ответ на эти вопросы завершает процесс индивидуации мыслящего в пространстве и времени. Мышление о мире есть роковое мышление, или, что то же самое, мышление самого рока.

Не "я" как "мыслящая субстанция", как "одушевленное животное", как "тело", как "социальная единица" мыслит всеобщее так, что вследствие индивидуального характера "я" и картина его мира оказывается индивидуальной, но рок мыслит во мне и тем индивидуирует меня, т.е. делает из меня "я". То, что мышление о всеобщем приводит к индивидуальному, стало ясно уже относительно давно: от-

сюда возникла критика идеологии, а также установка на знание и безумие. При этом часто рассуждают так: мыслит "я", но если оно мыслит неизбежно индивидуально, то это означает, что "я" укоренено в мире, наделено "телом" (социальным, либидинозным, языковым и т.д.), а это, в свою очередь, означает, что вывести "я" из его изоляции можно только через телесный экстаз и телесное слияние "я" со всем сущим — отсюда многочисленные современные теории "диалога" и "экзистенциальной встречи с Другим", карнавал Бахтина и самоотдача Батая, а также дионисийские оргии Слотердайка, скомбинированные с индийскими культами растворения во всеобщем.

Но "я" не есть начало мышления, а его результат. Экстатический выход тела в единство космоса ничем не отличается от экстатического выхода сознания в универсальность теории: в обоих случаях экстаз совершается лишь "наполовину", т.е. либо субъектом, либо объектом и в обоих случаях дело кончается фрустрацией, т.е. еще более радикальной индивидуацией. Всеобщее мышление есть сам процесс индивидуации — и более ничего. Рок рассказывает мной, т.е. и моим телом, и моим "сознанием", одну и ту же историю индивидуации (рок нарративен), представляющую собой вариант всех остальных. Мое самосознание есть, таким образом, не обязательное присутствие меня в мышлении, а сознание меня роком. Мой собственный процесс индивидуации дан мне непосредственно наряду с другими в единой нарративной вселенной: без этой данности сам про-

цесс индивидуации, т.е. самодистанцирования, был бы невозможен. Поэтому именно как индивидуальный я имею возможность судить обо "всем" как об индивидуальном. Обычное возражение против всеобщего в мышлении здесь недействительно: "я" сужу о мире не потому, что занял внешнюю ему "теоретическую позицию" (такая позиция, действительно, была бы только индивидуальной и потому "детерминированной миром"; т.е. бессознательной), но именно потому, что моя позиция совершенно обычна и по существу совпадает со здравым смыслом: каждый занимается своим бизнесом и говорит на своей фене, но именно поэтому все похожи друг на друга. Иначе говоря: философское мышление, в отличие от теоретического, есть не мышление о всеобщем, которое имеет своим субъектом индивидуальное, а мышление об индивидуальном, которое имеет своим субъектом всеобщее, т.е. сам рок. Философия есть обнаружение мыслящего мною рока.

Но это обнаружение не может произойти, если я сам не начинаю теоретизировать, т.е., если я сам не отдаюсь року с тем, чтобы начать следить за его развертыванием во мне и в другом. Философов до сих пор сковывало и губило представление об уникальности их опыта. Эта уникальность философского проекта, его выделенность из мира и была наказана крахом философии и заменой ее гуманитарными науками, сумевшими показать зависимость философии как уникального опыта от ее мирского контекста. Но в действительности деление на текст и контекст совершенно произвольно: философ как теоре-

тик ничем не отличается по своему проекту от поп-звезды, спортсмена, предпринимателя и т.д. — все они прежде всего хотят выделиться. Но и как самосознание теоретика, т.е. как философствующий голос самого рока, философ не уникален: от теоретизирующего можно не чаще услышать нечто философски релевантное об истории его индивидуации, нежели от спортсмена. Неверно думать, что на земле нет образа истины. Этот образ истины — великое поражение. Истина приоткрывается тогда, когда величайшее теоретическое, этическое, творческое, спортивное, криминальное и т.д. напряжение терпит крах, обнаруживая себя как индивидуальное (когда ”старец провонял”, как писал Достоевский). Прерогатива философа, живущено в истине рока, терпеть крах постоянно, или хотя бы достаточно часто.



Peter Sloterdijk
«Der Denker auf der Bühne.
Nietzsches Materialismus»
Suhrkamp, 1986

Немецкий философ Петер Слотердаик пытается вывести понятие Просвещения из понятия драмы. Лишь драматическое сознание смогло бы разрешить проблему соотношения теории и практики.

НАРЦИССИЗМ КАК ТЕМА ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Каждая эпоха выбирает себе свой собственный миф. Культурная мысль на Западе постоянно обращается к античным персонажам: Прометею, Эдипу, Сизифу, Фаусту.

Символом сегодняшнего времени по праву считается Нарцисс. Существует обширная социологическая и философская литература на тему "нарциссизма". Широко известны книги R.Sennett «The fall of Public Man», Chr.Lasch «The culture of Narcissism», Gilles Lipovetsky «L'ère du vide».

Вот что пишет, например, французский философ Липовецки: "После политического и культурного возбуждения 60-х годов, которое еще мотивировалось "общественными" интересами, в социальной жизни наступает затишье, и на первый план выступают заботы чисто личного плана... Демолитизация и десиндикализация достигают невиданных ранее масштабов, революционные надежды навеки исчезли, студенческие волнения — тоже, контркультура исчерпала себя. Сегодня вряд ли можно найти такую идею, которая могла бы надолго гальванизировать этот общественный труп...?"

Мы живем сами для себя, не заботясь ни о наших традициях, ни о нашем потомстве: мы также потеряли вместе со вкусом к социальной жизни вкус к истории. Поражение во Вьетнаме, Уотергейтское дело, международный терроризм, экономический кризис, страх атомной войны, экологические катастрофы подорвали нашу веру в политических лидеров, способствовали возникновению пессимистического климата. Поэтому-то и стала развиваться нарциссическая стратегия "выживания", основными ценностями жизни стали физическое и психическое здоровье.

Сегодняшний нарциссизм отличается тем, что в нем совершенно отсутствует трагический момент. Несмотря на то, что средства массовой информации настраивают человечество на ожидание катастрофы, западный потребитель все более и более впадает в апатию. Он быстро привыкает к "самому худшему"... Ни экономические, ни экологические трудности не убеждают его в том, что нужно выйти из состояния равнодушия...

На смену Фаусту приходит Нарцисс. Если Фауст — это воля и своеволие, то Нарцисс — это отсутствие какой бы то ни было воли, даже своевольной. "Отсутствие воли соответствует эпохе чистого безразличия, исчезновению великой цели и великих начинаний". Нарциссизм — следствие пустоты. "Если бы я только мог что-либо почувствовать!" — такой формулой выражает нарцисс безнадежность своего положения. Последние 20-30 лет психиатры встречаются чаще всего с подобными жалобами, в то время как классические невроты XIX века — истерия, фо-

бии, навязчивые идеи — отходят на задний план”.

Современный западный нарциссизм — знак увядания общественной жизни, и сам нарциссизм ”стал увядать, не успев появиться на свет” (Кристева). Для сегодняшней ситуации характерен парадокс: чем более гуманным становится общество, тем более оно становится анонимным. Расцвет ”нарциссизма” не означает расцвета личности. Скорее наоборот. Подлинная личность возможна лишь через ”разговор” с Другим (Богом и человеком).

В этом номере ”Беседы” мы публикуем статьи, посвященные феномену не столько западного, сколько русского нарциссизма. Между двумя этими формами ”нарциссизма” можно найти определенные параллели, но есть между ними и различия.

И сегодня русский нарцисс (индивидуализм неограниченный) не менее сильно отличается от своего западного собрата, чем ”человек из подполья” (индивидуализм ограниченный) отличался от героев Кьеркегора и Штирнера.

Ред.

И.С.

НЕПОЗНАВАЕМЫЙ СУБЪЕКТ

*Бессубъектность, полисубъектность,
иносубъектность*

Культура постмодернизма, начавшая складываться в 50-60-е гг., неоднородна. Она распалась на два варианта, один из которых можно было бы назвать шизоидным, а второй – нарциссистским.

Шизоидный постмодернизм запечатлел мир в такой модели, в которой все имманентное представлено как трансцендентное. В ней отсутствует данное, есть только иное. Как писал I. Hassan: "Мы /.../ обитаем в другом Времени и в другом Пространстве и не знаем более, как адекватно откликнуться на нашу реальность".

Там, где безраздельно господствует иное, нет места субъекту, который всегда дан себе. "Меня" подменяет "не-я" (откуда именование этой редакции постмодернизма "шизоидной"). M. Foucault причислил субъекта к предметам, ставшим самоубийственными для мышления: "Современная культура может мыслить человека постольку, поскольку она мыслит собственную конечность".

Впрочем, субъект бывает порой познавательной значимым для шизоидного постмодернизма. Но тогда он является собой то, что G. Deleuze и F. Guattari обозначили термином «multiplicité». Взятый психологически, подобного рода субъект — это конфигурация равноправных "я"-образов, не сводимых в их взаимоотношенности в нечто целое. Он противоположен монаде, которую Лейбниц определил как целое без частей. Точно так же может быть гетероморфным и коллективный субъект. Общество наших дней, — думает J.-F. Lyotard, — рассталось с "универсальным метаязыком". Отсюда: различие между коммуникативными актами, из которых состоит социальная действительность, не поддается снятию. Что ни скажи — сформулируешь альтернативу тому, что говорят остальные.

Наконец, если субъект остается не плюрализированным, ему вменяется характеристика его антипода.

F. Ph. Ingold нашел идеального субъекта-творца за пределами творчества: "Искусству следует /.../ не столько противопоставлять себя или идти навстречу повседневности, сколько вращаться в нее; только так оно потеряет свое имя и сможет предаться забвению, дабы в конце концов пережить становление. Здесь, после завершения — или накануне начала? — искусства, художником станет каждый".

Бегство от мертворожденного

"Он был весь во власти какого-то бесконечного отсутствия и реальности небытия".

Ю. Мамлеев, "Изнанка Гогена".

Вытеснение имманентного трансцендентным равно конститутивно и для теоретической мысли постмодернизма, и для его литературных манифестаций, в том числе, русскоязычных. Быть может, наиболее радикально идея субъекта, не данного самому себе, была выражена в прозе Мамлеева. Субъект, которого описывает Мамлеев, либо мертв, либо субституирует мертвое, либо заполняет интересом к смерти все свое бытие.

В рассказе "Изнанка Гогена" мертвому субъекту отведена каноническая роль вампира: умерший отец пьет кровь своих детей. Оригинальность этого текста, как будто вполне традиционного, в том, что изображаемая в нем реальность дается в восприятии вампира. Мамлеев субъективирует вампиризм. "Полет" повествует о вечном самоубийце. Архетипический мотив повторного рождения оборачивается мотивом возвращающегося самоуничтожения. В рассказе "Петрова" излагается история потусторонней невесты. Появление в ЗАГСе новобрачной "с того света" смущает чиновников, все же они регистрируют брак. Присутствие неживого субъекта среди живых не становится аномалией.

Субъект, замещающий мертвое, выведен в рассказах "Рационалист" и "Жених". В первом из них ребенок выбрасывает из окна младшую сестру, возвращая себе таким образом любовь родителей, которая сосредоточилась было на новорожденной. Во втором мать усыновляет шофера, задавившего ее дочь. В обоих случаях субъект, хотя и дан себе, но лишь постольку, поскольку узурпирует или принимает в дар идентичность умершего.

Влечение к небытию, без остатка подчиняющее себе субъекта, составляет содержание "Любовной истории". Ее центральный персонаж влюбляется лишь в тех, кто только что погиб, причем, вне зависимости от пола погибшего. В "Яме" герой-повествователь утверждает, что "человек, быть может, и есть всего-навсего мысль о смерти". В рассказе "Удовлетворюсь" молодые люди партиципируют мертвое немысленно, а впрямую, съедая труп их товарища, покончившего с собой.

Наряду с тремя названными группами текстов, у Мамлеева есть рассказы, действующие лица которых пытаются жить вопреки тому, что они уже общены смерти. Эти попытки расцениваются автором как абсурдные. Таков, например, рассказ "Управдом перед смертью": больной раком радуется во время агонии тому, что он нашел в себе силы не повеситься, когда узнал, что обречен умереть.

Подмена имманентного трансцендентным, общая для шизоидного постмодернизма, специфицирована в творчестве Мамлеева как физическая смерть субъекта или как приобщение субъекта физической смерти. Постмодернистская установка нашла себе форму некромании. Этому, безусловно, способствовала социальная ситуация, в которой в 60-е гг. возникли рассказы Мамлеева. Совершившийся тогда раскол русского искусства на официальное и неофициальное позволил писателям "из подполья", неозабоченным мыслью о легитимности их творчества, быть свободными от автоцензуры, от диктата со стороны "Uber-Ich". Тем самым был открыт путь для экстре-

мального воплощения постмодернистской программы, не пускающего на компромисс с общественным мнением, которое всегда и повсюду табуизирует некроманию.

Содержанием субъекта оказалось у Мамлеева то, что трансцендентно всему живому. По существу дела, перед нами самоотрицание творчества: тексты Мамлеева моделируют мир, из которого полностью удалено созидательное, генеративное начало (не случайно в большинстве из них идет речь о смерти детей и подростков). Процесс порождения такой модели и результат порождения исключают друг друга. Если бы это противоречие осталось не снятым, то проза Мамлеева была бы всего лишь документом для психоанализа. Мамлеев, однако, увидел выход из дилеммы в том, что поставил под сомнение ценность полученного им результата.

Мертвые и приобщенные смерти субъекты принадлежат, согласно Мамлееву, карнавализованной, пусть общезначимой, но тем не менее ложно устроенной, реальности. Место лица у потусторонней невесты из рассказа "Петрова" занимает зад. В "Женихе" мать, усыновившая шофера, убийцу дочери, берет его с собой в постель вместо ребенка. "Любовная история" — род комикки, которая возникает за счет того, что герой, влюбляющийся в мертвых, не разбирает их пола. И т.п.

Автообъектность

Если в шизоидном постмодернизме трансценден-

тное захватывает позицию имманентного, то в нарциссистском, напротив, внутреннее отношение толкуется в качестве внешнего. Субъект абсолютизируется и делается собственным объектом. Мир объектов как таковых перестает быть познавательным и ценностно актуальным. Предметом философствования оказывается философ: "Философия после конца философии будет медитативной практикой и теоретической медитацией" (P.Sloterdijk).

С точки зрения шизоидного постмодернизма, субъект интернализует диалог: "я"="ты" для "не-я". Нарциссистский постмодернизм отказывается признать в диалогичности первичную психическую реальность субъекта. В книге, направленной против попыток изгнать субъекта из картины мира, M. Frank провозглашает "eine Vertrautheit-mit-Sich" тем состоянием, которое с необходимостью предшествует диалогу. Другой есть другое "я"- "я"- отношение. M. Frank полагает, что субъект тождествен себе лишь в той мере, в какой он способен к автоинтерпретации, т.е. к автообъективации: "Персональная идентичность' какой-либо индивидуальной жизненной истории /.../ являет собой историю непрерывного самотолкования, в свете которого мнимо объективные факты получают то или иное качество".

С представлением об обществе, потерявшем "универсальный метаязык", в нарциссистском постмодернизме конкурирует учение, развитое в многочисленных трудах N. Luhmann'a, который выдвинул концепцию автореферентной социальной системы. Будучи принципиально в состоянии описать себя,

она требует от исследователя (т.е. от внешнего наблюдателя) понять ее самопонимание (т.е. покинуть внешнюю позицию ради внутренней).

Две версии постмодернизма используют для самоутверждения разные логики — лучше сказать: идео-логики. Шизоидность ставит акцент на логической операции, производящей нейтрализацию дизъюнкции, что позволяет рассматривать альтернативное данное как не-альтернативное. Так, J. Kristeva считает эту операцию конститутивной для жанра романа, Ch. Jencks — для новейшей архитектуры и т.д. Нарциссистский постмодернизм отдает предпочтение авторефлексивным логическим процедурам — рекурсивному определению, отрицанию отрицания. Когда N. Luhmann подчеркивает, что "вместе с универсальной способностью к негации обретается возможность негации негации", — то он подразумевает, что всякому данному, несмотря на то, что оно поддается отрицанию, может быть возвращена его релевантность.

В то время как F. Ph. Ingold провидит превращение любого индивида в потенциального творца эстетических ценностей, P. Handke превозносит героизм и креативность нарциссизма: "Цени /.../ так называемого "нарцисса", всегда брошенного на произвол судьбы, тратящего себя, иного и не могущего, но все же что-то могущего и притом никогда не озеркаливающего лишь себя, но и делающего игру с зеркалами позволительной для других! Его иное имя — Прометей, Атлас, Сизиф, Иксион, Тантал, Иоганн Вольфганг Гете, Франц Кафка".

Несмотря на разногласия, два направления в постмодернизме имеют общую черту: и то, и другое переживают свое решительное несходство со всеми культурами, мыслившими себя когда-либо современными. Шизоидный постмодернизм ставит под сомнение современность культур по той причине, что для него вообще не существует настоящего — как и всякой данности. Нарциссистский постмодернизм признает только собственную данность, отнимая право на бытие у чужой современности.

Преступный нарцисс

*"... Новорожденный /.../ тихо мечтал
о том, чтобы все ушли".*

Э. Лимонов, "Молодой негодяй".

О творчестве Лимонова как примере литературного нарциссизма писалось и пишется (см. статью А.К.Жолковского в этом номере). Нарциссизм — один из постоянных предметов изображения мировой литературы. Что касается текстов Лимонова, то здесь нарцисс не только изображен, но и изображает.

Согласно распространенному научному мнению, (его придерживаются А. Miller, M.S. Mahler и др.), причиной нарциссизма служит неудавшийся симбиоз ребенка и матери. Расстройство симбиоза (чем бы оно ни было вызвано: эгоизмом или неполноценностью матери) заставляет ребенка сосредоточиться на себе как на квази-объекте.

В романе Лимонова "Подросток Савенко" грав-

ма нарцисса шифруется в сюжете. Мать отказывается дать герою этого текста деньги, необходимые ему, чтобы во время праздников отправиться с девушкой в гости. Сын вынужден воровать — он грабит столовую. Дефицит связи с матерью, переданный посредством монетарного кода, мотивирует присвоение персонажем чужой собственности, утрачивающей, таким образом, статус объекта как такового.

На вечеринке возлюбленная героя изменяет ему; в конце концов, он овладевает ею и затем покидает подругу. Половая связь возвращает объект, которого лишился субъект. Сексуальный контакт выступает как одна из возможных компенсаций недостаточного контакта с матерью, он незначим сам по себе: как только герою удается вернуть возлюбленную, она перестает быть для него сексуальной ценностью.

От романа к роману Лимонов последовательно реинтерпретирует в духе нарциссизма основные ценностно-познавательные категории. В романе "Молодой негодяй", продолжающем автобиографическое повествование о харьковской юности рассказчика, начатое в "Подростке Савенко", в центр выдвигается проблема другого субъекта. В нарциссистском восприятии ко-субъект внутренне противоречив. С одной стороны, он — двойник самого нарцисса, который возводит персональную субъектность в универсальную. С другой стороны, нарцисс единичен и поэтому не в состоянии позволить другому быть субъектом. Разрешая это противоречие, Лимонов описывает деградацию, которой подвержена субъектность двойников главного персонажа.

В романе рассматривается множество вариантов упадка субъектности. Вот некоторые из них. Если рассказчик предпринимает псевдосамоубиство, чтобы всего-навсего "... подчеркнуть свое существование...", то переводчик Аркадий Беседин убивает себя по-настоящему. Рассказчик зарабатывает на жизнь шитьем брюк — его товарищ, Геночка (они совместно прожигают жизнь), не способен к самообеспечению, вымогает деньги у родителей. Вместе с поэтом Мотричем рассказчик принадлежит к харьковской богеме, но первый спивается, тогда как второго алкоголь не берет.

Вразрез с двойниками главный герой по мере развития романа усиливает свою субъектность, превращаясь из рабочего, затерянного в коллективе, в сугубо оригинального (по собственной оценке) поэта, из нерешительного пациента, сносящего оскорбление, — в агенса, поджигающего дом, где живет обидчик (эта сцена увенчивает повествование).

К каким бы категориям миропонимания ни обращался Лимонов, в его прозе инвариантно фигурирует герой, не находящий себя в отношении к сексуальному объекту. Если в "Подростке Савенко" герой сам отказывается от возлюбленной, то в романе "Это я — Эдичка" разрыв совершается в обратном порядке: жена уходит от мужа, а в "Молодом негодяе", рассказчик, хотя и связан в пару с уже немолодой Анной Моисеевной, признается, что не подходит ей в роли сексуального партнера.

В своей непредназначенности объекту герой Лимонова разделяет судьбу всех нарциссов, отличаясь,

однако, от их мифологического эталона склонностью к преступлению. В романе "Это я — Эдичка" нарцисс экстатически молится ножу. Важные мотивы двух других упомянутых текстов — грабежи и поджог. Все свои романы Лимонов написал, находясь в эмиграции. Возможно, в этом обстоятельстве следует искать причину того, что нарциссизм, явленный в прозе Лимонова, в значительной степени агрессивен. Внутри чужой культуры нарцисс, естественно, не может конституировать себя как ее субъекта. Он обнаруживает свою не-субъектность resp. гипо-субъектность, что противоречит его сущности и направляет его фантазию на путь деструкции внешнего мира. Нарцисс Лимонова менее всего похож на культурного героя, который санкционирует вокруг себя повсеместный нарциссизм, как это рисует Р. Handke. Нарцисс Лимонова не учредитель новой формы социальности, но противник любой формы социального бытия.

Смерть в зеркале

"Что делать? Вот воистину верный вопрос, долженствующий быть предложенным себе самому, не способному опознать в возникающем живом мертвецце самого же себя, но знающему, что это никто иной".

Саша Соколов, "Палисандрия".

Что контраст между двумя соперничающими парадигмами постмодернизма может быть снят, демон-

стрирует проза Соколова. Идеи смерти субъекта и смерти объекта, объединяясь друг с другом, результируются в последнем романе Соколова в представлении о таком "я", которое вмещает в себя национальную историю и стремится к тому, чтобы превратить ее в настоящее страны. Содержанием субъекта служит мертвое прошлое. При этом внутреннее переходит во внешнее, субъектное объективируется.

Герой романа, Палисандр Дальберг, проводит ранние годы в Кремле. Он внучатый племянник Берии, а по материнской линии внук Распутина. Биография Палисандра изобилует чертами поведения русских правителей. Так, он "формирует потешный полк кремлевской охраны" на манер Петра Великого. Палисандр — хранитель кремлевских тайн, не доступных признанным историографам (он знает, например, разгадку смерти Сталина, умершего, оказывается, от того, что испугался собаки). Герой несет в себе историю и как прямой наследник исторических лиц, и как их аналог, и как обладатель сенсационной информации о них.

Палисандр втянут в заговор, цель которого реставрировать прошлое (откуда название романа, отсылающее к повести Пильняка "Красное дерево", в которой идет речь о реставрации предреволюционных ценностей, начавшейся в годы Сталинского термидора; многие другие источники "Палисандрии" упоминают О.Матич и Д.Бартон Джонсон). Хотя заговор не что иное, как интрига, которую затеял Андропов, чтобы избавиться от Палисандра и самому

прийти к власти, тем не менее Палисандр после изгнания и мытарств на чужбине все же становится главой государства: подчиняет объектно-современное субъектно-историческому.

По замыслу заговорщиков, Палисандр, которому обещан в наследство российский трон, должен предпринять покушение на Брежнева. Палисандр стреляет в проезжающего мимо Брежнева, не подозревая, что правителя подменяет кукла. Палисандр пытается, как видно, присвоить себе место мертвого, подобно персонажам Мамлеева, однако, отлично от них, уничтожает не субъекта, но объект. Приобретение героем идентичности умершего и разрушение объекта переплетаются в тексте Соколова как намерение и его воплощение.

Слияние двух постмодернистских парадигм обусловливает все сюжетные ходы романа. Палисандр — геронтифил, объекты его любви — старухи. Сексуальные отношения связывают героя с почти мертвым, с прошлым-в-настоящем. Тем самым "Палисандрия" напоминает "Любовную историю" Мамлеева: и там, и здесь сексуальное влечение приобщает субъекта не-данному: отошедшему в прошлое или вовсе исчезнувшему. Но этим Соколов не ограничивается. Развитие действия выявляет, что Палисандр, считавший себя мужчиной, в действительности, — гермафродит (после чего повествование продолжается в форме "es-Erzählung"). К тому же, очутившись на чужбине и впервые увидев себя в зеркале, герой устанавливает, что он вовсе не юн, как он думал, но уже пожилой человек. Сексуальная тяга Палисандра

к старухам обращается автореферентным отношением, интерес к почти-мертвому — нарциссистским интересом к самому себе.

Мало того, что Палисандр — геронтофил, он еще поглощен некроматикой: в эмиграции он коллекционирует могилы русских, почивших за границей. Здесь, как и в предыдущих случаях, мы имеем дело поначалу с субъектом, сосредоточенным на небытии. В финале романа Палисандр, возвращаясь в Россию, привозит с собой на родину эмигрантские останки и призывает соотечественников "хоронить своих мертвецов". Небытие-для-субъекта преобразуется в небытие-для-других. Имманентным (собственностью родины) становится трансцендентное (зарубежные захоронения).

Снятие разницы между шизоидным и нарциссистским постмодернизмом осуществляется в "Палисандрии" не только последовательно, в процессе сюжетной эволюции, но и одновременно. Одна из маний героя — грязевые ванны. Очищение равно загрязнению. Воля субъекта быть телесно самотождественным (чистым) не отделима от желания быть чужим себе (грязным).

Соколов часто выбирает в качестве источников такие, в которых имела место игра с языковыми значениями. В "Красном дереве" Пильняк рассказывает о моде на старинную мебель, распространившейся в России в конце 20-х гг. Заголовок этой повести двузначен: за названием сорта дерева стоит цветовой символ революции, которая, с точки зрения Пильняка, выродилась в ностальгию по прошлому.

Соколов продолжает языковую игру Пильняка, актуализирует не использованную в источнике смысловую возможность: слово "Палисандрия" имеет в виду 'красное (розовое) родословное дерево' героя, чья генеалогия многократно обсуждается на страницах романа. Переносное значение, содержащееся в заголовке "Красное дерево", сохраняется Соколовым (чей роман, вслед за повестью Пильняка, как говорилось, толкует о реставрации минувшего) и в то же время дополняется новым переносным значением.

Разберем еще один пример из той же серии. В романе "Ada or Ardor" Набоков обыгрывает французское выражение 'bric-a-brac', переименовав его в «bric-a-Braques» и ассоциируя тем самым имя кубиста со 'старьем', 'хламом'. В "Палисандрии" фигурирует некий Брикабракофф, о котором сообщается, что его родственники поддерживали тесные связи с "семейством Бриков и Браков". Соколов повторяет каламбур Набокова и присовокупляет сюда свой собственный, снабжая уничижительным созначением вместе с именем живописца имя представителя формальной школы.

Повествование в "Палисандрии" ведется от лица такого субъекта, который говорит то, что мог бы сказать автор-предшественник. Соколов конституирует своего рассказчика шизоидно — как если бы тот был автором претекстов. Роман — творение мертвых.

Подобно субъекту этой коммуникации, исходящей из мира прошлого, и ее объект отсутствует здесь

и сейчас. Шизоидный субъект связывает себя с объектом, упраздненным на нарциссистский манер. Роман не адресован читателю наших дней. Мы читаем контрабанду из будущего. Написание "Палисандрии" приурочено к 2044-му году.

Postscriptum к постмодернизму

Мамлеев и Лимонов — каждый по-своему — подтачивает постмодернизм изнутри. Первый показывает мир шизоидного постмодернизма в виде царства мертвых, как реальность, в которой исчерпан творческий потенциал. Второй уравнивает нарциссизм с преступностью — с поведением, у которого нет перспективы стать нормой культуры, правом каждого, образцом, ожидающим всепрятия.

Соколов еще более решительно, чем Мамлеев и Лимонов, отнимает у постмодернизма оптимистическую веру в то, что им устроится действительность. Если сомнению подвергается одновременно и данность субъекта себе, и существование объектов — иных, чем сами субъекты, то вместе с этим наступает конец онтологии. Исторические сенсации в романе Соколова — заведомая небывальщина. Умозрение, составляющее основу "Палисандрии", заявляет о себе, как об идущем вразрез с фактическим бытием. Мамлеев и Лимонов ставят под вопрос отдельные проявления постмодернизма. Соколов, обобщая эти проявления, вынужден отнести полученную им сумму постмодернистских программ в область фиктивного.

Если прав Соколов, то неправа философия. Искусство — последнее убежище культуры, открывшей свою фиктивность. Культура умирает в искусстве так же, как она началась в нем, будучи мифом. Культура умирает в мифе, признавшем свою недостоверность.

Мышление субъекта о субъекте есть ложь. Познание адекватно познаваемому только тогда, когда познающий отличен от предмета его мысли. Субъект, концептуализирующий субъекта, впадает в ошибку, отождествляя процесс мышления с мыслимым. *Cogito ergo sum*. Субъект не то, к чему относится мыслящий, но то, к чему относится мыслимый (немецкая классическая философия), не то, что отчуждается, но то, что отчуждаемо (Маркс), не то, что идентифицируется, но то, что идентифицирует себя (Эрикссон), не то, что неосознаваемо, но то, что не осознает себя (Фрейд).

Культура мыслит культуру не как то, что́ она мыслит, но как то, каќ она мыслит. Она ошибается в себе.



ВЛЮБЛЕННО-БЛЕДНЫЕ НАРЦИССЫ О ВРЕМЕНИ И О СЕБЕ

Нарциссу была предсказана долгая жизнь при условии, что он не познает себя. Гордый своей красотой, он отвергал всех поклонников, и за самоубийство одного из них боги обрекли Нарцисса на любовь без взаимности. Нарцисса полюбила нимфа Эхо, осужденная лишь повторять чужие слова; сначала она вторила ему из-за деревьев, когда же решилась выйти и обнять его, он сказал, что скорее умрет, чем полюбит ее. От горя она стала таять и превратилась в бесплотный голос (вариант – в скалу). Нарцисс влюбился в свое отражение в источнике, пытался обладать им, осознал невозможность этого и закололся кинжалом. Его предсмертный возглас был повторен Эхо, а из его крови вырос цветок с лечебными/наркотическими свойствами narcissus и narcotic – один корень)
(Из греческой мифологии)

”/Нарцисс/ перестает испытывать libido к лицам и объектам внешнего мира, не подменяя их, однако, и созданиями своей фантазии... Он обращается с собственным телом, как... с телом объекта полового влечения; ... испытывает сексуальное наслаждение от рассматривания, ласкания и возбуждения своего тела, вплоть до... полного удовлетворения /т.е. оргазма/... Нарциссизм... является не извращением, а либидинозным дополнением к эгоизму инстинкта самосохранения, ... присущего всем живым существам.”

(Фрейд, “О нарциссизме”)¹

1. НЕ ОТКРЫВАЯ ГЛАЗ

Многие любят смотреться в зеркало — причем не только отрицательные персонажи типа злой мачехи из "Сказки о мертвой царевне".

"В гостях он был изысканно вежлив и несколько кокетлив: за стол садился так, чтобы видеть себя в зеркале, и время от времени посматривал на свое отражение, делая различные выражения лица, которое ему, по-видимому, очень нравилось".²

Так изображает Зощенко Валентин Катаев, которому мы, конечно, не обязаны верить. "Алмазный мой венец" вообще построен на ядовитом покусывании автором своих великих современников, а данный портрет не только ехиден сам по себе, но и служит загрузкой к эпизоду, в котором Зощенко с напускной скромностью бежит внимания толпы, привлеченной, как выясняется, вовсе не им, а роскошным автомобилем Катаева. И все же мы замечаем, что яд, подлитый опытным отправителем, проникает в наши жилы. Почему бы Зощенко и впрямь не смотреть на себя в зеркало, тем более что, по свидетельствам современников, он действительно был красив, а главное, в любых гостях был личностью, наиболее достойной внимания?

Пастернак писал:

"Что делает художника реалистом, что его создает?.. Его собственные воспоминания гонят его в область технических открытий, необходимых для их воспроизведения. Художественный реализм... есть

глубина биографического отпечатка... Творчество /Шопена/... всегда биографично и не из эгоцентризма, а потому, что, подобно остальным великим артистам, /он/ смотрел на свою жизнь как на орудие познания всяческой жизни на свете и вел именно этот расточительно-личный и нерасчетливо-одинокый род существования... Этюды Шопена... это музыкально изложенные исследования по теории детства и отдельные главы фортепианного введения к смерти (поразительно, что половину из них писал человек двадцати лет)...

Сказанные одним великим эгоцентриком о другом, т.е. тоже не беспримесно объективные, эти слова, однако, переводят разговор в эстетический план и ставят поглощенность собой в связь с детством, молодостью, творчеством и смертью. Технические совершенства, на которые обрекает писателя творческий нарциссизм, материализуется прежде всего в области слога, но захватывают, как правило, и сюжет. Фиксация на зеркале предполагает любовь не только к идеальным поверхностям, но и к изысканной игре симметриями. Таковы Олеша, Набоков, Соколов.

Отполированная до блеска словесная фактура "Палисандрии" облегает эффектную сюжетную структуру — историю кремлевского сироты, андрогина, вечного отрока, сексуального гиганта, любовника целой галереи знаменитых старух, великого правителя и хронографа России. Один из главных сюжетных сюрпризов романа это эпизод в замке Мулен де Сен Лу, где выясняется, что Палисандр безнадежно "припозднился" к конкурсу претендентов на династичес-

кое увнучение. Сцена трагического узнавания развертывается у зеркала.

На вопрос о возрасте герой отвечает, что ему "м-м... лет что-то такое шестнадцать, что ли, семнадцать, ... от силы осьмнадцать", а от предложения еинежарто еонневтсбос ан еинаминв илашарбо ен ад-гокин ыв?) отказывается: "Но я не хочу лицезреть себя... в зеркалах ли, в витринах, в очах мимохода... Поразительно, сколько вещи... отражают — или способны — при минимальном воображении нашем — нас отразить". Воспитанный в эпоху полузадрапированных зеркал, Палисандр "полагал, что все люди за исключением /его/ — безобразны... Так что если... и страдал нарциссизмом, то он был довольно абстрактен". Однако, выросши "за черту драпировки, /он/ увидел свое отражение и пережил гипичную драму смертного человека", понявшего, что он "нелеп и гадок, как все остальные", и "решил... бежать своих отражений... /Но/ Беззеркалие кончилось... Отражения стали подсматривать, подкарауливать,.. коварствовала водная гладь..." Борясь с отражениями, Палисандр придумывает различные антинарциссистские трюки. "Мои отражения больше не узнавали меня, а я не узнавал в них себя... О, душевное равновесие, я обрел тебя вновь".

Однако теперь герою приходится посмотреть в зеркало. "Ваш покорный слуга поднял веки и покоился... В овале осеннего омота было мутно, и опознать дрейфующего в глубинах утопленника не представлялось возможным." Палисандру напоминают надеть пенсне и откинуть вуаль. "Лицо, претендующее быть мне подобным, обрело четкость черт. Не лишено моих примет и костюма, оно тем не

менее представало чужим, и по-прежнему я... отказывался опознать неизвестного... Ведь он... был каких-то... неприемлемых — неуместных — неподобающих, а главное — каких-то решительно непоправимых лет. Даже весьма приблизительная их сумма не укладывалась в сознании Вашего корреспондента... А... омут словно прозрел, и листья... вылизывали отражение новоявленного старика... — 'Какой катаклизм!' — застонал я словно спросонок, и, пав на колени, стал нищенски шарить ладонями по полу, по его хладным, могильного вида плитам... — подсознательно, подслеповато и тщетно. Не обретя ничего, кроме нескольких шариков бисера, я осознал, что искомое мною был растрянжиренный жемчуг лет, и ... принялся излагать ламентации на быстротечность всего земного... Я глаголил в обратном порядке... и душевное равновесие обреталось мной сызнова... — 'А ведь это... я, пожалуй, с дороги так сдал... Бывает, припудрит тебя в пути путевую пылью, припорошит, и все думаешь... — эк тебя... сироту, возмужало да посуровело: не успел оглянуться, а уж и в деды себе записался'".⁴

Нарциссизм Палисандра не столько "абстрактен", сколько вывернут наизнанку. Но так или иначе, налицо и зеркало, и притягательность отражения в любых, особенно водных, поверхностях, и способность писать, читать и вообще глаголить вспять, и претензии на исключительность по сравнению с "другими"; а в то же время паническая боязнь отражения, которое может не совпасть — и не совпадает — с ожидаемым. Этот негативный комплекс несовпадения и несмотрения выступает в прихотливом разнообразии обликов: задрапированных зеркал, спящих очков,

всевозможных масок, умения "часами стоять перед зеркалом, не открывая /обращенный вариант привычного "не отрывая"!/ глаз", и, наконец, полной взаимной неузнаваемости нарцисса и его отражений. Даже в кульминационной сцене, убедившись в своей непоправимой старости, герой пытается вернуть себе душевное равновесие незнания.⁵

Роковой силой, меняющей все знаки его нарциссизма на противоположные, является тема времени, систематически пародируемая в романе о Его Вечности Палисандре. Провал попытки остановить биологические часы на ранней юности, явно построенный по модели "Портрета Дориана Грея", имеет многочисленные русские параллели. Мы ознакомимся с некоторыми из них, отдавая предпочтение малоизвестным или менее очевидным в смысле нарциссизма образцам. Нас будут особенно интересовать мотивы, содержащиеся в исходном мифе (и получающие, как мы увидим, естественную интерпретацию в категориях психоанализа): наркотическое сосредоточение на себе и своих отражениях и невнимание к "другим"; инфантильные претензии на вечную красоту и молодость; связь между самопознанием и достижением старости, остановка времени; контрапункт с дополнительным к Нарциссу образом Эхо.

2. ЧЕРЕЗ ГОД ВЫ СРАВНЯЕТЕСЬ

Персонаж, не замечающий, как за ходом сюжета проходит время, и вдруг поставленный лицом к лицу со старостью, есть уже в "Руслане и Людмиле". Это Финн.

Молодым пастухом он влюбляется в красавицу Наину, но встречает отказ: Лишь прелести свои любя, / (Та) равнодушно отвечала:/ "Пастух, я не люблю тебя!". Тогда он становится знаменитым воином — увы, опять напрасно: "Герой, я не люблю тебя!". Наконец, овладев тайнами волшебства, Финн добивается взаимности состарившейся тем временем Наины: Ах, витязь, то была Наина!.../ Мое седое божество/ Ко мне пылало новой страстью. / Скривив улыбкой страшный рот, / Могильным голосом урод / Бормочет мне любви признание и т.д. — вполне в духе любовных сцен между Палисандром и его дряхлыми поклонницами, только Финн отвергает эти притязания.

Мотив зеркала здесь отсутствует, как замалчивается и проблема собственного возраста героя. Впрочем, важнее старость Наины, по-нарциссовски любящей лишь свои прелести.

Ближе к нам нечто похожее есть у Зощенко в рассказе "Личная жизнь".

Герой вдруг обнаруживает, что на него "женщины не смотрят". Он "усиливает питание", "в короткое время" возвращает себе "неслыханно свежий, неутомленный вид", однако "дамы попрежнему не смотрят"; тогда он налегает на спорт — опять безрезультатно, а затем на свой гардероб, что, наконец, приносит ему "позабывшую женскую одобрительную улыбку" прилично одетой "дамы с остатками поблекшей красоты" — "этого существа", которое, "вижу, буквально следит немигающими глазами за каждым моим движением". Разумеется, "оглядев подкладку, дама поднимает истошный визг", ибо

"вот именно такое пальто украли у моего мужа... Мы идем в милицию... А когда меня ... спрашивают, сколько мне лет, от этой почти трехзначной цифры (я) прихожу в содрогание". Осознав, что он "попросту постарел", герой решает, что отныне его "личная жизнь будет труд" и полностью отворачивается от женщин.

Сюжетная схема (отвергаемая любовь; подвиги самосовершенствования; кажущийся успех; провал, связанный со старостью), действительно, напоминает историю Финна, а финальное содрогание — "катаклизм", постигающий Палисандра. Сцена узнавания подготовлена цепью предвестий — характерных неузнаваний своего подлинного "я". Два из них происходят перед зеркалом: уже в начале рассказа в зеркале "вырисовывается потрепанная физиономия", а после очередного фиаско герой подходит к зеркалу в театральном фойе:

"Я люблюсь на свою окрепшую фигуру и на грудь, которая дает теперь с напряжкой семьдесят пять сантиметров. Я сгибаю руки и выпрямляю стан и расставляю ноги то так, то так... Я люблюсь в это большое зеркало и вдруг замечаю, что я одет неважно...".

В остальных эпизодах герой как бы смотрится в зеркало женских реакций на собственную персону (вспомним слова Палисандра о том, сколько вещи способны нас отразить), причем, обобщенная безличность женщин в рассказе подчеркивает их служебную функцию. В сцене с дамой к числу "зеркал" при-

соединяется памятник Пушкину, призываемый в свидетели успеха: "Я подмигиваю Пушкину, дескать, вот, мол, началось, Александр Сергеевич". А вершиной всей этой серии становится отражение в милицеском протоколе, обнаруживающем, наконец, достаточную для героя принудительную силу.

Кстати, вовлечение в сюжет пушкинского памятника далеко не невинно. Разумеется во внешнем рисунке рассказа Тверской бульвар просто играет роль типичного места первого свидания, а Пушкин – великий донжуан, любовный лирик и литературный авторитет⁷ – роль романтической высоты, с которой предстоит упасть герою. Однако при более пристальном рассмотрении происходит следующее:

Около памятника ("три раза, играя ногами, обхожу памятник") герой завязывает знакомство с женщиной, оказывается похитителем прав ее мужа, подмигивает памятнику, к делу привлекается высшая власть, героя постигает кара, женщины исчезают из его жизни, финита.

В таком виде сюжет предстает сколком с "Каменного гостя", а через него связующие нити протягиваются, с одной стороны, к легенде о Дон Жуане (двоюродном брате Нарцисса), а с другой, – к пушкинскому мифу о трагическом столкновении героя со статуарным персонажем из-за женщины ("Медный всадник", "Золотой петушок", финал "Онегина").⁸

Правомерность глубинных подкопов под анекдот о стареющем пошляке подсказывается самим рассказчиком. Единственное, помимо Пушкина, истори-

ческое лицо, упоминаемое в рассказе, — Зигмунд Фрейд. Он не назван по имени, но все повествование строится как мысленный диалог с "одним буржуазным экономистом или, кажется, химиком", который "высказал оригинальную мысль, будто... борьба, слава,.. обмен квартиры и покупка пальто... — все это делается ради женщины". Poleмика с Фрейдом нарочито комична ("Ну, это он, конечно, перехватил, собака, заврался на потеху буржуазии"), но но из-за смеха проступят тщательно скрытые слезы, если сопоставить "Личную жизнь" с "Возвращенной молодостью" и "Перед восходом солнца". Там Зоценко с болезненной серьезностью ищет средств от старения, обращается за помощью к учениям Павлова и Фрейда и экспериментирует с диетой и физической тренировкой, соотнося все это с проблемами любви и секса. А из воспоминаний современников писатель предстает, в одной стороны, как дон жуан и нарцисс, а с другой, — как тяжелый ипохондрик, помешанный на самолечении и доведший себя до смерти голоданием.

В этом свете появление в рассказе мрачных глубин уже не кажется натяжкой. Скорее, перед нами случай успешной самозащиты от мучительных комплексов — успешной настолько, что читатели и критики, как правило, не догадываются о серьезности темы для самого автора. Успех обеспечен как общими механизмами юмора (т.е. агрессивно-оборонительного отчуждения смеющегося от объекта смеха), так и его специфически зоценковскими формами. Сказовая манера, всячески обыгрывающая дистан-

цию между автором и нарочито оглупленным рассказчиком, препятствует их отождествлению. То есть — говоря в терминах нарциссизма — позволяет Зоценко и его читателю одновременно узнавать и не узнавать себя в непоправимо состарившемся герое.

У Зоценко есть еще один похожий рассказ — “Фотокарточка”.

Герою “понадобилась фотокарточка для пропуска”, он снимается в ателье, но “когда мне подали мои фотокарточки, я удивился, как непохоже я вышел. Передо мной был престарелый субъект совершенно неинтересной наружности”. В милиции снимок не принимают, фотограф отказывается переснимать, и тогда на рынке, у торговца “готовыми фотографиями”, герой приобретает похожее фото, однако, в милиции обнаруживается, что “ведь это же баба”. В конце концов, герой приносит в отделение “свои первые фотокарточки... Сержант... говорит: — ‘Вот теперь... похожи’... Взглянул /я/ на себя в зеркало — действительно... Сержант говорит: — ‘И хотя на карточке вы немного более облезлый... но... я так думаю, что через год вы сравняетесь’ ”.⁹

К уже знакомым нам мотивам здесь добавляется новый штрих. Женщин в рассказе нет (так что герою может полностью сосредоточиться на себе), зато женский лик неожиданно появляется в “зеркале” — на готовой фотографии (“Вижу, действительно, женщина... А прическа мужская. И щеки мои”). То есть, с психоаналитической точки зрения, страхи героя по поводу возраста усугубляются сомнениями в собственной мужественности. Самолюбование нарцисса, призванное закрепить неизменное тождество его лич-

ности, трещит по всем швам — из-за воображаемого облика молодого мужчины проглядывает то старик, то андрогин. (Впрочем, для нарцисса последнее может быть и привлекательным).

3. ЗЕРКАЛО, С КОТОРЫМ ИДЕШЬ ПО БОЛЬШОЙ ДОРОГЕ

В посмертной книге Юрия Олеши "Ни дня без строчки"¹⁰ есть две записи, с научной пристальностью анализирующие взаимосвязь некоторых компонентов нарциссова комплекса.

"Я дожил /до старости/, и фантастика в том, что мне меня показывают. Так как... ощущение 'я живу' ... остается таким же, каким было в младенчестве, то этим ощущением я воспринимаю себя, старого, попрежнему молодо... И вдруг на молодого меня... в зеркале смотрит старик... Когда я ложусь на диван, я не думаю о себе, что я тот, которого я только что видел. Нет, я лежу в качестве того же 'я', который лежал, когда я был мальчиком. А тот остался в зеркале. В молодости я тоже менялся, но незаметно, оставаясь... почти одним и тем же. А тут... совсем другой. — 'Здравствуй, кто ты?' — 'Я — ты.' — 'Неправда.' — Я иногда даже хохочу. И тот, в зеркале, хохочет. Я хохочу до слез. И тот, в зеркале, плачет. Вот какой фантастический сюжет!"

"Мне было тогда лет десять... Я еще просто мальчик... 'Мальчик!' — кричат неизвестно кому, и я тоже оглядываюсь. Оглянусь ли теперь, когда закричат: — 'Старик!?' — Пожалуй, не оглянусь... В основном тут удивление, что это наступило так быстро...

— 'Старик! Эй, старик!' Нет, это не я, не может быть, ... Нет, я не оглянусь... — 'Старик! Вот дурак — не оглядывается! Ведь это же я, смерть!' ”.

Эти фрагменты, сами по себе не нуждающиеся в пояснениях, проливают дополнительный свет на одну из сцен "Зависти". Главный герой "Зависти" Кавалеров — нарцисс-неудачник, и, возможно, этим объясняется подчеркнутая симметричность всей структуры романа. Он состоит из двух частей, в нем действует двое пожилых персонажей (братья Андрей и Иван Бабичевы) и двое молодых (Кавалеров и Макаров), причем, эта четверка распадается и на две другие пары по признаку принадлежности к старому/новому миру. Как естественно ожидать, в романе о времени и поисках "я" много зеркал. В самую середину текста помещено уличное зеркало, в котором встречаются двойники Кавалеров и Иван, после чего главная роль переходит от первого ко второму.

"Я очень люблю уличные зеркала... Вы идете... и вдруг, на миг, вам становится ясно: с миром... произошли небывалые перемены. Нарушена оптика, геометрия,.. естество того, что было вашим ходом,.. вашим желанием идти именно туда, куда вы шли. Вы начинаете думать, что видите затылком... Трамвай, только что скрывшийся с ваших глаз, снова несется перед вами... Соломенная шляпа... возвращается к вам... Ваше лицо неподвижно повисает в зеркале... оно одно — частица, сохранившаяся от правильного мира, в то время, как все рухнуло, переменялось... Пешеход (Иван Бабичев) шел к зеркалу ... Я помешал ему отразиться. Улыбка, приготовлен-

ная им для самого себя, пришлось мне. Спешил он к зеркалу, чтобы найти и скинуть гусеницу, свалившуюся на далекую часть плеча. Он и скинул ее щелчком, вывернув плечо, как скрипач... — 'Откуда вы взялись?' — 'Откуда?... Я сам себя выдумал.' — ... Как у бывшего человека, мешки под глазами свисали с него, как лиловые чулки".¹¹

Это целая коллекция знакомых нам мотивов. Зеркало выступает как средство отменить законы реальности, остановить и обратить вспять движение, пространство и время,¹² и, главное, самому себя выдумать и вырвать неизменным из потока перемен собственное лицо. Однако тут и подстерегает нарцисса связь отражения с временем: из зеркала на него глядит его двойник, безнадежно старый и в возрастном, и в историческом смысле — "бывший". Как все отражающееся в зеркале, он является из прошлого и знаменует тупиковое будущее героя.

Отмечая оригинальность зеркала, вынесенного Олешей из комнат на середину улицы, критики видят в нем буквализацию знаменитой формулы Стендаля: "Роман — это зеркало, с которым идешь по большой дороге".¹³ Такое овеществление метафоры было вполне в духе эстетики футуризма, выведшей искусство на площади, и в какой-то мере уличное зеркало "Зависти" предвосхищено у Пастернака, на раннюю поэзию которого проза Олеси вообще очень похожа. В "Сестре моей жизни" даже в "тюремную дрему" будуарного трюмо вбегают ветка, а с нею и вся кутерьма сада ("Девочка"), причем *Огромный сад тормозится в зале/ В трюмо — и не бьет стекла* ("Зеркало"), — знакомый конфликт движе-

ния, жизни, даже разрушения с остановкой и тюремной неподвижностью. А в более позднем стихотворении "Зазимки" зеркало, правда, метафорическое, располагается уже в самом центре мироздания:

Открыли дверь, и в кухню паром
Вкатился воздух со двора,
И все мгновенно стало старым,
Как в детстве в те же вечера.

Зима — и все опять впервые /.../

Во льду река и мерзлый тальник,
А поперек, на голый лед,
Как зеркало на подзеркальник,
Поставлен черный небосвод.

Пред ним стоит на перекрестке,
Который полузанесло,
Береза со звездой в прическе
И смотрится в его стекло.

Она подозревает втайне,
Что чудесами в решетке
Полна зима на даче крайней,
Как у нее на высоте.

Пастернак, как всегда, метонимически замещает свое "я" элементами быта и пейзажа:¹⁴ в мировое зеркало небосвода за него смотрится береза. Однако она догадывается о своем родстве с обитателем крайней дачи, которая с зеркальной симметрией возвращает нас к дому на другом краю стихотворения.

А там уже была задана связь детства со "старым", развиваемая далее в парадоксальное изображение зимы как поры обновления — на фоне облетелого, седого, слепого пейзажа. Это еще одна попытка удержать детство и самый ход времени, отождествить старое с молодым, утвердить небосвод на земле и царство незыблемых симметрий во времени и пространстве. Оригинальность Пастернака в том, что нарциссистские претензии одновременно и скрадываются — поэт скромно растворяется в пейзаже, и вырастают в масштабах — самолюбованиему предается теперь уже весь мир. Но и это чудо в зеркальном решете совершается с подспудным сознанием его роковой невозможности.¹⁵

Напряжение между тенденциями к замыканию в себе и к проецированию себя на весь мир — характерная черта нарциссова комплекса. Всякая попытка отразиться в зеркале внешних реакций естественно совмещает оба эти устремления. Особой сюрреалистической остротой отличается сцена из "Зависти": герой смотрится в зеркало, так сказать, не по секрету, а всему свету, пытаясь с помощью зеркала распространить свою магическую власть на все окружающее, прошлое и будущее, но терпит поражение, когда зеркало возвращает ему лишь его собственный ухудшенный образ. Впрочем, не менее сильное тяготение между теми же крайностями являет и хрестоматийный "Сон" Лермонтова:

В полдневный жар, в долине Дагестана,
С свинцом в груди лежал недвижим я;

Глубокая еще дымилась рана,
По капле кровь точилась моя /.../

И снился мне сияющий огнями
Вечерний пир в родимой стороне;
Меж юных жен, увенчанных цветами,
Шел разговор веселый обо мне /.../

Сидела там задумчиво одна /.../

И снилась ей долина Дагестана...
Знакомый труп лежал в пустыне той,
В его груди дымясь чернела рана,
И кровь лилась хладеющей струей...

Зеркал в буквальном смысле слова здесь нет. Это, однако, не мешает "я", прикованному к одной точке пространства и располагающему считанными мгновениями, поставить себя в фокус серии отражений и грандиозно раздвинуть границы своей власти над миром. "Я" видит себя во сне, внутри которого ему снится пир на далекой родине, где юные жены говорят о нем же, а одна из них погружена в точную копию его сна — с той поправкой, что вместо раненого "я" ей снится его труп. Совпадение двух снов подчеркивает фатальную непоправимость разделяющего их мига: пока герой смотрелся в батарею зеркал, его время ушло. Впрочем, сознание нарцисса и здесь оставляет себе лазейку: это лишь сон.

4. СЕБЯ СОБОЮ СОСТАВЛЯЯ

Как мы помним, согласно Фрейду, нарциссизм не

сводится к мегаломаниакальным претензиям, а непременно включает потерю интереса к окружающему. Ситуации такого рода мы найдем у Лимонова; однако, мы обратимся не к его сенсационной прозе,¹⁶ а к лирике.

Я в мыслях подержу другого человека
Чуть-чуть на краткий миг... и снова отпущу
И редко-редко есть такие люди
Чтоб полчаса их в голове держать

Все остальное время я есть сам
Баюкаю себя — ласкаю — глажу
Для поцелуя подношу
И издали собой люблюсь

И вещь любую на себе
я досконально рассмотрю
Рубашку я до шовчиков излажу
и даже на спину пытаюсь заглянуть
Тянусь тянусь но зеркало поможет
взаимодействуя двумя
Увижу родинку искомую на коже
Давно уж гладил я ее любя

Нет положительно другими невозможно
мне занятому быть. Ну что другой ?!
Скользнул своим лицом. взмахнул рукой
И что-то белое куда-то удалилось
А я всегда с собой¹⁷

Несмотря на нарочитую неуклюжесть, эти стихи легко запоминаются наизусть и просятся в чтение, ясно диктуя характерные извивы ернической

интонации. Нарциссизм обязывает — самолюбование требует совершенных форм. Написанное в жанре автопортрета перед зеркалом, стихотворение обнаруживает строгие симметрии. Так, оно открывается и заканчивается отказом заниматься "другими", а в середине сосредотачивается на самодовлеющем "я". При этом интенсивное развертывание служит не экспансии "я" (как, например, у Лермонтова), а, напротив, все большему сужению горизонта. С "другого" внимание "я" переключается на собственную одежду и далее кожу (так наз. "самообъекты"), а от общих планов переходит ко все более крупным, вплоть до увеличенной во весь кадр родинки. К этому кульминационному видению ведет серия перипетий — поворотов в буквальном смысле слова (напоминающих, в частности, жест, которым Иван Бабичев скидывает гусеницу), ибо герой интересуется не только отражением анфас, но и видом сзади.

Психоаналитически этот ракурс может быть истолкован как поиски обратной, подсознательной стороны своего "я". Если к этому добавить напряженность телодвижений, разрешающихся доступом к желанной, но дотоле лишь незримо ласкаемой точке, характерную любовную лексику (*ласкаю, люблю, глажу, поцелуя, любя*), женский род слова *родинка* и ряд других деталей, то становится понятным, откуда возникает ощущение присутствия при своего рода автоэротическом акте. Интересно, что в полном согласии с Фрейдом, собственное тело поэт трактует, как чужое. Хотя текст написан от первого лица, изображение дается "извне" — регистрируются

только физические действия, видные внешнему наблюдателю, а не внутренние состояния героя. При этом, важнее прикосновений оказывается более изощренное созерцание-подсматривание, так сказать, автоуаеризм; собственно физическая же энергия направляется на зеркало, которое само немедленно удваивается. В итоге любовный акт — нацеленный будь то на собственное тело, на глубинное "я", на его скрытую андрогинную сущность (вспомним зошченковскую "бабу"), или, наконец, на зеркало — удается: поэт-нарцисс умудряется укусьить собственный локоть.

Акробатический танец с зеркалами, фокусируемыми на искомой родинке, естественно вписывается в общую структуру симметрий. Пик физической и стиховой неустойчивости (деепричастный оборот *взаимодействуя двумя*) помещен в точку золотого сечения текста и в центр единственного правильного четверостишия.¹⁸ Более того, внутренние переклички между частями этой строки прямо выражают тему зеркальной двойственности. Разрешение, наступающее при виде родинки, тоже искусно оркестровано — резким падением интонации (на *увиджу*), звуковыми повторами и другими средствами, а дальнейший спад зеркально повторяет начало стихотворения.

Неустойчивость взаимоотношений между субъектом и его внешними ипостасями ("самообъектами" — рубашкой, зеркалом, взглядом на себя со стороны) проявляется и в области стиля. Лимонов все время как бы пытается взять высокий державинский тон¹⁹ — отсюда гекзаметры и архаичные обо-

роты (*я есть сам, мне занятому быть; что...?*), но сбивается на детский лепет (*чуть-чуть, шовчиков*), "плохой язык" и графоманское стихоплетство.²⁰

Впрочем, эти срывы тоже напоминают Державина, стихи которого Пушкин называл дурным, вольным переводом с чудесного татарского подлинника. Более того, неправильность державинского стиля соответствовала нестандартности его лирического "я": о боге и царях он беседовал *в сердечной простоте и в забавном русском слоге*, вводя в псалмы и оды свою непритязательную личность (*Таков, Фелица я развратен!*) и даже элементы нарциссизма (*То ею в голове ищуся*). Лимоновская ода себе доводит эти державинские тенденции до крайности, но существенная связь налицо.

Державин любил настаивать на ценности и даже бессмертии собственной личности вопреки неумолимой брэнности бытия; таковы многие его концовки вроде: *Врагов моих червь кости сгложет. — / А я Питит — и не умру* ("На смерть графини Румянцовой"). Но в общем случае он основывал свою аргументацию не на исключительности судьбы поэта, а на связи простого смертного с Творцом, создавшим его по образу и подобию своему. Не исключено, что посвященная этой теме ода "Бог" и послужила отправной точкой для лимоновской вариации.

Себя собою составляя,

Собою из себя сияя, /.../

Ты был, ты есть, ты будешь ввек! /.../

Но что мной зрима вселенна?

И что перед тобою я? /.../

Ничто! — Но ты во мне сияешь /.../
Тебя душа моя быть чаёт,
Вникает, мыслит, рассуждает:
Я есмь — конечно есть и ты! /.../

Ты есть — и я уж не ничто! /.../

Я связь миров повеюду сущих,
/Я... Я... Я /,
Я царь = я раб = я червь — я бог! /.../
А сам собой я быть не мог /.../

Выбрав из сложной и безупречно благочестивой системы державинских уравнений лишь формулу "я = бог", Лимонов буквализирует ее. "Бога" он устраняет из текста, а его самодостаточность и всю риторику его восхваления (в частности, обороты типа *Но что...?*; *Ты есть...;* *сам собой...;* и т.п.) переносит на собственное "я". В результате, державинское *А сам собой я быть не мог* превращается в лимоновское *А я всегда с собой*. Эти метаморфозы совершаются вполне в духе нищенского самообожествления, модного у символистов (ср. программную строчку из "Посвящения" Зинаиды Гиппиус: *Но люблю я себя, как Бога*), и в соответствии с замечанием Фрейда о переносе влечений нарцисса с внешних объектов, в том числе фантастических (т.е. в нашем случае — с бога), на собственное тело.

Констатация самообожествления отнюдь не означает его отрицательной оценки. Современная психология личности (self-psychology) отводит механизмам формирования субъекта важнейшую роль. Согласно Х. Кохуту,²¹

Европейская культура "превозносит альтруизм и заботу о других и осуждает эгоизм и заботу о собственной личности... Христианство, допуская нарциссистическое самоосуществление путем слияния с все-сильным 'самообъектом' (self-object) — божественной личностью Христа, в то же время подавляет проявления 'грандиозного субъекта' (grandiose self). А... материалистический рационализм, предоставляя большую свободу утверждению личности, стремится ограничить... традиционные формы... соотносённости субъекта с идеализированным объектом /т.е. богом/... Преодоление лицемерного отношения к нарциссизму так же необходимо сегодня, как преодоление сексуального лицемерия сто лет назад... Нам следует не отрицать наше желание доминировать... и блистать,... а осознать законность этих нарциссистических сил."

Нарциссизм — естественный результат трудностей в формировании личности, возникающих из-за "недостатка ... одобрительных 'зеркальных' (mirroring) реакций на ребенка со стороны матери, нужных для цементирования складывающегося у него телесного образа собственного "я" (body-self). Компенсациями этой нехватки и становятся: преувеличенное представление о себе, потребность в идеально всемогущей родительской фигуре и самолюбование, т.е. "попытка объединить распадающееся body-self с помощью разглядывания".

Болезненная озабоченность поддержанием внутренней цельности субъекта особенно обостряется в "переходные периоды, требующие перестройки личности, изменений, ... замены одного устоявшегося представления о себе другим". Каждый такой переход²² "вновь воспроизводит эмоциональную ситуа-

цию периода формирования личности". Отсюда — глубинность нарциссова комплекса (способного выступать в оболочке более поздних травм, в частности, эдиповской) и фиксация нарцисса на тождестве, неизменности, остановке времени.

К проблеме остановки времени, уже знакомой нам из примеров, мы и перейдем.

5. И ТО И ДЕЛО ЗАБЫВАЮ МИР

На первый взгляд, в лимоновском стихотворении тема времени отсутствует — перед нами явное наслаждение тождеством с самим собой, а не неприятные сюрпризы изменчивости и старения. Но Лимонов не столько игнорирует время, сколько демонстративно замедляет его, приказывая прекрасному мгновению продлиться и бесконечно повторяться. Через весь текст проходят обстоятельства времени (от *чуть-чуть на краткий миг* в начале до *всегда* в конце), подчеркивающие преходящесть "другого" и вечность "я". Им вторит оригинальное обращение с глагольными временами.

—События разворачиваются в настоящем времени, которое, по мере сосредоточения героя на себе и укрупнения кадров, тоже все больше растягивается. Но поскольку речь ведется в тоне обыкновения, возникает парадокс: действия "я" изображаются, с одной стороны, как уникальные, замедленные и еще только имеющие закончиться, а с другой, — как регулярно повторяющиеся в прошлом, настоящем и будущем.²³ На этот парадокс работает и отмеченное

выше впечатление неповторимости самого турдефорса с зеркалами, многократность которого, однако же, утверждается.

Совмещение уникальности и регулярности – классический прием, применяемый при разработке тем памяти, преодоления времени, остановленного мгновения. На нем, например, построены у Пруста сцены детства, описываемые с необычайной подробностью в прошедшем обыкновения (*Imparfait*).²⁴ Наглядную русскую параллель представляет пастернаковская "Зимняя ночь": повторности событий (*И то и дело / Свеча горела на столе...*) противоречит специфичность деталей вроде: *И падали два башмачка / Со стуком на пол. / И воск слезами с ночника / На платье капал.*

Сходную технику мы находим опять-таки у Державина, когда он в деталях живописует свои постоянные развлечения, например, в "Фелице" или в послании "Евгению. Жизнь Званская", с которым, в свою очередь, перекликается пушкинская "Осень".²⁵ Происходящее *каждой осенью* Пушкин описывает в подробностях, с акцентом то на повторности типовых действий, то на неповторимости растянутого мгновения, например – момента творчества:

И забываю мир, — и в сладкой тишине
Я сладко усыплен моим воображеньем /.../

И мысли в голове волнуются в отваге,
И рифмы легкие навстречу им бегут,
И пальцы просятся к перу, перо к бумаге,
Минута — и стихи свободно потекут.

В этом отрывке повторность сохраняется лишь как фон, а крупным планом идет настоящая минута. На ней мы и сосредоточиваемся, по-нарциссистски "забывая мир" и замирая в ожидании предстоящего поэтического оргазма.²⁶ Последний дан в будущем времени совершенного вида (*потекут*), — техника, к которой прибегает и Лимонов (ср. его *увиджу*). Тем очевиднее и сходства, и различия. Пушкин из одного растянутого мгновения предвкушает уникальность другого, а Лимонов из некоего универсального настоящего обозревает вечную повторность и продолжительность своих уникальных занятий.

8. НАРЦИСС ЖИЛ НИМФЫ ОТВЕЧАНЫМ

Итак, тема времени тесно сплетена у Лимонова с темой зеркала, но не как подрывающая антитеза, а как поддерживающий аккомпанемент. Полный успех лимоновского нарциссизма, лишь слегка тронутого самоиронией, являет резкое отклонение от традиции (хотя, как мы видели, во многом и опирается на нее). Вспомним для контраста решение той же темы в "Перед зеркалом" Ходасевича, где поэт трезво преодолевает соблазн не узнать себя в зеркале и остаться при своем мальчишеском образе.

Я, я, я. Что за дикое слово!
Неужели вон тот — это я?
Разве мама любила такого,
Желтосерого, полуседого
И всезнающего, как змея? /.../

Разве мальчик, в Останкине летом
Танцовавший на дачных балах /.../?

Разве тот, кто в полночные споры
Всю мальчишечью вкладывал прыть /.../?

Только есть одиночество — в раме
Говорящего правду стекла.

Ходасевич (как и Пастернак) совмещал новаторство с сильной неоклассической ориентацией, в частности, на Пушкина, которому нарциссизм был скорее чужд. Правда, Пушкин, полагавший, что *можно дельным человеком и думать о красе ногтей*, рассыпал по своим текстам множество автографов и самоотражений²⁷ и непринужденно пропитал свою поэзию присутствием лирического "я". Но чрезмерное сосредоточение на своей особе не было его поэтическим кредо. Обращаясь к *шуту нарядному*, который *полон... сам собой*, он говорит: *ты полон дряни, милый мой* ("Эпиграмма"), а поэта уподобляет эху: *на всякий звук... ты... шлешь ответ, тебе ж нет отзыва — таков и ты, поэт!* ("Эхо"). Тот же мотив проходит в античном стихотворении "Рифма", где Рифма оказывается плодом любви Аполлона и нимфы Эхо ("Рифма").

Но противоположность между Нарциссом и Эхо не столь непримирима, как кажется. Пушкинское "Эхо" является скептическим откликом на "Эхо" Державина, посвященное излюбленной обоими горацианской теме посмертной славы. К знакомой мысли, что *знатна часть за гробом мрачным останется*

еще от нас, Державин приходит через сравнение поэтической славы с эхом, которое *век бессмертным грохотаньем* реагирует на звуки его лиры. Развивая это сравнение,²⁸ поэт не останавливается перед напращивающимся отождествлением себя с Нарциссом:

О мой Евгений! коль Нарциссом
Тобой я чтусь, — скалой мне будь;
И как покроюсь кипарисом,
О мне твердить не позабудь /.../

Нарцисс жил нимфы отвечаньем, —
Чрез муз живут пииты век /.../

Потомство воззвучит с тобой.

Поэт как нарцисс и поэт как эхо — между эгими неразрывно связанными крайностями пролегает один из маршрутов русской литературной традиции. Мы рассмотрели лишь несколько цветков из букета русского литературного нарциссизма.²⁹ Для разных авторов характерны разные повороты темы, стилистические решения, акценты, степени самопоглощенности. У Соколова это всеразьедающая модернистская ирония, у Зошенко — непроницаемое комическое остранение, у Олеси — амбивалентная серьезность, у Пастернака — растворение в глобальном эгоцентризме, у Лермонтова — самолюбивое позирование, у Лимонова — вызывающая эстетизация нарциссизма, у Ходасевича — его трагическое преодоление, у Державина — лукавое оправдание, а у Пушкина —

выбор в пользу сбалансированного мировосприятия.

Нарциссизм предстает как еще одна из вечных проблем, еще одна вариация на фаустовские попытки остановить мгновение, донжуановские — утвердить собственную ценность, общелитературные — преодолеть страх перед жизнью и смертью, найти в себе меру всех вещей и вписать свой автопортрет в *образ мира, в слове явленный*.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Sigmund Freud, «On Narcissism: An Introduction», in his Standard Edition, v. 14, pp. 69 ff.

2. Валентин Катаев, «Алмазный мой венец», Москва, «Советский писатель», 1979, сс. 197-198.

3. Борис Пастернак, «Шопен», в его кн. «Воздушные пути. Проза разных лет», Москва, «Советский писатель», 1982, с. 385.

4. Саша Соколов, «Палисандрия», Энн Арбор, «Ардис», 1985, сс. 221-231.

5. В качестве возможного источника палисандровых игр с зеркалом напрашивается «Отчаяние» Набокова, рассказчиком которого является графоман, страдающий манией писательского и жизненного величия, темой — ложное тождество с двойником, а характерными мотивами — сцены перед зеркалом, боязнь смотреться в него, узнавание/неузнавание своего отражения и даже слово «олакрез».

6. Рассказ существует в ряде вариантов, один из которых вошел в "Голубую книгу" ("Любовь") под названием "Мелкий случай из личной жизни", см. Мих. Зощенко, "Избранное в двух томах", Ленинград, "Художественная литература", 1978, т. 2, 103-108.

7. В частности, для Зощенко — автора комических "Речей о Пушкине" и стилизованной "Шестой повести Белкина".

8. Об этом мифе см. Роман Якобсон, «The Statue in Pushkin's Poetic Mythology», в его кн. «Pushkin and His Sculptural Myth.», transl. and ed. by John Burbank, The Hague, Mouton, 1975, pp. 1-44.

9. Мих. Зощенко "Избранное...", т. 16 сс. 280-284. Трактованная комически — в плане сатиры на советский быт — жестокая ирония ситуации 'вы скоро сравняетесь с вашим старческим портретом' напоминает историю с "глубинным" портретом Гертруды Стайн работы Пикассо. «/Picasso/ said, everybody says that she does not look like it, but... she will.» См. Gertrude Stein, «The Autobiography of Alice B. Toklas» (New York: The Literary Guild, 1933) — оригинальный образец литературного нарциссизма. Токлас была многолетней подругой Гертруды Стайн, и ее вымышленная автобиография представляет собой не что иное, как автобиографию Стайн, отраженную в самом послушном из зеркал. Портрет работы Пикассо оказывается тогда зеркалом второго порядка, зеркалом в зеркале.

10. Москва, "Советская Россия", 1965, сс. 171-172, 289.

11. Ю. Олеша, "Избранные сочинения", Москва, "Художественная литература", 1956, сс. 70-71. О комп-

текстах Кавалерова и его автора см. Elizabeth Beaujour, «The Invisible Land`A Study of the Artistic Imagination of Iurii Olesha's 'Envy'», Birmingham: University of Birmingham (Birmingham Slavonic Monographs, No. 12), 1981.

12. Возвращение уплывших в прошлое трамвая и соломенной шляпы, возможно, навеяно техникой зеркальной временной перспективы, открытой Дзигой Вертовым; особенно знаменит эпизод в одном из его фильмов, где корова воскрешается из мясопродуктов путем обратного монтажа.

13. Nils Ake Nilsson, «Through the Wrong End of Binoculars», in «Major Soviet Writers», ed. by Edward J. Brown, London-Oxford-New York: Oxford University Press, 1973, p. 255.

14. Об этом принципе его поэтики см. Roman Jakobson, «The Prose of the Poet Pasternak», in «Pasternak: Modern Judgements», ed. by D. Davie and A. Livingstone, Nashville: Aurora, pp. 135-151.

15. Органичному образу зеркала-небосвода предшествует в более раннем стихотворении ("Встреча") головоломное кубистические сравнение будущего (завтра) с багетом, проносимым по улице: оказавшись в провале... рамы, компоненты ландшафта кажутся нездешними... тамошними, а выйдя из нее, вообще гибнут: Смещенных выносили замертво,/ Никто не замечал утраты. Правда, картинная рама не совсем то же, что зеркало, но характерно, что ее образ возникает из попыток "мартовской ночи и автора" взглянуть в будущее и зримо связывает темы самопознания, времени и смерти.

Интересная параллель к уличным зеркалам Олеси и Пастернака есть у Набокова. В первой главе

"Дара" рассказчику, автору только что вышедшего сборника стихов, "доставляет удовольствие родственного качества" выгружаемый из фургона "параллелепипед белого ослепительного неба, зеркальный шкаф" (принадлежащий, как затем выясняется, семейству его будущей возлюбленной).

16. уже подвергшейся в этом плане и литературоведческому анализу, и литературному пародированию (в частности, в "Палисандрии"). см. Игорь П. Смирнов, "О нарцисстическом тексте", «Wiener Slawistischer Almanach», 12, pp. 21-4; Ольга Матич, "Палисандрия: диссидентский миф и его развенчание", "Синтаксис", 15, сс. 86-102.

17. Эдуард Лимонов, "Русское", Энн Арбор, "Ардис" 1979, с. 52 ("нормализованная" разбивка на строки моя — А.Ж.)

18. Рифмовка в стихотворении как бы возникает и снова пропадает.

19. О сознательной ориентации на Державина см. Эдуард Лимонов, "Группа 'Конкрет'", в: "Аполлон-77" (сост. и ред. М.Шемякин, Paris: Les arts graphiques de Paris, 1977), сс. 43-46.

20. См. мою статью "Графоманство как прием Лебядкин, Хлебников, Лимонов и другие". в кн «Velimir Chlebnikov (1885-1922): Myth and Reality», ed. by W. Weststeijn, Amsterdam: Rodopi, 1986, pp. 573-593.

21. Здесь и далее см. Heinz Kohut, «Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage», in his «The Search for the Self», New York: International Universities Press, 1978, vol. 2, pp. 615-659, esp. pp. 619-632.

22. От младенчества — к раннему детству и далее к

половому созреванию, отрочеству и юности, а также из одной культуры в другую, как, например, при эмиграции.

23. Вершина этого контрапункта, разумеется, совпадает с кульминационной фразой ... взаимодействуя двумя, увижу...

24. См. G. Genette, «Time and Narrative in A la recherche du temps perdu», in Aspects of Narrative, ed. by J. Hillis Miller, New York, 1970, pp. 93-118. .

25. В частности — взятым оттуда эпитафией Чего в мой дремлющий тогда не входит ум?... добродушным реализмом бытовых картин и размером.

26. Освященная традицией метафора "творчество — любовный акт" часто проглядывает из-за пушкинского текста. "Эротика была ему школой... верткости, и ей мы обязаны... изгибчивостью строфы в "Онегине" и другими номерами, о которых не без бахвальства сказано: Порой я стих повертываю круто,/ Все ж видно, не впервой я им верчу" (Абрам Терц, "Прогулки с Пушкиным", London: Overseas Publications Interchange and Collins, 1975, p. 17). В данной и предыдущей строфах "Осени" аура любовного излияния создана целым рядом средств.

27. Например, в глазах будущего невежды, который укажет на мой прославленный портрет и молвит: то-то был поэт! и чья благосклонная рука потреплет лавры старика.

28. Оно почерпнуто из письма к Державину его друга Евгения Болховитинова, на которое Державин и отвечает своим стихотворением, см. Г.Р. Державин, "Стихотворения", сост. А.Я. Кучеров, Москва, "Художественная литература", 1958, сс. 516-517.

29. Пробелов множество: это и богатая нарциссизмом литература Серебряного века, развившая тенденции, только намечавшиеся у романтиков, особенно у Лермонтова, и многое в более позднем модернизме Маяковского, Вагинова, Набокова, обереутов, Синявского-Терца. Глубокие теоретические соображения, интересные наблюдения и библиографию см. в упомянутой статье Смирнова.



Olivier Clement
«Les visionnaires»
Desclee de Brouwer, Paris, 1986

”Ничто” стало горизонтом Европейской культуры. С одной стороны, это ничто привело к редуционистскому пониманию человека в 20-ом веке, а с другой, — к очищению от мифов и идеологических клише, к открытию человека как тайны. В своей новой книге О.Клеман говорит о путях преодоления нигилизма. В ней есть главы, посвященные Николаю Бердяеву и Иоахиму Флорийскому, Ленину и Сартру, Пьеру Эммануэлю и Ганди. Одна из глав рассказывает об ”Апокалипсисе и преображении у русских религиозных философов”.

Ю. Мамлеев

МЕЖДУ БЕЗУМИЕМ И МАГИЕЙ

Судьба поэта или писателя (в подлинном смысле этого слова) так или иначе связана с энергиями высших сил. Согласно индуистским представлениям, человек искусства вообще (поэт, писатель, художник) является по существу брамином, то есть человеком, обладающим способностью путем познания прийти к Высшей Реальности. Сфера людей искусства — божественная сфера творчества (к которой, видимо, не способны демоны), орудие познания у них — не рация, а интеллектуальная интуиция (подобная "разуму ангелов", разуму, который постигает реальность непосредственно, "видит ее", а не "приходит" к ней путем анализа, опыта и т.д.). Отсюда вытекает, что искусство (так и было почти на сто процентов в древности) является путем восхождения души в высшие сферы. (Следует, разумеется, еще раз сделать поправку: речь идет об истинном искусстве, а не подмене его, и эта поправка весьма существенна для нашего времени с его лжеискусством, лжерелигиями и т.д.).

Но следует сделать еще одну оговорку, уже совсем другого характера: как и на любом Пути, здесь есть свои специфические камни преткновения. Например, Бог Искусства не всегда есть только Бог Света, ибо художник ищет осмысления Целого, а Целое включает в себя и зло, и Тьму, и кое-что еще, о чем даже упоминать не стоит... Но "осмысление Целого" — весьма опасная и часто запретная сфера.

Рассмотрим ситуацию человека искусства на примере поэта. Иногда эту ситуацию определяли следующим образом: есть "Маг", то есть тот, кто владеет невидимой реальностью, и есть "Безумец", то есть тот, кем невидимая реальность владеет. Поэт занимает среднее положение между магом и сумасшедшим (как видно, это европейское определение значительно отличается от индуистского). Есть и другая возможность определить ситуацию поэта путем вопроса: кто он — "маг", надевший маску сумасшедшего, или "безумец", надевший маску "мага"? Иным казался более истинным второй вариант: маска "Господина" может быть сорвана, и поэт втайне хочет этого, чтобы великие темные волны Неизвестного навсегда затопили его сознание. Так было с Гельдерлином. Так почти случилось с Блоком. Говорят, что поэту ближе "черный ветер" Неизвестного, Черный Ветер Бездны, чем поза победителя над невидимой реальностью. Он, воплощенный на краю Бездны, должен посылать сигналы Богу, которых не существует в Центре. Иными словами, он должен слушать Бездну (что не всегда полезно для спасения души). Его цель — не просто "спасение": а нечто гораздо боль-

шее. Но когда Черный ветер врывается в сознание, тогда легко стать его жертвой. Как говорил Есенин, "не каждый рожден перенести". Гоголь, по-видимому, и "не перенес".

Разумеется, есть и более спокойный вариант метафизического посвящения для человека искусства, который связан с той или иной ортодоксией (вариант Данте, Ибн-Араби, Руми). К тому же, известно, что истинная ортодоксия должна включать в себя (скрытый для профанов) элемент не-ортодоксии, иначе она неизбежно превратится в метафизическую тюрьму, и ее служители будут наиболее верными слугами дьявола, полагая в простоте своей души, что они являются наиболее его главными противниками. Хотя ортодоксия может быть разная, но лежащая в ее основе реальность всегда одна: разница часто только в символикe. Ортодоксия (христианская и исламская в случае этих перечисленных мной великих поэтов-посвященных), интерпретируемая, однако, глубоко эзотерически, вне уровня обычной религиозности, была теми лучами Света, которые спасали этих великих поэтов от "непостижимого дыхания Бездны".

Блок, которого вполне можно назвать "русским Данте", жил в другое время (двадцатый век), когда быть просто "добрым" (в глубоком смысле этого слова) метафизически было труднее, чем во времена Данте спуститься в ад. Но гений Блока перевернул дантовскую "схему": Блок начал с Рая (Стихи о Прекрасной Даме, познание Вечной Женственности как Ананды, то есть как состояния высшего Блажен-

ства. Но кончил Блок адом (что и естественно для двадцатого века), и адом для него стал современный мир ("страшный мир").*

И еще один момент: Блок был открыт для "Черного ветра" (это и свело его раньше времени в могилу). Данте же, как высший "маг", владел "духовной реальностью", ибо его сознание было подчинено дисциплине великой ортодоксии. Блок же вышел, вероятно, на слишком опасные дороги, где некого звать на помощь.

Увы, в русской литературе это не первый и не последний случай,.. уж очень она широка и свободна. Еще подпольный человек Достоевского говорил, а не послать ли нам всю эту гармонию... куда-нибудь подальше (имея, вероятно, в виду мировую гармонию вообще, а не только социальную). Парадокс, однако, заключается в том, что мир (и все его утопические варианты) далеко не так гармоничен, как кажется, так что, собственно, нет причин что-либо посылать подальше (не оттого ли так ограничены, не доведены до конца все теодицеи). Тайна зла, тайна "дисгармонии" абсолютно неразрешима, на мой взгляд, на уровне религиозной конвенциональности, на уровне морали и человеческого ума вообще.

Итак, есть, по крайней мере, два великих пути для человека Искусства (с большой буквы, разумеется): путь эзотерической Ортодоксии, путь Света и путь Черного Ветра, путь внимания к великой мета-

* Но Блок, конечно, в отличие от Данте, посвятил себя и еще одной величайшей теме, теме России.

физической Бездне. Бывают и другие особые пути (например, у Хлебникова и Есенина).

* * *

И вот теперь перед нами стихи Игоря Бурихина, русского поэта-эмигранта. Не будем сейчас говорить об уровнях дарования разных поэтов; если речь идет о живущих сейчас поэтах, то определение этого, в конце концов, дело будущего. Но мы вправе рассматривать любую поэзию с точки зрения самых высоких критериев. Бурихин, на мой взгляд, — поэт, стремящийся найти себя в сфере Православия, хотя поэтическая свобода его творчества порождает довольно странные образы (например, "мрак парадиза").

Поэзия Бурихина — это сплав "модернизма" с "древностью", до известной степени это запись его видений, спиритуальный дневник, написанный своеобразным и закрытым и открытым одновременно шифром. Другое его качество — несмотря на пугающую абстрактность — удивительная точность его стихов, точность в описании явлений, выходящих за пределы земного.

Ранняя весна, танец Смерти с юной
полуплотью. Тоже Любви трепещут
бледные бесы и отдаются,
скрежетом зубовным пугая. будто
безысходным пожираемы змеем.

Это, думаю, вполне ортодоксальное описание "соблазнов утонченной плоти".

Как медленно себя мы убиваем,
ты в этом прав, перечислять напрасно.
Как медленно еще мы воскресаем,
и эйфория — результат депрессий.

Искушения, через которые проходит душа (в этой "норвежской" поэме) настолько неотразимы и утонченны и вместе с тем настолько глобальны (Дух "говорит с Сатаной, будто сам с собой"), что остается только удивляться чуду человеческого спасения.

В поэме все время проходит образ "мелькающей Вечности" — и этот образ как бы снимает весь хаос "соблазнов" и "искушений", и в то же время такая подача "Вечности" очень современна: сейчас она — в самых лучших случаях — может быть именно только "мелькать", ибо реализовать Ее — кажется — вне сил современного человечества, погруженного в профаническое "время" истории.

Поэзия Бурихина, его метафизическая исповедь — это попытка вырваться за пределы этого времени. Но эта попытка глубоко подлинна, искренна, в ней ничего нет от современного самодовольного религиозного мещанства, бормочущего: "я вот с чайком, и в то же время де в вечности".

Поэт сознает наличие в себе двух природ:

... ДВЕ ЖИЗНИ

ВО МНЕ ТЕЧЕТ. И одна другую

вводит в соблазн, а еще в безумье, ..

Поэзия Бурихина — это поэзия религиозного страдания, медитаций, взрывов и холодного осознания ужаса человеческой ситуации. Его стихи связаны с истинными и искренними религиозными переживаниями — и этим они отличаются от поверхностных клише псевдорелигиозных ”стихов” с их ”штампованной вечностью”.

На фоне такой ”штампованной вечности” любой талант в религиозной поэзии, любая искра Божия — как напоминание о бессмертии. И пусть читатель теперь попробует ”сопережить” в своем сердце эти стихи Игоря Бурихина.

* *
*

И. БУРИХИН

**Я. В. НОРВЕГИИ. НА СТРАСТНОЙ
И НА СВЕТЛОЙ. СОРОКАДНЕВНОГО
ПАМЯТИ Якова Виньковецкого.
Май - июнь 1984**

**Из сборника ПРИГОТОВЛЕНИЯ
К АБСОЛЮТНО БЕЛОМУ**

**ДИКАЯ КОШКА НОРВЕЖСКИХ СКАЛ
НА ХВОСТЕ БОЛЬШОЙ МЕДВЕДИЦЫ,** нависая
над Европой, высматривает ее быком
что ли краденую, так это по нашей части.
Крупно-рогатых полубогов
погружение в смоленные полулуны.
Рев паромов, что крики чаек,
павших за добычей. До Любека и до Риги
под лапой северно — средиземно
ходит Балтика.

Плоская Ютландия, над которой
рушатся стены подводных царств,
поминает викингов, утираясь
рукавом проливов, и переносит
стадо за стадом на затяжных
волнах суши. И мореходу
с землепашцем — одна низина,
где быть кладбищу. Камни его оскала,
судно повторяя — сосуд скудельный.

Аист, выбравший для гнезда
телеграфный столб, больше знает
об электричестве. Сладким напитком ведьм
стелется туман — опасенье пастбищ.
Желтое око в едва заметных
синих пятнах, предвосхищая
будущее земли, что коровьим боком
застоявшееся, поворачивает на убыль
рога луны.
И протяжное родится **МОУДЛИТЕСЬ**

А мы — в НорВЕГИЮ

* * *
*

Когда глубокий залив — захват
в пасть дракона, и монастырский
катыш острова с маяком
под изрезанную щеку, и облака
хладных издыханий, и тихо слюно
выделения во внутренние отроги
фьердов, горечь и сладость, и Христиан
занд — песком посыпается эта бухта.

Когда то, что на карте пускает усики
навигаторских плющей — земляник, стальными
кошками крестов-остановок в гагачии скрежет

вылетает на Ставангер, Борген, кому угодно —
и на Кольскую пята скандинавской рыси.
на какой Мурманск-Архангел. А мы на Осло,
нет, на Христианию. Суицидно Гамсун
провожает взглядом, не упуская
гладкочленного фавна, вот окрылатевшего
в проседании усадьбы в саду — углом
видящей воды, борзые бегут в березах,
девственным навесом усов на гладких
скулах ива, дорога уходит в крутую грудь,
облистав ночными радугами отвесной
до небес скалы,
забирая в самое сердце.

В скованных крылатой порукой скалах пролом
видимости, внутренности. И позже:
черные воды Норвегии в складках перца,
теребимые рукой, из сердечной мышцы
выжимая встречные соки горечи —
сладости. Над плоской водою вечер.
И гигантское стоит за спиной крушенье.

* *
*

В ЧАС, КОГДА ТЕБЯ ВОЗМУЩАЕТ
цокот монет на момент причастного
сосредоточения, поспешил
за змеей, высасывающей дыханье.
А Творец — всегда.

В час, быть может, когда змею
православную увидел я в четках —
дар владыки, к автомобилю
приуроченный, что кусает
в хвост себя же — и умилился.

Когда я вижу тебя, как — уже в последний
раз — три года тому в воскресно
пустом Париже, на Рю Дарю, ибо
за оградой церкви. Потом лишь теле
фоном загробные восклицанья:
Ставангер. Лондон. Париж. Ставангер
и запомнилось: **НОРВЕГИЯ НАВИСАЕТ.**

Так и вижу тебя **ЗА ОГРАДОЙ ЦЕРКВИ,**
привстаешь за подбородком, и так же руки
на груди не удержишь. Как бы отчаянья
возмущенно причащаясь. Себя ехидной
вижу под клетотом. И осудят
не только люди, да и вопрос
разрешается не сегодня, покуда **ДЯТЛОМ**
СИНЕГО СВЕЧЕНЬЯ ты возникаешь
и пропадаешь.

Когда мы в церкви,
хор расходится, и друг друга,
отработав пением, поздравляем
с праздником, а это **РАСПЯТ НАШ ГОСПОДЬ.** И тут же
спохватившись, просчитываешь-таки в уме
до упора, до **ПОВЕШЕНИЯ НА ДЕРЕВЕ.** И так же
в Пятницу. — **ДВЕ ЖИЗНИ ВО МНЕ ТЕЧЕТ:**
Своею волей. СВОЕЮ ВОЛЕЙ

* *
*

В час, когда принцип: НЕ ВЕРЬ, НЕ БОЙСЯ,
НЕ ПРОСИ, обращающий своды застенков в мученические
кристаллы келий, краугольным
слепком со зла — выжигает в твоей душе,
ошибившейся часом, крестом и гневом,
абсолютные НЕ. Когда Россия не больше
потерявшейся души, почему и ищет
ее Господь, и: у нас, евреев,
это, знаете, не принято, —
не проходит.

Когда ”эст-тренинг”
не уводит, не от следователя, но от
собственных последствий приготовлений,
собирая черные хлопья страха
снова в раму. А что — зачеркнутую
заборно ярким зеленым
и что КРЕСТ-НАКРЕСТ
это и было главным мотивом
вариантов в технике твоего
”принта” и прочего поспешенья:
ЗАБЫТО — ВЫБРОШЕНО

Когда восточный
опыт медитаций, как из-за пазухи
вынимает лишь солнце, меняя монашью рясу
на помятый саккос, дабы литургисати
над епископом — катакомбно-жалкой
горстке прихожан в эмигрантской церкви.

Когда и друг наш далекий, будто
уже в покойниках, собираясь
умереть внезапно, равно прощает
и прощения просит: пришлось покинуть
эти широты, пришлось остаться. А мы
все как в рупор — для целого Континента
письменности. А в церковном календаре
ВЕЧНОСТЬ НАМ ПРЕДСТОИТ, поучая в стиле
старом и новом. ДВЕ ЖИЗНИ ВО МНЕ ТЕЧЕТ.
ЭМИГРАЦИЯ ТВОЯ ТЕПЕРЬ НА ПОГИБЕЛЬ.

* *
*

Когда ДУША ЗА ВРЕМЯ ЖИЗНИ ПРИОБРЕТАЯ
СМЕРТНЫЕ ЧЕРТЫ, восхищает больше,
нежели исхищается, ибо меньше
о душе, чем о смерти, те узнаванья.
Когда, ШЕПНУВ МНЕ БЫСТРО, ЛЕТИТ СЕСТРА
СКВОЗЬ МИГ САМОУБИЙСТВА.
Господи, повешенница, а вызывает
чуть не радость — с загадочным блеском глаз —
гиблым попаданием в подполье веры. А это
только миг перехода, как на другую
сторону Земли, и его за тысячу
лет крещения не ухватишь, не исчерпаешь.

В час, когда ГОСПОДЬ САВАОФ
ГОВОРИТ С САТАНОЙ, БУДТО САМ С СОБОЮ,
и лишь об этом

Иова терпения книга кажется.
И ты услышал, и ты решил:
паганый гнозис, и: перестать,
будто передвинуться за черту
недоумений наших. Когда бы не
В ЧАС КОГДА повторять, а одну молитву
за другою, и за себя же.
может, много больше, чем за тебя.
Пробовать БОЯТЬСЯ, ПРОСИТЬ и этим
ПОМОГАТЬ НЕВЕРИЮ. А на пропасть
под каждым словом, в особенности, под Тем,
обращенным ко Всевышнему,
как почти уже повешеннику,
не коситься.

Когда я только об этом, а ты был полон
всяческой жизни.
Когда все срабатывает вхолостую,
а прислушаться, верней зацепляет нимбы
шорохом в мозгу шестерни подпольной.
В час, когда я об этом, соли
пересаливать не желая. Когда заносит
в руслах возбуждения. и язык наш —
КОНЬ, ЧТО НА ПОГИБЕЛЬ — все впереди,
и молчание арканом его не держит.
И о КРУГЛОМ ТЕЛЕ — тоже ЧУЖИЕ КНИГИ

* *
*

РУССКО – НОРВЕЖСКИ – ТРИЗНОЕ

А. С.

Не в варяги поедем с тобой, в норвеги.
Вместо греков советские там подъяючки
льстивы дну, последних столпников предваряя.

И Москва еще шерстится на Кольском,
Соловецким Лазаря поет зимородком,
русскую душу грузина грея.

Вместо Врубеля художник там самый Демон
– фиолетово – сиренево – серебристо –
все не может в море плоское погрузиться.

И Царевне Лебеди не раздвинуть там крылья-скалы,
а лицо – Цветаевой – поэтессы бурной –
Царь Девицы – сирены – самоубийцы.

Там живут квадратные люди
совершенств индо – германо – не – европейских.
И японцы вылитые у них – гренландцы.

Швед повешенником вымахал там, печален,
из колес – из их Распятый. Кометы – Церкви
образом копейным врезаются в тую землю.

Глубоко там черные воды
копшатся в каменной кошке,
пепельною взвесью сладимы.

И зевают там огромные Риги,
вора приглашая — каким паромом
всяческую подвижность поглощая.

Пропадает не один там уютный город
в водную тьму на краю завода.
И разбрызгиватель-змея оглашает воздух.

Кладбищем в корнях повисая, зато там — судно.
Отчего свеченье на мир бывает.
Ежели б не трепет, совсем не страшно.

Что за странный подъем, проползая в скалы
саранчой автомобильной. в тьму излучений.
что за радость Радуницей нас обуяла.

Что за тени голода всюду ходят
облачной подошвой, сосною в город.
И лицо родительницы соблазном еще чернеет.

И рогато в лунах, ладьях, музеях.
И рогато Ионе в скелете китовом — рыбьем.
На берегах же — зоно — средь — земно — морски.

Чуешь Ледовитого растопленье.
Ось Губителя вращает на справедливость:
равно чтоб и холодно, чтоб и жарко.

Если здесь и говорили когда по-русьски:
прорубить окно-другое в коровью сушу, —
лапой фьердов отличая Рим от Царьграда.

Если здесь ходили когда в какую
из паленый Индий, то нашей Волгой,
то гарпуня пасти Гипербореев.

Нам теперь отдачей влиянье с юга
греческой ехидны, италийской волчицы неуголимой
в Киеве, в Кельне.

И монголо-немецким утком — славянским — русским
никаким по основе /несомненно ее вращенье,
география истории сто́ит, что зверь бегущий/

нам теперь Испания — лишь напротив
рысьего прыжка в Атлантиду: с хвоста на лапу,
а еще Рассеяние в звездных — Медвежьих безднах.

Кто туда поехал за нефтью новой
по каналам мировых инвестиций — американских,
мы на Христианию, то есть в Осло.

Вспомнилось на Вербное, на Страстную.
Понято в Великий Четверг Иудин.
А на Светлую на Пятницу — удавиться.

А не знаем, как еще отзовется
Слову — не — потребно — подобно, будто
в самом деле на АНТИПАСХУ

САМОВОЛЬНОЙ СМЕРТИЮ СМЕРТЬ ПОПРАВШИЙ
Ты прости отчаянным любопытство,
погрузи НорВЕГИЮ нашу в море.

Не у нас ли КРУГЛОЕ ТЕЛО
Западным — критических масс — Берлином
двух Германий, Господи, и взрыватель.

Кто ушел от нас трагически рано,
не послужит ли теперь камикадзе,
смертоносных птиц упыряя.

СЛАВА БОГУ нас дурак опровергнет и пуший мистик.
СЛАВА БОГУ глухо-немо, а терщиной тула ж медвежьей.
СЛАВА БОГУ а в Норвегию мы — все же — сидим да едем.

* *
*

СНО-ВИДЕНИЕ

Е. Ш.

Это ДОМАШНЕЕ ГОСПОДИ БОЖЕ СЛОВИЕ
бесконечно дурно, но не выbleвывает,
лесом всех религий и монастырским
всюду тем же подпольем Тебя являя.

Я ходил туда, под Мюнхен, под воду
смертного крещения, поглощенья
Темным Ликом — самого Христианства.
А еще лицом я ходил по полу.

Каменно мне было и душетленно.
Слово-истеченно было мне и струимо.

А еще под нимбами в огараньи свеч
эллипсоидно змеилось КРУГЛОЕ ТЕЛО.

А еще я видел, что Матерь Божья
в яще сияния да с Покровом
черная от гнева на монастырских
куполов да колоколен торчки сходила.

Будто о Невинности это было,
а на самом деле там Серафимы
на исходе зренья семя мира
преосуществляли да Херувимы.

А еще я видел гвоздя и раны
только чистоту, и отдельно — крови.
И не знал я, как мне там поразиться,
чтобы не двусмысленностью словесной,
в самое сердце.

И сказалося мне во сне — то подполье
монастырское и только. И собачонка,
что вела по мерзости захламленья,
по чужим каким-то кельям и коридорам —
через лужу нечистот провести не может.

И тянулся я один через эти воды
за ключом, кому он к черту. И только ужас,
поворачиваясь в сердце, был достигаем.
И взрывалося и сжималося, и бесконечно
это бы длилось

на краю погибели и пропажи,
на краю визжанья беззвучной птицы.
ГОСПОДИ ИИСУСЕ ХРИСТЕ ПОМИЛУЙ
тусклою искрою напоминанья
протекло МЯ ГРЕШНАГО — СЫНЕ БОЖИЙ.

И пошло навстречу по коридорам
на другую мне погибель, почти готовность.
И стреляло всполохами к затылку.
И остановилось за поворотом,
как свечой Владыки — на час столь поздний.

Я к чему теперь не мои молитвы,
а воспоминанье тебе внушаю
— посреди забвенья, пропажи вечной —
ОГНЕННОЙ ВЕРЕВКИ еще вдыханья
и выдыханья.

Потому что в Церкви потом уютно,
в темноте родимой, в мерцаньи мрака,
в кущах появлений — исчезновений
/и лицом твоих свечений — сорокадневно/
у НЕВЕДОМОГО НАШЕГО БОГА.

В час, когда за это упокоенье,
отстоявшее века мировых крушений,
внутренних расколов — и всем понятней,
что ПОГИБ ТРАГИЧЕСКИ, а я против —
верую, что ТЫ ЕЩЕ ПОГИБАЕШЬ

* *
*

ООО! ЛЕТНИЙ ЭЛЛИПС

Т. Горичевой

ГОСПОДИ ГОСПОДИ ВСЕДЕРЖИТЕЛЬ
НОЙ СИЛЫ НЕ ОЩУЩАЯ ТВОЕЙ В ПАДЕНЬИ
ТЯГО ТЕННО ТВОРЧЕСКОЙ, ТОЛЬКО
ТОРМОЗА ТОРМОЗА ЖАР И СТУПОР.

ДУХОМ ЗАРЫТОСТИ Я ГНИЮ
В ТЕЛО-СПЕРМУ-ПСИХИКУ-МЫСЛИ, В ЗЕМЛЮ.

СВЕТЛОЕ СВЕТЛОЕ ВЕЩЕСТВО
МОЗГА ГЯЗНОЙ РАБОТЫ, КИШЕК,
САМЫХ СЕКРЕТОВ – ОПЯТЬ СЛЕПОЙ
ЧЕРВЬ НЕУГАСИМЫЙ ПЕРЕД ОЧАМИ

С ЖЕНАМИ ДАЖЕ НЕ ОСКВЕРНИВШИТЬ.
АДОВА АДОВА ПРОЛЕПЕЛЬ.

ЛЕПЕТАЛ: ПОЮ, ЧТОБ в 144.
ООО! ЛЕТНЕГО В СЕЙ ГОД НЕ ОСИЛИТЬ.

НЕ ИСТИНА МЕНЯ ТЕПЕРЬ – ХРИСТОС
ИНТЕРЕСУЕТ ИНТЕРЕСУЕТ: ЧТО ЗНАЧИТ – ? –
НАРИЦАНИЕ ПЛЕРОМЫ САМО НАРУШЕНО.
И ВЛАДЫКИ, СЛЫХОМ, ПРОТИВ ЭКУМЕНИЗМА.

ТАКОЙ УЖ СТИХ – АНАФЕМА – НАПАЛ
НА МОЮ ЦЕРКОВЬ-НА НАШУ ЦЕРКОВЬ-НА ЦЕРКОВЬ
ХОЛОДЕЯ, ДУМАЮ: ЕЙ ---- ГЯДИ ----
ГОСПОДИ ГОСПОДИ. ХОТЬ УВИЖУ.

* * *

”МЫСЛЬ 68-го”*

Приближается 20-ая годовщина событий 68 года в Париже. Кажется, что прошло достаточно много времени, чтобы сделать не только эфемерный, непосредственный анализ этих событий, но и дать философскую оценку идей, породивших студенческое движение или порожденных им.

То, что можно означить как ”мысль 68-го”, отнюдь не содержится только в текстах непосредственных участников и подстрекателей событий, потому что тексты эти ограничиваются идеологическими вопросами. Наряду с памфлетами и филиппиками Кон-Бендита и Сартра существовал и еще существует интеллектуальный климат, которому соответствуют довольно разные философские течения. За последние 20 лет именно эти философские течения вышли на первый план французской мысли, и не только французской — они определяют интеллектуальную моду во всем мире.

В своей книге ”Мысль 68-го” Люк Ферри и Ален

* Luc Ferry, Alain Renaut «La pensée 68», Gallimard, 1985.

Рено предпринимают исследование авторов очень разнородных, таких как Альтюссер, Деррида, Фуко, находя у всех них общую точку, которая становится единой характеристикой мысли 68-го: антигуманизм. Это слово вошло даже в подзаголовок книги, для чего существует множество причин: от употребления термина "теоретический антигуманизм", которым Альтюссер обозначил свой и марксов марксизм, до общего климата последних десятилетий, где поруганию подвергается любая ссылка на "субъект", "истину", "смысл". Две главы книги авторы посвятили общим рассуждениям, касающимся 68-го года, остальные четыре — важнейшим течениям мысли и их типичнейшим представителям. Это — французское ницшеанство (Фуко), французский хайдеггерианизм (Деррида), французский марксизм (Бурдьё) и французский фрейдизм (Лакан).

Всякий раз речь здесь идет о французских вариантах немецкой философии, но не о простом подражании и перенесении идей учителя, а о дискуссиях, которые на новой почве развиваются с новой силой. Наших авторов удивляет то мастерство, с которым французской философии удалось скрыть свои источники и навязать себя в качестве единственной законодательницы мод.

Поражает радикальность, с которой каждый из цитированных авторов объявлял о смерти человека! Избранные ими немецкие архетипы тоже говорят о "конце": традиционной и моральной концепции человека (Ницше), метафизики и субъекта (Хайдеггер), суверенной, индивидуальной воли (Маркс),

ясного самосознания (Фрейд). Французские варианты этих немецких идей, согласно Ферри и Рено, только доводят до предела и до абсурда высказанное немцами.

Критика этого антигуманизма беспощадна. Ферри и Рено считают, что он уже потерпел полное поражение и что повсеместно возникает нужда в истине, этике и субъекте, который мог бы опять взять в свои руки свою собственную судьбу. Книга "Мысль 68-го" полна обвинений в поверхностности и следовании последней моде, в выборе самых радикальных решений только потому, что они шокируют, и ими прельщается публика, в то время как названные философы пренебрегают даже обыкновенными фактами. Ферри и Рено приводят интересные примеры: в свое время Фуко, Делез и др. выступали в защиту "знаменитых" преступников (Месрина, Кнобельшписа), утверждая, что они — невинные жертвы тоталитарного общества. Поскольку нет ни истины, ни этики, ни права судить кого бы то ни было за что бы то ни было, не должны существовать ни тюрьмы, ни дома сумасшедших. Выпущенные под их давлением на свободу преступники совершили еще более страшные и кровавые преступления.

Но как самое главное доказательство поражения "антигуманизма" выступает тот факт, что сами авторы в работах последних лет стыдливо и малоуспешно возвращаются к темам субъекта, этики, истины. Достаточно открыть, например, новые тома "Истории сексуальности" Фуко, чтобы убедиться в этом.

З.С.

”ВАРВАРСТВО” *

”Мы вступаем в эпоху варварства. Конечно, человечеству не впервой погружаться во мрак. Можно даже сказать, что эту горькую участь оно переживало уже не раз, не раз сжималось горло историка и археолога, обнаружившего следы погибшей цивилизации. Но на ее место немедленно приходила другая. На развалинах древних храмов немедленно поднимались новые святилища, еще более изысканные, более величественные”. Так пишет французский философ Мишель Анри в недавно вышедшей книге ”Варварство”. Подобно Шпенглеру, он считает, что Европа переживает закат. Но этот ее закат не подобен концу персидской, египетской, греческой, римской или византийской культур. Сегодня закат Европы не ведет к рассвету и не обещает новой, полноценной жизни.

Книга Мишеля Анри широко обсуждается французами. Из-за ее апокалиптичности, а также потому, что язык ее прост, прозрачен и вседоступен. Французы, кажется, устали от лишенного всякой субъективности, не доступного простому смертному пост-

* Michel Henry «La Barbarie», Grasset, 1987.

структурализма — они жаждут содержания, ностальгируют по эмоциональному стилю и классическим ценностям европейской культуры.

О чем же эта книга?

Анри возвращается к некой философии жизни (что характерно для современной французской мысли, увлеченной Ницше). Что такое культура? "Любая культура — это, прежде всего, культура жизни", "аутотрансформация" жизни, ее увеличение. Носитель жизни — "самоощущающая себя субъективность". Эта субъективность не имеет ничего общего с научным субъектом, она прямо противоположна ему. Само-присутствие жизни, ее внутренняя структура противостоят объективирующей науке. Наука постигает мир, т.е. чистую овнешвленность. Поэтому наука не имеет никакого отношения к культуре. В сегодняшнем картезианском мире падение культуры происходит, прежде всего, потому, что человечество поклонилось науке, поклонилось варварству, гасящему жизнь. (Конечно Анри различает "онтическое" и "онтологическое", жизнь для него не сводится к "биологическим процессам").

Вторая глава книги называется "Наука перед судом искусства". Где искать культурные ценности? Конечно не в сфере науки и не в политике, и даже не в Церкви (западные церкви уже давно не интересуются современными культурными процессами). И Анри в качестве альтернативы предлагает искусство. (Это делают многие: Лиотар, Рормозер, Дитмар Кампер, Борингер...). О смерти искусства говорилось

не раз, но оно живет и даже в самых своих самоотрицающихся формах (поп-арт) оставляет ощущение трансцендентной свежести.

И вместе с тем, единственно реальной и существующей сферой знания сегодня признана наука. Анри оговаривается: он не хочет отрицать полезность конкретного научного исследования, он лишь отрицает идеологию науки, ее претензии быть единственно верным и объективным способом познания. Наука абстрагируется от чувственного восприятия, в то время как "только через чувственное восприятие можно познать истину в искусстве" (Кандинский). Законы красоты — законы неабстрагируемой чувственности. В науке нет ни прекрасного, ни безобразного, там царит нейтральность. Вот почему любая культура, которая не может быть нейтральной, включает в себя в качестве необходимого компонента искусство, по своей природе искусство принадлежит к сфере жизни, где каждый человек — художник.

Для Мишеля Анри, как и для других религиозных философов начала века, культура происходит из культа. Лучшее в искусстве служило святости, потому что святость — квинтэссенция жизни. В качестве примера того, как "в искусстве выражает себя жизнь", Анри рассматривает мозаики греческого монастыря в Дафни: "Образ жизни — это Христос Пантократор, чей гигантский лик смотрит на нас с высоты большого купола". "Вокруг Архи-Иконы — другие проявления силы, персонажи священной истории, Божья Матерь, Архангелы, пророки, мученики, святые, аскеты, в то время как события их жиз-

ни расположены так, что сразу прочитывается степень их приближенности или удаленности по отношению к основному Принципу.

Византийский монастырь являет нам захватывающий пример такой эстетической композиции, которая как бы отражает композицию метафизическую, где каждая вещь поставлена на свое место, согласно степени ее участия в Едином. Именно этот метафизический или мистический принцип и является источником силы византийского искусства” (59-60).

Искусство — репрезентация жизни. Это ”самооткровение радикальной интерпретированности абсолютной субъективности” (66). Вот почему эстетический объект не сводится только к своему материальному носителю. Произведение искусства — это объективированное отрицание самой объективации. Поэтому в каждом произведении искусства есть тайна, загадка, есть некое существенное отсутствие, о котором мы знаем, что это и есть мы сами, поскольку мы — не от мира сего, поскольку мы — живые.

Жизнь — это само-аффектация через само-ощущение и само-подчинение. Радость и страдание тесно переплетены в жизни — об этой радости существования, об игре Абсолюта с самим собой и можно узнать, рассматривая мозаики монастыря Дафни.

Третья глава посвящена ”одиночеству науки”, или технике. Наука, отрывая себя от жизни, впадает в почти невысказанное одиночество. Впрочем, долгое время ”техне” было выражением жизни, даже сегодня в высших формах культуры, в искусстве, этике и религии ”техне” является непосредственным выра-

жением живой субъективности. Онтологический переворот совершается тогда, когда действие перестает подчиняться предписаниям жизни, когда оно становится объективным. Эра информатики характеризуется необыкновенным упрощением процесса управления и понимания, редукции человеческих действий к определенным стереотипам, разрушением всякой культуры. Это — эра кретинов. Техника становится природой, из которой изгнан человек, абстрактной, сведенной к себе самой, некой новой алхимией, — самоосуществлением жизни. Техника также похожа на раковую опухоль, самообразующуюся и самовоспроизводящуюся — “черную трансценденцию”, бессмысленную и безличностную.

Техника — это “Болезнь жизни” (4-я глава). Технику можно еще назвать “экстазом внешнего мира, в котором нет ничего жизненного”. Говорить, что ученый в качестве ученого *живет*, значит, говорить метафорами. Основное в современной истории — то, что жизнь отрицает себя самое, что традиционные формы культуры дискредитированы, они заменены научностью. Наука построена на противоречии: это образ жизни, разрушающий жизнь. Следовательно, ученый — человек раздвоенный, жизнь для него — ничто, но он продолжает, подобно Тартюфу, есть, пить, спать с женщинами, говорить одно, а делать другое.

Мишель Анри часто употребляет язык феноменологии. Само понятие “субъективности” тяготеет к позднему Гуссерлю, которого Анри все же критикует: Гуссерль стремился к аподиктической достовер-

ности, он хотел бы, чтобы и чувства были даны нам с этой аподиктической достоверностью. Но, как верно замечает Анри, чувство потому и чувство, что оно не может быть аподиктически достоверным, не может быть стабильным и перманентным *данным*. Чувство имеет совсем другую природу, нежели данные математики.

В главе "Варварские идеологии" Анри пишет об утрате наукой объекта. Научный метод создает себе свои собственные объекты, весьма далекие от реальности. Например, объект "общественное мнение" сфабрикован путем опросов населения. Это мнение существует только внутри математической сетки, выдуманной опрашиваемыми. Чем более человеческие науки связаны со статистикой, тем менее они знают, о чем они говорят. Объективация, репрезентация, идеация и прочие научные операции не позволяют приблизиться к самому главному, напротив, они отодвигают это главное, работают на его уничтожение.

В следующей, 6-й главе, которая называется "Варварские практики", Анри пишет, почему в сегодняшнем мире исчезла этика. Этика выродилась в морализм, в принудительное следование нормам, ценностям, правилам. По-настоящему же этика должна выходить из жизни, — жизнь, которая постоянно осознает сама себя, знает в каждый данный момент, что ей делать. Этика должна вырастать из возрастания жизни.

Еще одно определение культуры: "Культура — это целокупность способов и практик, через которые

выражается сверх-изобилие жизни” (171). И жизни, и культуре присуще некое ”сверх меры”, даже в самых незначительных потребностях жизни присутствует это ”слишком”, это ”через край”. Культура также определяется как ”патетическое отношение к бытию”. Ее патетика энергетична, формы культуры — это формы энергии, возрастание энергии. И закон жизни, естественно, противоположен закону энтропии. Задача культуры: освобождение энергии, которая должна жить, возрастать, владычествовать.

Можно подумать, что, говоря об энергиях, Мишель Анри прямо укажет на учение Святых Отцов о нетварном Фаворском Свете, о сверхмерной благодати Святого Духа, о нетварных Энергиях. Но он не делает этого /по незнанию? не желая выглядеть слишком христианином?). Анри прибегает к нищезанской формуле ”воли-к-власти”, которая и есть постоянно возрастающая энергия. Варварство определяется как неупотребленная энергия, энергия, задержавшаяся на процессе страдания, не вышедшая наружу, к творчеству и преображению.

Наиболее выразительной ”варварской практикой” можно признать телевидение. Жизнь, не способная сосредоточиться на себе, выбрасывается за свои пределы, убегает от себя самой. Телевидение выражает собой сущность техники. Эстетика телевидения — это уничтожение всякой эстетики. Все должно быть схвачено мгновенно, без подготовки и обработки, нужна голость факта, его сиюминутность, а также его исчезновение и смерть. Здесь искусство становится столь же неважным, как вчерашняя газета, кото-

рую выкидывают в урну, оно в полной степени отражает саморазрушение нашего мира. Кадры в телевизоре движутся с ошеломляющей скоростью, репортажи, фильмы, спектакли прерываются рекламами, зритель поэтому постоянно прыгает с одной программы на другую, — существенная непоследовательность, незначительность происходящего на экране — закон телевидения. Чем более телевидение абсурдно, тем лучше оно справляется со своей ролью. Это — видение без того, чтобы видеть, это полная пассивность перед экраном, на котором ничего не происходит. — Телевидение огрубляет жизнь — сила становится насилием, любовь — эротизмом, эротизм — порнографией.

Принципиальная антикультурность телевидения заставляет искать лекарства и панацеи в чем-то другом. Правда, Анри считает, что сегодня культура уходит в катакомбы. Не только на Востоке, но и на Западе. Культурные ценности не конституируются более ни масс-медиа, ни жизнью университетов. Университеты тоже во власти техники. "Ликвидация культуры и понижение университетского уровня образования тесно связаны друг с другом. Под лозунгом "социологизма" ученики приобщаются к ежедневным банальностям, к ординарным приемам поведения, к рудиментарным фантазмам. Язык медиа и безграмотность стали нормой, которую с успехом и без успеха преподносят в сегодняшних университетах" (237).

Последние главы этой книги так и называются "Разрушение университета" и "Андерграунд". Воз-

растающую жизнь и подлинную культуру можно найти сегодня лишь в подполье. Анри видит ее корни в "онтологическом опьянении" мистического. "Искусство начинается в святом: любое произведение искусства рассказывает нам о своем рождении. И поскольку искусство зависит от святости, оно и исчезает, когда исчезает святое. Это можно видеть на примере западной живописи, которая угасает, начиная с 18-го века, и возрождается в великих "мистических" работах 20-го: Кандинский, Клее, Ротко..." (221).

В книге Анри не так уж много принципиально новых идей — о сущности техники и о противоположной ей сущности искусства говорил Хайдеггер, масс-медиа критикуются с меньшей остротой многими французскими философами и социологами... И все же книга живет, она вышла вовремя, потому что дает целостную картину безнадежно варварского мира, из которого все же можно вырваться, проложив пути в мир Культуры.



ИНТЕРВЬЮ

ИНТЕРВЬЮ С КАРДИНАЛОМ ИОСИФОМ РАТЦИНГЕРОМ

Председателем Конгрегации по Учению Веры
в Ватикане

Вопрос: Сегодня много говорят об экуменизме. Много делается в этом направлении. Но мне, например, представляется, что "экуменическое движение" до сих пор было чрезвычайно поверхностным, излишне "оптимистическим". Что Вы думаете об этом?

Ответ: Для меня несомненно то, что мы должны идти в направлении "неделимой", единой Церкви. Но сегодня существует и такой экуменизм, который не стремится к истине, не замечает драматизма проблемы, экуменизм, основанный скорее на взаимном неверии, чем на взаимной вере. От такого экуменизма спаси нас Господь! Отказ от собственной веры и традиции не сблизит нас, это будет лишь ложное единство. Мы должны идти вглубь. Поэтому мне кажется, что сегодня еще рано говорить о возможности общего, межконфессионального Причастия, потому что нет у нас еще действительно единого и глубокого подхода к Евхаристии.

Нужно набраться терпения и не торопиться. Никакие дипломатические контакты и встречи здесь не помогут. Единство не может быть только чем-то человеческим, изготовленным по нашему желанию. Не таково единство во Христе. Лишь терпение, ожидание, молитва и смирение приведут нас к подлинному экуменизму. И если это произойдет, то вначале не на уровне "институций", а очень конкретно, в глубине.

Вопрос: Расскажите о Вашем знакомстве с русской культурой и духовностью. Что Вам особенно близко в этой традиции?

Ответ: После войны, когда я начал изучать богословие, я прочел, наверно, всего Достоевского. Читал Соловьева. Потом мне в руки попала книга с избранными отрывками из русских философов-славянофилов. Ее я прочел с восторгом. Что мне нравится у Вас — это глубокое, мистическое измерение веры, которое так помогает нам, католикам, избавиться от "юридического" и рационализирующего подхода к истинам. Поражает меня и внутреннее горение русской веры, ее страстность. Конечно, у разных писателей мы находим разное. Достоевский, например, уже в 19 веке пережил и передумал то, что стало основной проблемой нашего века. Он — пророк, он поставил диагноз современным болезням, описав все тупики и возможности свободы, бунта, нигилизма.

Если говорить коротко, то в Православии меня привлекает именно "внутренняя жизнь", жизнь "из середины", из внутреннего созерцания. Харизмы монашеской жизни, с одной стороны, и церковный на-

род, с другой. Вера и благочестие никогда не угасали в этом народе. Церковная иерархия не всегда была свободна от компромиссов, но церковь русская держалась прежде всего народом, хотя и иерархия важна. Я хотел бы сказать так: меня поражают, во-первых, простота, сила и церковность народной веры, во-вторых, мистическая глубина Православия, в-третьих же, исторически-философское и пророческое видение мира в русской культурной традиции.

Вопрос: Православное богословие и философствование по существу персоналистично. Личность — как Личность Бога, так и личность человека — здесь — в центре. Основные проблемы жизни разрешаются также весьма "персоналистично", благодаря исповеди, разговору с духовником. В нашей Церкви не принято говорить с верующими языком энциклик и постановлений. Как Вы относитесь к христианскому персонализму? Я, читая Ваши интервью и книги, поняла, что не слишком положительно.

Ответ: Я бы хотел сказать, что персонализм, несомненно, является очень важным для нас, христиан, понятием. Поэтому у нас, на Западе, в 20-е и 30-е годы мы пережили новое воскресение персоналистической мысли. Сейчас многие забыли, что понятие "персона" пришло от Святых Отцов. Учение о святой Троице уже содержит в себе понятие "лика", личности. Да и сам Бог есть Личность. Так что персонализм — вполне христианский подход. Плохо лишь то, что в 20-е и 30-е годы останавливались лишь на отношении "ты" и "я", на перепетиях этих отношений. Все утопало в человеческом и психологическом. Забы-

вали о весьма существенных измерениях действительности. Например, о том, что мы, будучи человеческими существами, несем в себе тварность, творение. Этические нормы — это еще не все. Мы несем в себе идею Творца. И наша личность, все структуры личностного общения должны быть соотнесены с тем, что Папа называет "природой". Я же предпочитаю говорить "творение".

Думаю, что в Восточной традиции, в традиции духовного руководства и старчества отношение между старцем и его духовным чадом не сводится к "психологическим" или "этическим" элементам. И здесь участвует "творение".

Вопрос: Нам, православным, кажутся иногда чересчур абстрактными, "внеличностными" постановления Католической Церкви. Например, энциклика по поводу того, что применять противозачаточные средства — это грех. Я, например, видела, что в Бразилии умирает множество детей, мне кажется, что в таких бедных странах (да и в богатых тоже) нужно было бы издать более "гибкие" постановления. В православной Церкви этой проблемы нет. У нас все решается прежде всего в разговоре с духовником. Мне кажется, что абстрактность католического подхода приводит также к тому, что иерархов мало кто слушает, к раздвоенному сознанию.

Ответ: Католическая Церковь не приказывает, она советует. Противозачаточные средства — тоже вопрос о том, что человеческие отношения не принадлежат только человеку. Семья связана со всем творением. И с Творцом. Поэтому "природа" должна при-

лутствовать также и в отношениях между мужчиной и женщиной.

В Бразилии, как и в других странах Третьего мира, семейные отношения часто усложнены безответственностью мужчин, которые относятся к женщине высокомерно и даже цинично. Да, все это трагично.

В Бразилии церковь сталкивается с целым рядом серьезных проблем. Плохо и то, что до сих пор там нет собственного клира, священники приезжают из Европы. Но сейчас в семинариях уже много и бразильских студентов.

Вопрос: Теперь хотелось бы обратиться к несколько иной проблематике. После II Ватиканского Собора (да и раньше уже) заметно угасание литургии в католическом мире. Многие вообще потеряли сознание того, что такое литургия, многие пытаются сами "сочинить" что-то, что могло бы литургию заменить. Я знаю, что Вы большой специалист в этом вопросе, что Вам дорого литургическое наследие. Расскажите, как Вы рассматриваете эту проблему.

Ответ: В 30-е годы мы вновь переоткрыли литургию. Пытались как-то возвратиться к тем ее формам, которые были наиболее совершенными, зрелыми. Но постепенно эти поиски привели к глубокому кризису: многие стали думать, что литургия — это просто продукт творчества, ее самовыражение. Все наоборот: величие литургии как раз в том, что мы входим в нечто, не созданное человеческими руками. Об этом позабыли. Литургию не открывают, а выдумывают. Думаю, что на Западе мы должны вновь переоткрыть великую "объективность" литургии. И

лю богатство будет дано не одной отдельной общине, а всей церкви в целом. Литургия эта даст удовлетворение каждой личности. Ведь личность нуждается не в том, что она сама произведет, а в том, что она получит как дар. Но я думаю, что сегодня все больше и больше людей не довольны этой самодельной "литургией", в новом поколении все больше и больше пробуждается стремление открыть подлинную литургию. Это "возвращение домой" будет мучительным и трудным. Но здесь нам поможет внутренняя сила веры и все растущая потребность людей в настоящем.

(Интервью взяла Т.Горичева).



ИНТЕРВЬЮ С ЭЛИЗАБЕТ БЕР-ЗИЖЕЛЬ

Вопрос: Как Вы пришли к православию?

Ответ: Я стала православной в 1929 году. Думаю, что, с одной стороны, личные встречи сыграли роль, с другой стороны, внутренний поиск. В то время я была студенткой теологического протестантского института. Я была одной из первых женщин, для которых стало возможным изучать богословие в протестантском кругу. Среди моих товарищей по учебе были два русских, кстати, один из них стал священником — отец Сериков. Я интересовалась русской литературой, читала Достоевского, Толстого. Благодаря этим русским друзьям я впервые познакомилась с православием. В то же время я была занята и духовными поисками, поисками Церкви. Я не могу сказать, что встретила с Христом через православие, так как первая моя встреча с Ним произошла через протестантизм. Я занималась изучением богословия, целью моей было — лучше служить Христу. В то же время я не чувствовала глубоко эту Церковь, как то, что называют "Sancta catholica". Я искала эту католическую церковь, искала в самом католи-

честве. Я хорошо знала интеллектуальные католические круги, но я категорически не могла принять томизма, который был в то время основой католического богословия.

Я узнала о традиции русских святых Отцов через русское богословие, через моих друзей-студентов. Так я познакомилась с представителями русского богословия, как например, с отцом Сергеем Булгаковым.

Но самое большое влияние оказал на меня православный священник французского происхождения, отец Лев Жилле. Его я никогда не забуду. Он был основателем первого французского православного прихода, где соединились одновременно великая традиция Церкви и атмосфера простоты и евангельской нищеты. Все это вместе взятое произвело на меня большое впечатление, и я решила стать православной.

В этом первом французском православном приходе встретились друг с другом люди (мужчины и женщины), которые позже расстанутся, но каждый из которых сыграет свою роль в развитии русского и особенно эмигрантского православия. Хочу назвать некоторых из них: Владимира Лосского, который, по-моему, лучший богослов православной эмиграции; Павла Евдокимова, который первым "открыл" Западу экуменические проблемы; Надежду Городецкую, писательницу, которая позже уехала в Англию и стала преподавать в Оксфорде, она была человеком исключительного ума: отца Евграфа Ковалевского. Все эти люди были близки и миру искусства, например, были среди них прекрасные певцы,

был хор Кедрова, который пел в церкви, было большое богатство... Одновременно большая материальная бедность и духовное богатство, все это в атмосфере простоты. Все это было очень вдохновляющим, давало ощущение рождения чего-то нового, но в богатстве традиций Церкви.

Вопрос: Расскажите, пожалуйста, подробнее о ваших встречах с отцом Сергием Булгаковым.

Ответ: С отцом Сергием я познакомилась сначала интеллектуально. В то время он преподавал в богословском институте имени св. Сергия. Его идеи о св. Софии, его софиология подвергались критике. Меня интересовала софиология, и я написала статью "Софиология отца Сергия Булгакова", которая была опубликована в сборнике "История и религиозная философия", издаваемом при богословском протестантском факультете в Страсбурге.

Отец Сергей Булгаков был доволен, т.к. это было впервые, что кто-то с Запада заинтересовался его размышлениями. Я сделала это, во-первых, для того, чтобы проникнуть в его размышления и попытаться проанализировать их. Это был человек, который умел принимать критику. Значит, вначале я познакомилась с ним интеллектуально. Но позже мне удалось познакомиться с ним гораздо глубже. Это было в начале и во время 2-й мировой войны. Французский православный приход, который был как бы моей духовной семьей, полностью распался. И я помню прекрасно: в тот период я вначале скрывалась от немецкой оккупации в Бретани. Я была с моими детьми, я пыталась вернуться в Восточную Францию, где

я жила. В Париже в то время я чувствовала себя очень одиноко, и вот тогда-то я и пришла на Сергиево подворье, где и встретила отца Сергия Булгакова, которому затем я исповедовалась, у которого причащалась. Это было началом наших новых, более близких отношений, более глубоких. Он знал, что там, куда я еду, у меня будет очень мало возможностей встречаться с православием. На Востоке Франции было несколько православных приходов, но только русских. Приходы эти были очень маленькие, с чисто русскими традициями, где француженке будет очень трудно. Он сказал мне: "Причащайтесь как можно чаще". Я чувствовала его молитву. Каждый раз, когда я бывала в Париже, я встречалась с ним. В последний раз, когда мы виделись, я ждала своего третьего ребенка. Он благословил меня и через несколько недель после нашей встречи отец Сергий умер.

Как видите, сначала эта встреча была чисто интеллектуальной, затем она приняла глубоко духовный характер. Он был как бы моим Отцом.

Вопрос: Но Вы критиковали его?

Ответ: Да. Думаю, что была опасность некоторого гностицизма в его софиологии, с этой точки зрения его можно было критиковать. Но в то же время, некоторая критика была совершенно несправедливой, поверхностной. Например, его обвиняли в том, что он, якобы, хотел ввести четвертую ипостась в Святую Троицу и т.п. Это неверно. Но опасность была именно в этой возможности гностической спекуляции, перекоса внимания. В то же время в моих воспоминаниях он остался человеком молитвы. Он сыг-

рал огромную роль своей книгой о Православии, которая была в сущности первым относительно простым, доступным и полным описанием Православной Веры на языке Запада.

Первый перевод его был сделан отцом Львом Жилле, о котором я уже говорила Вам. Благодаря этому переводу (он был сделан на очень правильном литературном французском языке, красивом и простом) эта книга имела успех. Большинство православных французского происхождения пользовалось этой книгой. Это было объективное представление доктрины Православной Церкви западному миру. Кстати, в ней не говорилось о св. Софии. У отца Сергия Булгакова была одна прекрасная черта: всеми своими корнями этот человек уходил в Православие, но в то же время он был открыт любому диалогу.

В тот период (отец Сергий умер весной 1945 года) была война, и до того была эмиграция. В этот период первой эмиграции и сформировался тот особый церковный народ, который закрылся сам в себе.

Отец Сергий Булгаков представлял Церковь Православную в экуменическом кругу, который не был еще экуменическим Советом Церквей. Так называемый Всемирный Совет Церквей сформировался уже после войны. Он участвовал в собраниях "Веры и Устава" (кажется) и особенно был активен в Англии, в англиканской Церкви и в движении, к которому я сама принадлежу, в "братстве святого Албана и святого Сергия". Это движение существует и сегодня. На мой взгляд, это что-то прекрасное: встреча англи-

канской Церкви с Церковью православной в духе большой свободы и интеллектуальной честности и в то же время молитвы.

Отец Сергей Булгаков бывал там каждый год, там проводились большие конференции, на которых присутствовали и православные, и англикане, были и представители протестантизма. Каждый день начинался или Литургией, или Службой англиканской Церкви, но все происходило в атмосфере молитвы, затем были доклады, в которых участвовали отец Сергей Булгаков, а также В.Лосский, игравший немаловажную роль. Лосский был противником Булгакова, он обличал его идеи с некоторых точек зрения.

Мои отношения с отцом Сергием Булгаковым были отношениями молодого человека с более зрелым, а с Лосским — это были отношения как с братом. У нас была очень небольшая разница в возрасте, мы были очень близки. Я всегда упрекала Владимира в том, что он был зачинщиком обличения теории Булгакова. Но в то время он был молод и считал, что поступает правильно. Но в то же время, в нем была большая интеллектуальная широта, в конце жизни он сожалел о сделанном.

Я думаю, что это движение вообще сыграло важную роль: в то время английский язык стал распространяться во всем мире и, таким образом, все, что делалось в "движении", дошло и до США, и до других стран. Во Франции, к сожалению, православные не в курсе этих событий.

Вопрос: Вы, кажется, знали и Бердяева?

Ответ: Да, я познакомилась с ним, будучи студенткой в Страсбурге, но знала его не так хорошо, как отца Сергия Булгакова. В то время мы организовали как бы студенческое общество "Иностранные друзья" ("Les amitiés étrangères"). Это была попытка объединить французских студентов и студентов-иностранцев. Страсбургский Университет всегда был университетом международным. Там было немало православных, таких, например, как мой муж.

Вопрос: Расскажите, пожалуйста, поподробнее о Вашем муже.

Ответ: Это было очень романтично. Я стала православной не под влиянием моего мужа, но я познакомилась с моим будущим мужем, потому что была православной. Я дружила с отцом Львом Жилле, который в то время был в Париже, и я сама год проучилась в Париже, где часто бывала во французской православной церкви. После этого я вернулась в Страсбург и стала православной. В Страсбурге не было православного прихода, была лишь небольшая православная церковь при большой протестантской церкви святого Апостола Павла.

Здесь я бы хотела (как бы в скобках) отдать должное протестантизму, который всегда уважал и уважает свободу человеческого сознания.

Так вот, мой муж в тот период был студентом в Страсбурге и хорошо знал Евграфа Ковалевского, который был ипподьяконом отца Льва. Мое посвящение в православие, по его решению, происходило в комнате студента Андре Берга, т.е. моего будущего мужа, в комнате университетского общежития.

Кстати, мой муж был русским. Грустно то, что он не был таким же рьяным поборником Православия, как и я, а наоборот, был довольно критичным в этом плане, может быть, он лучше знал слабости Православия, чем я в тот период. Но несмотря на эти расхождения, мы были довольно близки духовно.

Хочу немного вернуться к встрече с Бердяевым. Я встречалась с ним и в контексте "L'Esprit". Вы знаете об этой персоналистической философии Эммануэля Мунье. Я в то время была очень дружна с Мунье. Так вот, мы встретились с Бердяевым там, во время конференций, а с другой стороны, в самом начале экуменического движения, в которых также участвовал Бердяев. Особенно я помню почти "подпольное" такое собрание, потому что в то время экуменизм не был официальным, он был осужден католической Церковью. В католической Церкви еще нельзя было говорить об экуменизме положительно, католицизм был враждебен этой теории, хотя уже и были небольшие сдвиги, особенно во Франции — стране свободной мысли. Много сделала для экуменизма одна из моих сестер по духу, протестантка Сюзанна Дитриш, протестантка, но, в то же время, мистик. У нее был небольшой замок в Вожах. Так вот в этом замке почти тайно состоялось одно из экуменических собраний, во время которого мы не молились. Бердяев, Евдокимов, Федотов, я, Бегнер, который в то время был уже известен у протестантов, несколько католиков, отец Иоанн Шаховской, который теперь архиепископ в Сан-Франциско. У меня есть фотография этого собрания. Мы много гово-

рили, я задавала много вопросов. По сравнению с Бердяевым, я была лишь маленькой студенткой, даже просто младенцем.

Вопрос: Вы написали книгу о Бухарева. Она оказалась очень важной и интересной для нас, сегодняшних православных. Вы говорите, что разрыв между Культурой и Церковью – это трагедия. Сегодня это очень актуально.

Расскажите, пожалуйста, о Бухарева.

Ответ: Я была знакома с его идеями через Павла Евдокимова. Я говорила Вам о моих отношениях с Вл. Лосским, но Евдокимов в первые годы моего вхождения в Православную Церковь играл большую роль в моей жизни. Некоторое время я жила в его семье. Евдокимов сам был под большим влиянием Бухарева. Я думаю, что по окончании своей учебы он спрашивал себя – должен ли он уйти в монахи или создать семью. Думаю, что под влиянием Бухарева он, в конце концов, решил, как он выразался, ”идти в мир, как свидетель Христа, проповедовать Господа, будучи лаиком и человеком семейным.” В этом кругу царил атмосфера мирского свидетельствования в церкви, и отношение к культуре как к культу, как к служению Богу. Это уже было у русской интеллигенции в начале века.

Павел Евдокимов познакомил меня с Бухаревым. После этого я встретила в Париже с замечательным человеком, преподавателем русского языка французом Пьером Паскалем. Вы знаете, в жизни, когда нам очень плохо, мы всегда встречаем кого-то, кто поддерживает нас. И вот Пьер Паскаль помог

мне в период очень трудный для меня: мой муж был очень болен, было много материальных проблем. Однажды Пьер Паскаль сказал мне: "Вы должны написать докторскую диссертацию". Это было намеком на то, что я должна была отдать себя какому-то делу, которое могло бы отвлечь меня от черных мыслей. Я подумала, согласилась и предложила ему несколько возможных тем. Когда я сказала "Бухарев", он воскликнул: "Замечательно!". Он сам думал написать что-то о Бухареве. Мне повезло: в Париже было очень много источников, материала для моей работы.

Вопрос: А Франка Вы знали? Что Вы можете рассказать о нем?

Ответ: Это была чисто личная встреча. Я проучилась всего один семестр в Берлине. В то время там было немало русских. У меня был адрес Франка, мы быстро познакомились, сошлись, его семья стала как бы моей семьей в Берлине. Он читал лекции в Университете. Я посещала его лекции. Благодаря ему я познакомилась с крупнейшими мыслителями начала 20-го века. Он читал лекции о русской религиозной мысли 20 века.

Вопрос: Что Вы можете сказать о нем как о человеке?

Ответ: Не могу сказать, что он был тем, кого называют "блестящим" человеком. Он был очень прост, легко говорил с молодыми, с удовольствием отвечал на вопросы, но поведение его не было авторитарным. В нем не было ничего ни от "большого профессора", ни от догматика. Он хорошо знал немецкий.

Он был еврейского происхождения. К счастью, он смог вовремя покинуть Германию в самый момент "восхождения" Гитлера. Это был ужасный период, чувствовалась огромная катастрофа, надвигающаяся на Европу, но мы были бессильны перед этим.

Вопрос: Он был евреем, но перешел в православие?

Ответ: Да, это была православная семья, дети его были очень близки с отцом Антонием Блюмом, ныне живущим в Лондоне. Они всегда были верны Московской Патриархии. В то же время они были людьми широких взглядов, не имеющими ничего общего с фанатизмом.

Вопрос: Расскажите еще о вашей жизни.

Ответ: Я жила как все женщины: была замужем, воспитывала детей, затем занималась преподавательской работой (преподавала философию около 20-ти лет), интересовалась психопедагогикой для детей, оставленных родителями, растущих без семьи. Занималась изучением психоанализа. Я преподавала в научно-исследовательском центре, где коммунисты были правыми, потому что там были троцкисты, маоисты, это было в 68-м году. И вот я попала в подобную обстановку, христианка. Были иногда и болезненные "столкновения".

Вопрос: Вы много занимаетесь проблемой "Женщина и православие". Расскажите об этом.

Ответ: Да, я была довольно одинокой на этом пути. Кстати, издательство "Seuil" собирается издать сборник моих статей по этому вопросу, и в предисловии к этому сборнику я рассказываю о себе, о своем пути. То, что я изучала богословие, было уже первой

попыткой открыть дверь, которая была закрыта до сих пор. В этот период и шла борьба за равенство между мужчиной и женщиной, больше за равенство, чем за разницу их натур. Моя жизнь, как женщины, была довольно трудной, но в то же время, довольно полной, богатой. Я никогда не жалею, что была замужем, имела детей и т.п. У меня никогда не было никакого желания жить как мужчина. В 1976 году, к моему огромному удивлению, меня пригласили участвовать в съезде православных женщин. Православная Церковь вместе со Всемирным Советом Церквей организовали этот съезд в одном из монастырей Румынии — Агафьевском. До этого не говорили о женщине, или говорили очень мало. И внезапно, в 60-70-е годы проблема женщин стала одной из важнейших проблем в диалоге между Церквями. И вот, по инициативе Православной Церкви, в Агафьевском монастыре был организован этот съезд. Я не участвовала в приготовлениях, но присутствовала на съезде. Это было событие. Все было организовано очень скромно, присутствовало около сорока женщин, представлявших несколько Церквей — с Востока и Запада. Была там и одна молодая женщина из Советского Союза, официальное лицо. Ее фамилия Кундяева, она сестра митрополита Кундяева. Она была очень симпатична, но безо всякого богословского фундамента. Были американки, индианка в своем сари, финка в джинсах... И впервые мы смогли все вместе говорить в свободной обстановке с митрополитами. Было несколько православных митрополитов, среди которых и будущий патриарх Антиохий-

ский (Игнатий), который был очень открытым. Это было началом осознания важности всей проблемы женщины православными христианами, осознания всей сложности этой проблемы, многочисленности ее аспектов, обусловленных различной культурой. После этого Всемирный Совет Церквей пригласил меня участвовать в исследованиях, которые были организованы при Совете Церквей в работе комиссии "Вера и Устав". Члены ее собирались один-два раза в год на коллоквиумы, конференции. Я была одной из представительниц Православия. Вообще представителей Православия было очень мало. Это заставляло меня задуматься над моими взглядами, попытаться привлечь внимание православных кругов, в которых я жила, ко всей серьезности и важности поставленной проблемы — места женщины в Церкви, женщины, которая, при всей ее женственности, является прежде всего личностью и отражением, воплощением Образа Божия. Я многое перечитала в новом плане, с новой точки зрения. Я перечитала "Бытие", писания Святых Отцов и произведения современных православных теологов.

Вопрос: Вы были феминисткой?

Ответ: Нет, феминизм был для меня слишком эксцессивным движением. В то же время, феминизм сделал много полезного, нужного, но были и перегибы, преувеличения. Я понимаю, что Церковь призвана расшифровывать знаки времени. Я думаю, что феминизм — это один из таких знаков, который выражает собой призыв. Я почувствовала этот призыв очень сильно и постаралась передать его другим, по-

тому что во Всемирном Совете Церквей мы были немногочисленными представительницами православия Востока — Ливана, Болгарии, России среди многочисленных американок и представительниц англосаксонской Церкви. Мы поняли, что проблема женщины очень важна, и Церковь должна уделять ей большое внимание. Православная Церковь еще недостаточно внимательна к этой женской проблеме. Есть, например, небольшая книга, где два православных богослова, которых я не называю, высказали свое мнение. Это ужасающая бедность! Но далее в этом уже чувствовался большой прогресс — прогресс размышления о вопросе.

Отец Антоний Сурожский недавно сказал, что православные еще не созрели для обсуждения ”женской” проблематики. Мне же кажется, что в Церкви необходимо произвести некоторую ”очистительную” работу. Конечно критерием всегда должно оставаться Евангелие и исконная православная традиция, как сказал Лосский: ”Традиция — это критический разум церкви”.



Дорогой В.!

Только что возвратился Павле из Ленинграда. Разговор с тобой произвел на него большое впечатление. Среди прочего он рассказал, что тебя интересует теперь западное христианство, его возможности влияния на жизнь, образование, культуру. Волей судеб я вот уже 6 лет живу на этом Западе и все больше и больше чувствую себя русской. Не для меня все это. И все же многому надо бы нам поучиться. Да как? Ну хотя бы для начала узнать, во что превращается церковь, если она "победила". Насмотрелась я на многое, большей частью на то, что "приклеилось" к христианству, утопило его в немыслимой для русской перспективы (даже самой мещанской) пошлости. Это совершалось веками, поэтому и критиковать бесполезно — не поймут, да порой и обидятся. Но есть по-западному удачные "эксперименты". Такой удачей я считаю "Интегрированную общину" в Германии. Как видишь, само слово "интегрированная" — а они иногда еще и пострашнее употребляют: "Христианский интернационал" — звучит безвкусно, ненадежно идеологично и устарело. И многое у них меня раздражает. Хотят всех объединить, уничтожить нации, потому что "национальное" ведет к "фашизм-

му”. В общем, хоть они и считают немцев самой жуткой нацией Европы, которая должна бы от стыда за содеянное просто исчезнуть, — они ведут себя по-немецки ”тоталитарно”, навязывают свое мнение как самое лучшее и единственно возможное. Но все это не должно заслонить то хорошее, до чего они дошли и что должно было бы стать, действительно, достоянием всего христианства. Что меня привлекло к этим людям? Ядро общины составляют немецкие интеллектуалы, умные, образованные, совестливые. Стыдно стало им быть ”профессорами” богословия, бросили свои университетские кафедры (не бросив науки, конечно) и ушли в ”общину”. Стали жить независимо от государства. Надо тебе сказать, что церковь в Германии живет на громадный налог, который платят немецкие граждане своему государству. Она, эта церковь, собственно, растворена в государстве. Поэтому и дела ее плохи. В католические университеты идут часто только ради денег (когда уж в другие не попасть). И вот в этой общине ”деньги” тоже освящаются, они не выходят наружу, а внутри общины распределяются со всей христианской любовью и справедливостью. У них и школы свои, и больницы, и даже свой банк. Есть и промышленность — видела я христианский завод, напомнило мне все это Чернышевского-Фурье немного, но ведь мы привыкли над утопиями смеяться, потому что это были утопии (т.е. кончились весьма плачевно), а на самом деле, почему бы христианину не постараться ”подтянуть” до Евангелия весь мир — и науку, и про-

мышленность, и политику? Вот что мне нравится у них — дерзновение. Они думают, что "серой" жизни нет, они хотят освятить каждый день эсхатологией чуда. В христианстве, несомненно, присутствует требование "быть совершенным", говоря языком православия, "обожиться". Воскресить мертвых, сделать литургию действительно "делом народа".

Конечно, кризис западной церкви — не только в отсутствии настоящей, глубокой молитвенной жизни, не только потому, что нет старцев и хороших монастырей, но и потому, что не видят люди друг друга, не собираются за одним столом, не нуждаются в Другом. Общество это столь атомизировано и стерилизовано, что "литургия" невозможна с самого начала — причастие не совершается даже в простейших человеческих формах, глаза не смотрят в глаза, душа не излучает света, разговора не происходит. Все это заметили умные католики из "Интегрированной общины" и захотели исправить. Они (те, которые все ведут) — любящие, трогательные люди. И красоту ценят. Нет в их домах "функционалистского" убожества современного бездарного жилища. У них царит праздник. Их богословие — это восстановление на базе позитивистской экзегетики (там сильнейшие экзегеты собрались) идеи "народа Божьего". Так они называют Церковь. "Тело Христово" в их перспективе — это маленькие общины, способные собраться за столом, подобно 12 апостолам из Евангелия. Литургия для них начинается именно за столом, чудо "умножения хлебов" предшествует чуду Евхаристии. Здесь их нельзя обвинить в "богословии

освобождения”, в том, что ”сначала хотят накормить бедных, а потом уж раздать Причастие”, они далеки от подобной односторонности. Но крен в эту сторону (а также в сторону рационализма, морализма и пр. западных штук) явно присутствует. Сумасшествия в них мало, буржуазность и ”работящность” их очень меня отталкивают. Как бы одни лопахины из ”Вишневого сада” собрались. Очень уж по-немецки. И собрания их холоднее даже баптистских, сидят чистенькие такие, с мертвыми лицами, молчаливые, потом, как рыбы, рты пооткрывают, чего-то попоют, без души. Потом доклад Людвиг Веймера послушают, о том, что Вифлеемской звезды и бегства в Египет не было. Потом так же послушно разойдутся — за работу. Ни слова случайного, ни всхлипа, ни смешка. Но это о ”массе”. А во главе — весьма благородные, умные и, действительно, готовые к любому ради Христа подвигу, люди стоят. (Так мне, по крайней мере, кажется). Только тоже безнадежно ”просвещенные”. Молитва им не нужна, и кроме ”общины” ничего не видят. Мне часто бывает неловко и среди них. Недавно милый такой музыкант Бернард сказал: ”Ты, Татьяна, движешься постепенно по направлению к нашей общине”. Значит, они и от меня этого ждут, что я ”вступлю”. А мне смешно. Променять православие, с его свободой, внутренним богатством, променять весь мир на секту — даже обидно за этих неглупых людей, что они на меня рассчитывают.

Вот, хотела письмо о положительном написать, а опять не вышло. Карикатура какая-то. Прости.

26 января 1987.



Вилла под Римом. Густой и приятный приморский воздух. Еще и весна не началась. Свежо. Входим в дом. Там встречает нас группа немецких богословов — известные специалисты по Новому и Ветхому Заветам, братья Лофинки, Рудольф Пеш, Людвиг Веймар, Гезе... Как не подходят они к изящной вилле, к таинственно гордым кипарисам, да и вообще к Италии. Больше, чем на богословов, они похожи на служащих банков, "бизнескласс", клерков. Опять вспомнились слова Леонтьева: "Не ужасно ли и не обидно ли было думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели свои пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали, и рыцари блистали на турнирах *для того* только, чтобы французский, немецкий и русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы индивидуально или коллективно на развалинах всего этого прошлого величия". "Интегрированная община" (а это опять же она) благодушествует коллективно. Конечно, они слишком умны для того, чтобы прямо признаться, что они более всего на свете чтут. Еще недавно смеялись они над кардиналом Кенигом, для которого вся привлекательность Бога состоит в том, что Он организует порядок и Сам есть порядок. Ну а

сейчас и сами то же проповедуют: Христос изгонял бесов. Как же это надо понимать? Герхард Лофинг объясняет: внутренний хаос больного Христос преобразовал в порядок. Главное — с хаосом бороться, — подтверждает Титус. Но это все еще цветочки, что-то я услышу дальше! Ко второму докладу подъехал из Рима кардинал Ратцингер. С сестрой, кроткой и смешной, благочестивой старушкой. Во время молитвы она одна "лицом" реагировала, в то время как "экзегеты" так и остались в своих комических и самодовольных позах (а ведь они к тому же и священники).

Кардинал Ратцингер тоже отличается от всех них. В нем есть и немецкое: виден человек книжный, не излучающий ни силы, ни света. Но нравится его скромность, спокойствие. Ведь на него сейчас вся пресса обрушивается, он для Запада как "великий инквизитор", как жандарм, препятствующий церкви "развиваться снизу". Второй раз уж мы видимся, кардинал рад мне, договариваемся о специальном разговоре.

Доклад Людвиг Веймера о Ветхом Завете был головокружительно богат обилием знаний, сопоставлений, выводов. Но в то же время убийственно односторонен и примитивен. Перед слушателями предстала естественно-социологическая история племен и народов, смена властей и царей. Когда, пройдя через пленения и царства, добрался он до Иоанна Крестителя, то поругал его, как обычно, за аскетизм. В пустыню Креститель бежал. А надо было Царство Не-

бесное на земле строить. Тогда как Христос аскетику отринул и прямо принялся за построение общины на земле. Цель христиан (в этом весь смысл "Интегрированной общины") — отменить никому не нужное и смешное "благочестие", религию, мистику и пр. и стать здоровым и богатым "народом Божиим". Эту цель сегодня на всей земле осуществляет только "Интегрированная община". Говорил он вдохновенно. Наверно, такой блеск в глазах был у большевиков и прочих "не от мира сего" утопистов — очень похоже.

Мне было тяжело и неловко слушать. Особенно о "богатстве и здоровье". Подумалось: и это интеллигенты? Ведь у немцев тоже когда-то была боль за весь мир — "вельтшмерц". Куда же все это сейчас подевалось? По сути, они душевно бездарнее большевиков: те хотя бы весь мир богатым сделать хотели, а эти — только свою "общину".

Первый вопрос поставил профессор из Тюбингена, специалист по Ветхому Завету, Гезе. (Он тоже, как и я, гость здесь). Протестант Гезе был мистичнее, глубже, церковнее "католиков" из общины. — Но где же у Вас история греха и искупления? Где во всем этом Бог? Вы говорите только об откровении, но Кто же открывает Себя в Ветхом Завете? Где трансценденция?

Его молча и вежливо выслушали.

Решила и я выступить. Не потому, что мне очень уж верилось, что они ко мне прислушаются и "исправятся", а затем только, чтобы выразить свою точку зрения и больше сюда не приезжать. Невыносимо

слушать о том, что любишь больше всего на свете, такие дохлые, сектантские истины.

— Ты ничего не говорил об истории страдания, о Кресте, о мучениках (а они были и в Ветхом Завете — маккабеи). И только ли в том смысл христианства, чтобы быть "богатым и здоровым"? Кажется, если последний таракан на этой земле страдает, то мы должны страдать с ним.

Мой голос неприлично дрожал, но я расходилась все больше и высказала им все: как больно мне это слышать, "мое христианство другое". И они взорвались. Каждый хотел сказать что-то свое: "Крест совсем не важен, это второстепенно в христианстве", "Крест изобрели не первые христиане, а лишь в 4-ом веке", "это — мазохизм", "Обетование, данное нам Богом, — не иметь бедных и больных", "нельзя стремиться к мученичеству" (но я этого и не говорила). Их возмущение возвратило мне ясность и душевный мир. Вот, оказывается, как важен вопрос Креста, сколько ненависти скрывается в этих, на первый взгляд милых и улыбающихся, людях. Мне не давали возражать. Но я и не хотела. Кардинал Ратцингер явно был на моей стороне и очень радовался, что я так радикально выступила. Потом, за обедом, когда они попросили его пригласить в "общину" Папу, он, улыбнувшись, сказал: если Татьяна Горичева будет довольна вашим богословием, то приглашу. Конечно, он пошутил, но взгляды всех обратились на меня (смотрели уже без прежней симпатии). "Вряд ли такое произойдет очень скоро, — сказала я, — я верую по-другому". Всегда неловко противопоставлять се-

бя кому-то, не люблю ни спорить, ни отстаивать "истину", ни обижать лишней раз людей. Но сейчас приходится уходить. Слишком по-разному мы представляем себе Бога и мир.

Позднее, разговаривая с кардиналом Ратцингером, спросила его, почему он вообще здесь. Ведь его взгляды сильно расходятся с богословием "общины". Он мне ответил: если их просто оставить, они совсем к атеизму придут, а так мое присутствие все же заставляет их задумываться. А это крупные ученые, лучшие в Германии экзегеты, их слушают, читают. В католической церкви положение столь тяжелое, что и малые добрые начинания надо поддерживать.

Мне очень понравился этот ответ, в нем были боль, ум и по-отечески терпеливая любовь.

Но каждому — свое. У моей церкви тоже много проблем, но они другие, со "здоровьем и богатством" пока бороться не приходится.

Т.Горичева. Париж, 30 марта 1987.



Bàlint Andràs Kovàcs
Acos Szilàgyi
«Les mondes d'Andrei Tarkovski»
L'Age d'Homme, 1987

Два венгерских кинокритика рассматривают творчество Тарковского в перспективе непрерывности русской духовной и культурной традиции. Для них Тарковский — прежде всего, мистик, пророк, духовный искатель. "В противоположность многим своим современникам Тарковский не возвращается к классической традиции, чтобы ПОЛИТИЧЕСКИ противопоставить древнюю культуру новой. Просматривая фильмы, мы приходим к выводу, что речь в них не идет о двух разных культурах, что Тарковский никогда не прибегает к политической точке зрения. И вместе с тем, он не аполитичен и не употребляет зашифрованный язык для выражения своих мыслей... Для Тарковского культура — это неделимое целое, даже самая мощная политическая воля не способна уничтожить культуру... Культура после катастрофы. Состоящая из обломков, она все же неделима и универсальна. Вот почему Тарковский так увлечен русской литературой, поскольку (как объясняет Кончаловский) "русская литература сделала Россию страной мировой культуры".

