

Вторая Навигация

Философия. Культурология. Литературоведение



ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

ЛИНИЯ ГОРИЗОНТА • РОДНЫЕ ГАВАНИ • АКВАТОРИЯ ДУШИ

АЛЬМАНАХ

3

МОСКВА
Весть-Вимо
2001

ББК 87.3
В87

Разработка оформления
Л.В.Стародубцева

Художник-оформитель
Д.В.Гордевский

На обложке использована иллюстрация
Михаэля Вольгемута к "Новой мировой хронике" Гартмана Шеделя

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота
за оказанную помощь в издании Альманаха.

В8 Вторая навигация / сост. М.А.Блюменкранц, художник-оформитель
7 Д.В. Гордевский. — М.: Весть-Вимо, 2001. — 288 с.

ISBN 5-7327-0119-2

Третий номер альманаха в отличие от двух предыдущих не отягощен единством идейных поисков. Тут, скорее, господствует дух свободного плаванья. И все же большинство собранных в этом сборнике текстов объединяет стремление отыскать ответ на давнее вопрошание: "Куда ж нам плыть?.."

030130000 – 6Т2(03)

X _____ без объявл.

ББК 87.3

01

ISBN 5-7327-0119-2

© М.А.Блюменкранц,
составление, 2001

© Л.В.Стародубцева,
разработка оформления, 1999

© Д.В.Гордевский,
художник-оформитель, 2001

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	5
ЛИНИЯ ГОРИЗОНТА	6
<i>Михаил Блюменкранц</i>	7
ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОЦЕССА	7
<i>Дмитрий Гордевский</i>	
ВЕРОЯТНАЯ ГЕОМЕТРИЯ КУЛЬТУРЫ.....	13
<i>Григорий Померанц</i>	
САМОРЕГУЛИРУЮЩАЯСЯ ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ.....	28
<i>Витторио Страда</i>	
ИКОНА И ANTI-ИКОНА: ГАРМОНИЯ И ХАОС В РУССКОЙ ДУХОВНОСТИ	55
<i>Людия Стародубцева</i>	
РОССИЯ И ЕВРОПА: ПО ОБЕ СТОРОНЫ "УСКОЛЬЗАЮЩЕЙ ГРАНИЦЫ"	64
<i>Ханс Оверслоот</i>	
НЕГРАЖДАНСКАЯ КУЛЬТУРА И ПРЕЗИДЕНТСКАЯ ВЛАСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ	76
<i>Владимир Порус</i>	
ПРОСТРАНСТВО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ	102
<i>Игорь Романов</i>	
"ЗАБОТА О ДУШЕ" В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	124
РОДНЫЕ ГАВАНИ	155
<i>Светлана Бунина</i>	
"МЕХАНИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ" В РАННЕЙ ЛИРИКЕ А. АХМАТОВОЙ.....	156
<i>Виктор Юхт</i>	
ЗАГАДКИ "АВЫ УСТА"	162
<i>Ольга Сливицкая</i>	
О ВИТАЛЬНОСТИ БУНИНА И ПУШКИНА	174
<i>Джонатан Саттон</i>	
ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: УТОПИЯ SUI GENERIS	180
<i>Григорий Померанц</i>	
ДВА ПОРОЧНЫХ КРУГА.....	188
<i>Михаил Блюменкранц</i>	
ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО	201
<i>Протоиерей Виктор Маринчак</i>	
ОЖИДАНИЕ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ЧУДА В ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ И СУДЬБАХ ГЕРОЕВ "ПРЕСТУПЛЕНИЯ И НАКАЗАНИЯ"	208
<i>Рита Поддубная</i>	

<i>Двойник – Тень – Зеркало ("Двойник" Достоевского в контексте литературной судьбы мотива)</i>	<i>229</i>
АКВАТОРИЯ ДУШИ	242
<i>Лидия Стародубцева</i>	
<i>СКОЛЬЖЕНИЕ ВВЫСЬ</i>	<i>243</i>
<i>С. М. Волконский</i>	
<i>БЫТ И БЫТИЕ. ИЗ ПРОШЛОГО, НАСТОЯЩЕГО, ВЕЧНОГО</i>	<i>253</i>
<i>Борис Хазанов</i>	
<i>ЛЮБИМЫЙ УЧЕНИК</i>	<i>258</i>
<i>Яна Боцман</i>	
<i>НИ ЗАБЫТЬ, НИ ЗАПОМНИТЬ: ЭССЕ О РОГИРЕ ВАН ДЕР ВЕЙДЕНЕ</i>	<i>268</i>
<i>ОБ АВТОРАХ</i>	<i>278</i>

ПРЕДИСЛОВИЕ

Альманах "Вторая Навигация" был задуман как попытка разобраться в духовной ситуации нашего времени.

Эссе, представленные в первом номере выпуска, в основном тяготели к эсхатологической проблематике, пытались описать культурно-исторический ландшафт современного бытия. Не случайно для обложки была выбрана гравюра Юрия Сильвестрова "Вавилонская башня".

Тема следующего выпуска альманаха может быть охарактеризована высказыванием Р. Нибура о том, что смысл и сущность человеческой истории – это триединый диалог я с самим собой, с окружающим миром и Богом. Три раздела сборника посвящены проблемам этого диалога. Идея иллюстрирована знаменитой гравюрой Альбрехта Дюрера "Рыцарь, смерть и дьявол", репродукция которой вынесена на обложку. Смерть и дьявол – два наиболее несговорчивых оппонента в развернутом диалоге.

Третий номер альманаха, предлагаемый вниманию читателя, в отличие от двух предыдущих не отягощен единством идейных поисков. Тут, скорее, господствует дух свободного плаванья. И все же большинство собранных в этом сборнике текстов объединяет стремление отыскать ответ на давнее вопрошание: "Куда ж нам плыть?.."

Мы разделяем метафизический оптимизм Михаэля Вольгемута и его надежду на Божье благословение как последнее основание продолжения нашей истории.

ЛИНИЯ ГОРИЗОНТА

ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО КУЛЬТУРНОГО ПРОЦЕССА

В журнале "Русский Вестник"¹ за 1866 год была напечатана большая статья на тему об упадке отечественной литературы. В начале этого же номера публиковались последние главы романа Достоевского "Преступление и наказание", в конце – первые главы романа Толстого "Война и Мир". Наглядный пример рискованности глобальных обобщений, предпринимаемых исследователем, находящимся непосредственно в данной культурной ситуации.

Точный диагноз – скорее прерогатива потомков, а не современников. Необходима известная временная дистанция, точка отстранения, открывающая пространство исторической ретроспективы. Но здесь же подстерегает опасность того, что в случае серьёзного недуга верный диагноз может стать проблемой уже не врача, а патологоанатома.

Более столетия, начиная, пожалуй, с Фридриха Ницше, выдающиеся умы Запада призывают осознать катастрофичность путей развития современной цивилизации, не уставая обнажать трагизм духовной ситуации нашего времени. С тех пор не одно уже поколение европейцев скоротало свой земной срок в бесплодном ожидании Годо. И хотя XX век в истории человечества действительно оказался удручающе трагичным, однако в результате ни чаемый конец александрийской эпохи, ни перманентное восстание масс, ни окончательное и бесповоротное забвение бытия в начале третьего тысячелетия уже не омрачают умы и души просвещенных европейцев.

Кроме отдельных неумных буревестников апокалипсиса, прогрессивная часть современного человечества, погружённая в заботы дня текущего, с сытым благодушием посматривает в даль бесконечно разворачивающейся, вопреки прогнозам Фукуямы, исторической перспективы.

Не так давно мой голландский друг и коллега на вопрос о кризисе культуры меланхолично заметил, что на Западе никакого кризиса нет, просто вы, русские, любите экстраполировать свои проблемы на нас. Мой итальянский собеседник, известный культуролог-славист, видит эту проблему иначе: да, кризис был, но он уже разрешился в первой и второй мировых войнах, и сейчас мы живём в посткризисном мире.

Здесь возникает необходимость определиться с самим термином "кризис". С древнегреческого "кризис" переводится как "переходной момент", "решительный исход". В первом значении, переходного момента, кризис – естественное состояние культуры, необходимый этап в её развитии, болезнь роста. Бескризисная цивилизация – это не гармония, а летальный исход. Та-

¹ Русский вестник, 1866, №12.

ким образом, кризис в значении перехода есть изменение внутри парадигмы данной культуры, например, переход от Ренессанса к барокко и классицизму. Исход – это более радикальная категория, состояние тотального кризиса, ведущего или к смене парадигмы культуры через осуществленный внутри культуры прорыв, или же, при исчерпанности творческого импульса, – к гибели культуры.

"Мы, цивилизации, – мы знаем теперь, что мы смертны"², – этими словами Поль Валери в 1919 году начинает своё знаменитое эссе "Кризис духа". Не случайно XX век приносит с собой чувство хрупкости, ненадёжности мира. Это не буберовское ощущение бездомности как потери жизненных ориентиров, это ужасающее душу открытие, что вчера ещё надёжный отчий кров оказался, на поверку, из стекла и под ногами – зияет бездна.

Нам довелось жить на перепутье, после очередного радикального поворота истории. Общеизвестно, что подобных по значимости поворотов в обозримый исторический период было, по крайней мере, три. Первый – изобретение и распространение письменности, что привело к проблескам исторического сознания и возникновению первых древних цивилизаций. Второй – гуттенберговская эпоха, сделавшая печатное слово достоянием масс и придавшая мощный импульс зарождению картины мира Нового времени. Третий – научно-техническая революция XX века, создавшая новые коммуникационные технологии трансляции культуры. Появление аудио-видео средств открыло новые не только количественные, но, прежде всего, качественные возможности для трансформаций культуры. В результате возникла новая духовная ситуация.

Одной из таких новаций явилось вытеснение слова, как носителя Логоса, словом, как орудием суггестии. Наиболее яркое выражение эта тенденция получила в тех сверхжестких идеологических машинах, которые были запущены тоталитарными режимами. Если религия, философия, наука в своих истоках движимы волей к Истине, то для идеологических систем истина является лишь средством, а в основе их устремлений – воля к Власти. Поэтому принципиально важным для этих систем является не истинность выдвигаемых ими идей, а их способность сплотить вокруг себя массы, их энергетический, суггестивный заряд, создающий харизматическое поле власти. Слово становится мощным источником пропаганды, а ведущим литературным жанром – жанр лозунга.

"Культура должна быть метафизически ориентирована или её нет вообще"³, – считал Й. Хейзинга. "Главное в культуре – открытость бесконечному"⁴, – отмечал П.Тиллих. По отношению к метафизическому измерению идео-

² П.Валери "Кризис духа", в его кн. "Об искусстве". М., "Искусство", 1976, с.105.

³ Й. Хейзинга "Задача истории культуры", в его кн. "Об исторических жизненных идеалах и другие лекции", Overseas Publications Interchange, 1992, с.40.

⁴ П. Тиллих, Избранное. Теология культуры, М., "Юрист", 1995, с. 243.

логия работает как "бритва Оккама". Сакральное наполнение получают исторические ценности, относительные по своей природе, но приобретающие абсолютный статус, освящённый харизмой вождя или руководящей ролью партии.

Символ теряет свою основную функцию связи человеческого сознания с трансцендентными основами бытия, что неминуемо приводит к духовной девальвации культуры. В результате культура определяется уже в соответствии с формулой Маршала Маклюэна "как сумма сенситивных предпочтений"⁵. Причём, в тоталитарных структурах такие сенсативные предпочтения закладываются в сознание индивидуума с детства и, строго фильтруемые режимом, носят не столько личный, сколько общественный характер.

Методологически эта операция осуществляется при помощи приёма, названного Жаком Лаканом "точкой пристёжки". Слово-Логос намертво пристёгивается к одному-единственному значению и работает только в идеологическом поле суггестивного воздействия. Все его остальные значения аннулируются. Например, слово "свобода" в советской идеологической системе имело смысл только в значении бинарной оппозиции: или "свобода советского человека", или "пресловутая западная свобода" – в полном соответствии с положением Л. Витгенштейна: "границы моего языка означают границы моего мира"⁶.

В менее жёсткой форме эти идеологические приёмы работают в западной индустрии потребления, где нет идеологической монологии и существует свобода идеологической конкуренции. Однако и там происходит смена слова-логоса словом, как орудием суггестии. При этом передача информации через аудио-видео ряд не только в понятийной, но и в образной форме способна создавать значительно более сильный суггестивный эффект, что находит своё выражение в современных рекламных технологиях.

Вторая новация культурной ситуации нашего времени заключается в возрастающем акценте на развлекательной функции искусства, свойственной массовой культуре.

Хорошей иллюстрацией к этой теме может служить роман Бредбери "451 градус по Фаренгейту". В начале романа герой, возвращаясь домой, тщетно пытается установить хоть какой-нибудь контакт с собственной женой. Она уже давно живёт в некой иной реальности, видеомире.

Стены квартир превратились в гигантские телеэкраны. Человек ускользает в мир сновидений и там переживает самые сильные эмоции своего фантазмического бытия. На смену духовной реальности, встреча с которой требует постоянного личностного усилия, акта сотворчества, приходит хорошо накачанное эмоциональное скольжение в мире виртуальной мечты. Дефицит личностной реализации в жёсткой и суровой действительности

⁵ М. MacLuhan "The Gutenberg Galaxy", Toronto, 1962.

⁶ Л. Витгенштейн "Логико-философский трактат" в его кн.: "Философские работы", часть 1, М., "Гнозис", 1994, с. 56.

ностной реализации в жёсткой и суровой действительности компенсируется ложной самоидентификацией с жизнью телевизионных героев и звёзд шоу-бизнеса. Здесь же находят выход те человеческие эмоции, которые в повседневной жизни слишком часто оказываются невостребованными.

Возможность проживать чужие жизни снимает с индивидуума непомерную тяжесть ответственности за свою собственную. Современные технологии соблазняют человека фантастической возможностью превращения из *Homo Sapiens* в *Homo Virtualis* (само собой, что массовая культура определяется не способом трансляции культуры, а её качеством. Способ трансляции придаёт ей лишь свойство радиации, делая её всепроникающей).

Современная индустрия массовой культуры, отвечая на запросы публики, всё более эксплуатирует наркотические функции искусства, создавая грандиозные шоу не как зрелище, которое смотрят, а как пространство, в котором живут. Культура, как духовное самостроительство человека, творчество, как метафизическая миссия и задача, сменяется культурой как эффективным средством бегства от себя и мира, культурой, как общедоступными радостями фантомного бытия. История европейского индивидуализма приходит к парадоксальному рубежу: когда человек существует и не существует в одно и то же время. Гипертрофия индивидуализма, атомизация общества и экспансия массовой культуры – вещи, видимо, внутренне тесно взаимосвязанные.

В этом же направлении развиваются процессы и на уровне так называемой современной элитарной культуры. В основе духовной ситуации господствующего постмодерна заложена тяга к небытию, неправильно сказать воля к небытию, поскольку волевой импульс в этом течении изначально погашен холодным дыханием эстетизма. Постмодернизм являет собой весомый аргумент в пользу существования морфологических соответствий в истории развития культур, о которых писал Шпенглер. Прослеживается явная переключка стиливых характеристик современного постмодерна с культурной ситуацией конца эллинистической эпохи. Время блестящих стилизаторов, виртуозных версификаторов, перегруженности текстов литературными аллюзиями, стремление к эстетическому совершенству формы, всеразъедающая ирония, искусство как игра, где все ценности представляются условными, а истины относительными. В философии – это пора расцвета школ скептиков и эклектиков – деконструктивистов периода заката античного мира. Происходит эстетическое снятие всякой ценностной иерархии. Эту особенность постструктурализма точно подметил Ю.Хабермас: "для постструктурализма характерна своего рода универсальная эстетизация, посредством которой "истина" в конце концов редуцируется к одному из стиливых эффектов дискурсивного выражения"⁷.

⁷ J. Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt, 1985. цит. по кн. Славой Жижика "Возвышенный объект идеологий". М., "Художественный журнал", 1999, с.155.

Пафос тотальной деконструкции, разрушение во имя разрушения как феномен эстетической игры нероновогo толка, отмечает в своей книге "Культура постмoдерна" немецкий философ П. Козловский: "Постмoдeрн принимает на себя роль тормoза, oтoдвигающего наступление тoгo, что, собственно, должно было наступить после крушения утопических истoрико-философских oжиданий современности: гибели. Предназначение человека – разрушить самого себя, но только прежде он должен стать достоин этого, пока же – ещё нет. Эпоха постмoдерна представляет собой время, которое остаётся людям, чтобы стать достойными гибели".⁸ Постмoдeрнизм пытается зафиксировать точку перехода бытия в небытие, как момент высшего эстетического напряжения. И в этой точке перехода постмoдeрнистская стратегия раскрывается как манифестация небытия, как отчаянный флирт культуры с Ничтo.

Все три феномена, рождённые современной культурной ситуацией, при всём их различии, имеют общие корни: и идеологическое, и массовое, и постмoдeрнистское сознание выступают как медиаторы небытия. В каждом посвоему отражается процесс разрушения слова как носителя Логоса и, тем самым, обрывается триединый диалог, который Р. Нибур полагал основным смыслом и содержанием человеческой истории: диалог Я с самим собой, с окружающим миром и с Богом⁹.

Естественно, что в данной статье я мог лишь вскользь коснуться определённых проблем и далёк от претензий обрисовать глобальную перспективу генезиса современной культуры. Речь идёт лишь о некоторых, как мне представляется, негативных тенденциях её развития. То, что Ортега-и-Гассет определял как "усталость от культуры", является печальным итогом просвещенческих и романтических иллюзий, возлагавших на искусство роль, прежде отводимую религии, – сакральную функцию преобразования мира. Не справившись с непосильной задачей, искусство XX века творит альтернативные миры, обладающие всеми возможными совершенствами, кроме одного – реальности.

Вектор культуры направлен на преодоление культурой самой себя, своих собственных границ. Современная ситуация обнажает *корневую* связь культуры с бытием, культурологическая проблематика естественным образом перерастает в онтологическую. Сегодняшняя угроза экологической катастрофы – только зримая часть этой взаимосвязи. И проблема исчезновения озонового слоя – лишь одно из последствий разрушения слоя духовного. Не будучи повернутым к собственной глубине, человек растекается в ширину в беспрестанном поиске новых, будоражающих нервы ощущений и, в стремлении отыскать оазис, оставляет за собой пустыню.

⁸ П. Козловский "Культура постмoдерна", М., "Республика", 1997, с.34.

⁹ Р. Нибур "Опыт интерпретации христианской этики" в кн. "Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура", М., "Юрист", 1996, с.446.

Безусловно, что не научно-техническая революция и не появление аудио-видеосредств являются источником кризисной ситуации. Они лишь ускоряют процесс, расширяют возможности для экспансии разрушительных сил внутри самой цивилизации, что само по себе только следствие более глубоких сдвигов, происшедших в духовных основах культуры.

Генезис культуры – процесс постоянного усложнения, нарастающей дифференциации. Стремительный рост числа бинарных оппозиций внутри культурного пространства в какой-то момент приводит к потере синтезирующей основы данной культуры. Роль такой основы обычно выполняет религия. С распадом синтезирующей основы, с неизбежной десакрализацией культуры разрушается её иерархическое единство. Попытки заменить это утраченное единство идеологическими или эстетическими системами ценностей оказываются, в итоге, бесплодными. Основная задача современной культуры перед лицом наступающего небытия – постараться обрести такой синтез, так как вполне возможно, что единственная глобальная проблема, которая стоит перед современной культурой – это выжить.

ВЕРОЯТНАЯ ГЕОМЕТРИЯ КУЛЬТУРЫ

1. Предмет интереса

О культуре – в частности, о современной культуре – говорится и пишется много, исключительно много, можно даже сказать *подозрительно* много. Откуда берется подобная словоохотливость – вопрос сам по себе содержательный, но для этой статьи интерес представляют не причины, а следствия. Здесь достаточно будет сказать, что общества западного типа всегда тяготели к энциклопедическому стилю организации интеллектуального пространства, а текст порождает тексты точно так же, как деньги делают деньги (это, кстати, не универсальный закон, а "всего лишь" второй характеристической признак обществ экономического (читай: "западного") типа). Иными словами, спишем рост интереса к концепту "культура" на пресловутую "природу вещей" и перейдем к последствиям этого своеобразного культурологического взрыва.

Как не раз отмечалось, многоголосица исследователей, сама по себе уже некоторым образом гарантирующая эклектизм современной культуры ("полифонию", "мозаичность" и т.д.), делает возможными ранее немислимые гуманитарные дисциплины, подходы, методы. Но при этом, что интересно, все многообразие подходов можно свести к двум основным тенденциям. Как правило, весь комплекс методологических новаций работает либо на *апологию* утраченного Золотого Века духовности (за каковой может, достаточно произвольно, приниматься, в зависимости от вкусов исследователя, любая из известных конфигураций культуры прошлого), либо на *критику* социокультурных формаций и механизмов XX в.¹ Критику эту никак не назовешь беспочвенной, ее даже (не без некоторой, впрочем, двусмысленности) можно признать объективно заданной.

Встречная тенденция ("дела обстоят в целом хорошо, проблемы современной культуры легко локализовать и в дальнейшем разрешить при помощи социальных и/или промышленных и/или информационных технологий") представлена, по большей части, англосаксонскими мыслителями, т.е. гражданами стран-победительниц в Мировой холодной войне 1948-1991 гг. Как правило, американские (и, до некоторой степени, английские) теоретики используют позитивистские и неопозитивистские методологии, в рамках кото-

¹ Любопытно, что так устроены даже те исследования, которые в явной форме подобным образом о себе не заявляют. Например, такие несхожие между собой работы как "История сексуальности" М.Фуко, "Осень Средневековья" Й.Хейзинги и любой *современный российский монархистский трактат*.

рых культурология редуцируется до социологии, экономики, политологии и/или описательной антропологии².

У автора данной статьи имеется довольно неожиданная для гражданина победенной страны интуиция, что острая форма кризиса мировой культуры (и ряда локальных культур), по всей вероятности действительно имевшего место в 1910-1970-х гг., окончилась. Иными словами, оптимизм англосаксонской школы можно признать оправданным – ровно в той мере, в какой она отказывается серьезно обсуждать проблемы духовного Апокалипсиса³.

Если мы договорились о том, что мир, а вместе с ним мировая культура, а вместе с нею культуры локальные пережили кризис и продолжают сносное существование в посткризисную эпоху, мы просто обязаны проявить определенный интерес к выжившему, уцелевшему, а также и вновь родившемуся. Достояна ли современная культура⁴ *одних лишь* критики в адрес духовного облика эпохи и восторгов по поводу роста валового национального продукта? Или вместе с феноменально явленным изменением морфологии культуры происходит всего лишь непривычный, но не катастрофический выход на новый духовный горизонт?

Сразу следует оговориться, что достаточно внятный ответ на этот вопрос был совсем недавно дан, например, в статье В.Бычкова и Л.Бычковой "XX век: предельные метаморфозы культуры" ("Полигнозис", 2000, № 2, С. 63-76; № 3, С. 67-85). В частности, там говорится: "20 век – это последний век Культуры и первый век переходного периода, который мы называем ПОСТ-культурой (или сокращенно ПОСТ-), к чему-то принципиально иному, чем доселе известные культуры." Однако, как видно уже из одной этой цитаты, вопрос решается через построение дихотомии "Культура – ПОСТ-культура" и операционально неотделим от признания фундаментальной онтологической значимости наблюдений, сделанных в рамках философии постмодерна.

Иными словами, авторы статьи предлагают отказаться от рассмотрений современной культуры в общем историческом контексте предыдущих культур. Тем самым само понятие кризиса культуры выпадает из предложенной В.Бычковым и Л.Бычковой категориальной схемы: кризис Культуры имел

² Ср., например, крайне показательную "культурологию" Л.Уайта, цитируется работа "Энергия и эволюция культуры": "Мы можем представить культурную систему в виде трех горизонтальных слоев: технологический в основании, философский наверху, социальный между ними... Технологическая система первична, она лежит в фундаменте. Социальные системы являются функциями от технологических; философские производны от производственных сил и отражают социальные отношения".

³ Методология здесь пока что в расчет не берется. Хотя в действительности от того, каким именно образом мы придем к этому выводу, принципиальным образом зависит и наше видение современной культуры, и образ гипотетического будущего.

⁴ Здесь слово "культура", конечно, понимается не в том смысле, в каком оно фигурирует на вывесках вроде "Министерство культуры и спорта", а вкуче с вертикалью, с негласным привнесением трансцендентного смысла, то есть – *не* позитивистски.

место и привел к ее гибели, а на ее месте возникло некое "ПОСТ", никаких кризисов не предусматривающее по причине своей принципиально иной структуры.

В силу того, что подобный результат мог бы быть получен при желании сразу же вслед за появлением на свет хотя бы "Восстания масс" Ортеги-и-Гассета, он, во-первых, не представляется новым и, во-вторых, кажется не вполне корректным: похоже, что *новые* стилевые особенности и страты современной культуры принимаются авторами за *единственно существующие*. К слову сказать, подобный эффект видится достаточно характерным и для многих других исследований XX в. в сфере гуманитарных наук.

Собственно, вопрос о статусе *нового* в современной культуре и сопряженная с ним попытка обновить инструментарий культурологического анализа с тем, чтобы избежать дихотомийных решений, подобных приведенному выше, и составляют предмет интереса данной статьи.

2. Метафизика культуры как метод

Первая и очень серьезная проблема, которая возникает при рассмотрении вопроса о кризисе культуры и его последствиях, заключается в обветшалости наиболее sobлазнительных мостиков, которые ведут к однозначно позитивному или однозначно негативному ответу. Скажем, очень легко объявить истощение природных ресурсов и загрязнение окружающей среды критическими параметрами и тем самым обосновать крах материального субстрата культуры. Этот веский аргумент способен лишить впечатлительного человека интереса не только к культурологии, но и к жизни.

С другой стороны, оптимистически настроенный и не чуждый модным "системным" теориям интеллектual может утверждать, что космос цивилизации управляется теми же законами, что и космос молекул или, что даже удобнее, микроорганизмов. Тогда понятие "культура" редуцируется приблизительно до понятия "цивилизация" (чуть ли не до "общество и его производительные силы") и уже после подобной редукции система "человечество – Земля" может быть рассмотрена в терминах саморегуляции. В соответствии с модной теорией, саморегулирующиеся системы существуют сколь угодно долго, а потому не погибли ни цивилизация, ни культура. Это результат завидный, тоже по-своему модный, но некорректный, поскольку удаляется бесконечно далеко от предмета – культуры как таковой.

Таким образом, вынести вердикт очень легко, и именно эта легкость в вынесении *любого* приговора наводит на мысли, что науки о культуре едва ли не в большей степени, по сравнению с другими гуманитарными дисциплинами, подвержены методологической анархии. Как глобальный фактор эта анархия достаточно плодотворна – собственно, перед нами претворенная в жизнь мечта П.Фейерабенда. Но в рамках каждой отдельно взятой работы, как начинает казаться, исследователь обязан в явном виде заявлять о круге своих

методологических предпочтений – в противном случае возможна полная диссипация смысла.

Если бы требовалось описать в *двух словах* суть основного предмета классической греческой философии, следовало бы сказать: физика и метафизика. Подобная лаконика применительно к квалификации спектра теоретических наук о культуре даст нам формулу: физика и метафизика культуры.

На первый взгляд, к "физике культуры" можно отнести любые штудии, ориентированные на чтение культуры в контексте ее материальных носителей. Это будет верно, но это будет лишь половина правды. Например, теории, выстроенные вокруг социального конструктивизма, – своего рода физика даже в том случае, если используются методы семантического или семиотического анализа, если в центре исследования находятся тексты или другие артефакты искусства⁵. Школа функционального анализа – физика, причем физика архаическая, по-плинийевски баснословная, в которой все горизонтально положенные бревна прогибаются под нагрузкой вниз, а пальмовое бревно – вверх. Работы школы "Анналов" в их традиционной форме тоже могут быть причислены к "физике культуры", хотя порою начинает казаться, что "ментальность" как строгий термин в некоторых контекстах просто обязана приниматься как некоторая трансцендентная прямому наблюдению *субстанция*.

Можно угодить в семантическую ловушку и попытаться обобщить сказанное до утверждения, что все культурфилософские рассуждения, построенные на основании чувственного и/или текстуального опыта исследователя, являются "физикой культуры". Это будет неверно в той же степени, в которой ошибочно суждение о метафизике Лейбница как о результате непосредственного *очного* наблюдения за поведением и свойствами монад.

Интеллектуальная спекуляция, основанная на традиционном, "общепринятом" (*общеприятном?*) сенсуалистическом опыте, играет значительную роль в любом философском построении, собственно, она и делает философию, в ее европейском понимании, возможной. Например, пресловутое интеллектуальное жертвоприношение Тертуллиана видится скорее красивой фигурой речи, нежели актуальным фактом. Каким образом "работают" его тексты, как реализуется его апологетический пыл, если не через конвенционально выстроенные, обработанные подвижным интеллектом образованного римлянина риторические периоды? По этой же причине нельзя утверждать, что метафизика культуры является в чистом виде "мистикой культуры".

Пожалуй, заявленной метафизике культуры можно дать приблизительно такое определение: рассуждения культуры, которые разворачиваются в горизонте представлений о существовании (или направленные на *доказательство* самого факта существования) определенных концептов (универсалий), выне-

⁵ Артефакты искусства, кажется, имеют своего рода промежуточную онтологию. Наверное, их можно назвать "вещным субстратом духовного", своего рода полупрозрачной мембраной между Geist и Welt?

сенных за рамки "общепринятого" прижизненного опыта представителей интеллектуальной элиты, и которые при этом трактуются не как объяснительные модели, а как наделенные независимым существованием вещи.

По мнению автора, классическая философская метафизика – дисциплина логически точная, а в сравнении с "натурфилософской" физикой и куда более цельная. Любая развернутая метафизическая карта мироздания является логически стройной, иерархичной, интеллигибельной, в неявном или явном виде включает в себя теле – и аксиологию, соответственно – этику и, как правило, в качестве сопутствующего продукта – сценарий мирового процесса.

Когда философствование вокруг истории, политики и искусств становится метафизикой культуры (как у О.Шпенглера), или когда ею же становятся онтология и гносеология (как у Гегеля), в фокус рассуждений неизбежно попадает именно он – мировой процесс. Можно даже сказать, что экспликация мирового процесса сообщает наукам о культуре тот собственно культурологический, хочется даже сказать *культурософский*, смысл, который гарантирует им необходимую степень идентичности, не позволяя смешаться с антропологией, историей или социологией.

На первый взгляд, реализация последовательной метафизики культуры возможна только в русле уже существующих духовно-интеллектуальных традиций, наиболее влиятельными из которых (для европейского мыслителя) являются христианство, гностицизм и иудаизм. Возможно, некоторые, а возможно и все предложенные этими традициями прочтения культуры и модели мирового процесса представляют собой близкие к истине интерпретации феноменального пространства культуры. Возможно, *все они* истинны в пределах породивших их культурных организмов (подобной точки зрения, судя по всему, придерживался, например, Д.Андреев). Однако ничто не мешает нам предположить, что, по мере раскрытия горизонтов языка и той самой эволюции *субстанции* культуры, на наличие которой намекалось выше, эти интерпретации утрачивают свою ценность и не могут быть в полном объеме применены к актуальной культурной данности, к **современности**.⁶

Таким образом, если мы не стремимся к повторному "открытию" уже существующих доктрин, мы попадаем в очень любопытную ситуацию. Существующим метафизикам культуры мы безраздельно доверяться не рискуем, а известные физики культуры не представляют нам картины, которую можно было бы признать в должной мере целостной и по возможности лишенной парадигмальной (и, если угодно, классовой) узости взглядов. В терминах средневековой теологии, мы не хотим делать выбор в пользу абсолютного реализма, но вместе с тем вкусовые предпочтения не позволяют нам занять

⁶ Это предположение похоже на результаты, полученные в свое время марксистами и школой социального конструктивизма, а также отчасти составляет одновременно и цель, и средство французского деконструктивизма. Поэтому оно лишено новизны, зато может быть подкреплено авторитетными (?) европейскими традициями.

позиции номинализма. Такое положение вещей заставляет нас предпочесть своеобразный томизм (отредактированное кантианство?) и утверждать, что частичное апостериорное познание трансцендентной субстанции культуры возможно через феноменальные проявления последней, но лишь при условии наличия у нас некоторых априорных представлений о ней.

Но откуда же им взяться – *априорным* представлениям о субстанции культуры? По всей вероятности, ими может располагать пророк, духовидец, но не обычный интеллеktуал, располагающий одними лишь бэконовскими чувствами. Видимо, следует заняться не только метафизикой, но и своего рода геометрией культуры, и предложить определенные аксиомы, догмы – возможно, совпадающие, а, возможно, и не вполне согласующиеся с уже известными культурософскими теориями. Но поскольку геометрия в целом зависит от выбора аксиоматической модели, есть смысл предложить не одну, а несколько "догматических культурологий". Каждая из них даст нам различные диагнозы современной культуры.

Кажется, что выполнение этой программы ведет лишь к преумножению пустых умозрений. Отчасти это верно, и именно поэтому в данной статье в полном объеме соответствующие метафизики строиться не будут. Более плодотворным видится рассмотрение собственно "физических" (в оговоренном выше смысле) параметров культуры, а уже после этого, в ограниченных масштабах, применение к ним предложенного геометрического, догматического подхода.

3. Физика культуры: поиск новизны

Ниже перечисляются факторы, которые, судя по всему, *принципиально* отличают современную культуру от всех известных ранее культурных организмов.

1. Время передачи информационного потока близко к нулю. Объемы аудитории, охваченной информационным потоком, также очень высоки и в некоторых случаях почти совпадают с общей численностью населения на данной территории.

2. Наиболее массовыми видами искусства являются динамические аудиовизуальные: кинематограф и музыка.

3. В среднем, тексты становятся доступнее, чем когда бы то ни было ранее. Это относится не только к текстам массовой, но и к текстам элитной культуры – и художественным, и любым другим. То же касается и изображений (напр., репродукций картин и проч.).

4. Самыми востребованными природными ресурсами являются энергоносители.

5. Самыми востребованными легальными товарами в развитых экономически странах являются энергия, информация и специальные услуги (реклама, развлечения и проч.). Принципиальной новизной здесь обладают энергия и

информация, поскольку востребованность некоторых услуг могла быть очень высокой и в более ранних культурах.

6. Много талантливых, креативных интеллектуалов занято в таких ярко выраженных коммерческих областях, как масс-медиа, реклама, создание специального программного обеспечения.

7. В большей или меньшей степени наблюдается упадок "большого стиля" в традиционных искусствах (конечно, это утверждение подразумевает, что мы согласны с определением "большого стиля" в духе О.Шпенглера; по-ложим, согласны).

8. Человечество владеет уникальной возможностью уничтожить всю инфраструктуру цивилизации в течение одних суток.

Эти восемь пунктов видятся общепризнанными и наименее спорными в качестве характеристики принципиальной новизны ситуации. Многие другие аргументы, совокупно составляющие убийственный *ultima ratio regis* при вынесении приговора современной культуре, при ближайшем рассмотрении характеризуют наличествующую культурную ситуацию как таковую, но *не ее новизну*.

Голод и уголовщина, неизлечимые болезни и тирания, распад традиционных церквей и гипертрофия государственных структур, эклектика в искусствах, политический терроризм и уж, конечно, религиозный фанатизм – эти и многие другие факторы как по отдельности, так и в различных сочетаниях уже действовали в хорошо изученных, "модельных" культурах: египетской, вавилонской, греческой, римской, европейской средневековой, европейской Нового Времени, традиционных китайской, индийской, русской.

Судя по всему, здесь мы сталкиваемся с определенной спецификой индивидуального исследовательского восприятия. Осмысление перечисленных культур неизбежно происходит через *симпатию и отстраненность*. Выходит, что в науках о культуре, условно говоря, наблюдаются и учитываются в большей степени трактаты Леонардо да Винчи, нежели "единороги Кортеса".

Все перечисленные культуры благополучно (не побоюсь этого слова – "счастливы") отжили свое и были музеефицированы в XIX-XX в.в. западной цивилизацией. Перед исследователем – роскошные галереи образцов, которые в состоянии порождать различные "архе"-науки во множестве. Скульптура, живопись, архитектура, музыка, литература, жизнеописания, письменность, каллиграфия, экзотические системы знания, духовные практики, одежда, оружие, пенитенциарные системы, орудия пыток, кодексы, религии и суеверия – далеко не все сохранилось, но и сохранившегося, кажется, достанет для десятков еще не родившихся поколений. Эта волна, грубо говоря, "догнала" европейскую мысль примерно во времена Бюффона, а по-настоящему захлестнула – вероятно, перед Первой мировой войной. Собственно, тогда-то и возникла культурология в одном из ее распространенных пониманий – искусство

межкультурных дистинкций, инструмент глобального анализа-синтеза всего этого колоссального потока артефактов⁷.

В то же время, немусеифицированными являются только ныне здравствующие, т.е. *современные*, культуры и, в частности, "кризисные" культуры западного типа, в том числе и восточнославянская (русская)⁸. Они сами и надстроенные над ними цивилизации, возможно, не столь уж катастрофичны, как о том время от времени сообщалось в XX в. Не связаны ли чересчур пессимистичные оценки с интеллектуальной фрустрацией исследователей, которая возникает в силу двух несоответствий:

– несоответствие между очищенными от исторического контекста классическими образцами Высокой Культуры, которые принято обнаруживать в пиковых точках развития *некоторых* культур, и результатами наблюдений над состоянием современной культуры, каковые наблюдения очень сильно "зашумлены" в силу перечисленных выше факторов новизны (особенно новизны организации информационного и коммуникативного пространства, см. факторы 1-3);

– несоответствие между умозрительными идеальными образами Культуры, Цивилизации и Человека, в которых по сей день неявно содержатся некоторые элементы манихейского и миллениаристского учений, и все тем же "действительным" (то есть чувственно данным и вслед за тем умозрительно построенным) состоянием культуры, цивилизации, человека в настоящее время?

Просуммировать сказанное можно следующим образом: со времен Марсилия Падуанского в Европе устоялась многоликая традиция, в рамках которой некоторые идеалы Прошлого обещают Настоящему великолепное Будущее, одновременно с этим указывая, что само-то Настоящее никуда не годится. Таким образом, взгляд, устремленный назад, образно говоря, встречается с античной мраморной колонной, исключенной из контекста античных же глиняных мазанок, античной бездуховности и т.д. Взгляд, брошенный по сторонам, то есть – в *современность* мыслителя, обнаруживает и, так сказать, античную колонну (скажем, в новом контексте базилики храма св.Петра), и трущобы, и бездуховность. Зато взгляд, устремленный вперед (особенно – *фаустовский* взгляд), встречает только пустоту и беспредельность, на фоне которых грядущая колонна чудо как хороша, существенно лучше той, которая за спиной – именно в силу своей не-явленности, потенциальности.

⁷ Вторым источником культурологии были полевая антропология и этнография, вытекающие из практических нужд колониальных администраций, т.е. прикладные, а не "археологические" дисциплины. К сожалению, подробное рассмотрение этого интересного вопроса здесь невозможно.

⁸ Это отдельный вопрос – можно ли говорить, что русская культура принадлежит к "западному типу". При многих оговорках, а главное в сравнении, например, с современной мусульманской – все-таки принадлежит. Определяющими факторами видятся здесь ощутимый примат идеологии над религией, аналогичная в целом структура ценностных и вкусовых предпочтений, организация повседневности.

Но время идет, Будущее становится настоящим, а былые колонны остаются все теми же. Рядом с ними стоят и новые: некоторые – отвечают классическим образцам, некоторые – нарочито их пародируют, искажают, опровергают, некоторые – существуют уже вне контекста прямой соотносимости. Но обещанной полвека, век, два века назад Абсолютной Колонны – как не было, так и нет. Разумеется, в таких "точках обманутых ожиданий" не может не начаться критическая рефлексия. Но не в том ли ловушка, что *умозрительный* образ Абсолютной Колонны заслонил от взгляда исследователя *действительные* новые формы культурной и духовной жизни, которые по-своему хороши, но, например, не могут быть описаны как "хорошие" в старых терминах за отсутствием в эпоху формирования идеалов адекватной категориальной структуры?

Итак, сравнительно надежную опору в рассмотрении новизны культурной ситуации мы обретаем, по преимуществу, в факторах 1-8, перечисленных выше.

4. Физика культуры: поиск аналогии

С ощущением новизны всегда соседствует интуиция о преемственности, о целостности паттернов мирового процесса, в конце концов – о периодической повторяемости культурной ситуации. Кажется, все заметные культурософские учения в конечном итоге стремятся охарактеризовать положение вещей в современной исследователю культуре при помощи хорошо изученных, кажущихся уже "схваченными" интеллектом понятий. Иными словами, речь идет о поиске аналогий.

Судя по всему, к настоящему моменту подобный метод был наиболее полно отработан на стилевой морфологии, на ценностных ориентациях и на внутренней семантической конфигурации культуры. Если следовать сложившейся традиции, для частичного описания современной культуры западного типа можно предложить несколько неожиданный термин "готический эллинизм".

Обоснование аналогий с эллинизмом особых трудностей не вызывает. Здесь можно вспомнить и вырождение полисных демократий (и демократии вообще, как принципа организации политической жизни), и повышенный интерес к технике, и возникновение стоицизма, и своеобразное сочетание "народного" политеизма с "философским" пост-аристотелианским монотеизмом, и формирование единого коммуникативного пространства вместе с кристаллизацией единого греческого диалекта (койне). Всем перечисленным обстоятельствам найдутся достаточно убедительные аналогии в современном западном обществе⁹.

⁹ В частности, возникновению койне соответствует не только стандартизация английского языка в качестве *lingua franca* современного информационного пространства, но

Однако кое-чего при поиске параллелей с эллинизмом будет решительным образом не хватать. Например, отчетливо выраженных апокалиптических настроений, пресловутого фаустовского дерзания и, наконец, некоторых "фундаментальных дуализмов" западной культуры, само существование которых предельно затруднено в ситуации эллинистического политеизма¹⁰.

По этой причине современность иногда находят более близкой к Средневековью, говоря точнее – к ситуации периодов Высокой и Поздней Готики (XIV-XV вв.).

Например, около пятнадцати лет назад в своем эссе "Новое средневековье сегодня" Умберто Эко предложил прочтение современной культуры как своего рода структурной репликации семантической и социальной архитектуры западноевропейского (т.е. всегда "модельного" для европейского интеллектуала) средневекового общества. Как и большинство теоретических построений У.Эко, эссе не лишено ряда серьезных неточностей и натяжек. Основной приметой средства между средневековым и современностью, по мысли автора, является наличие примерно одинаковой ценностной, политической и семантической полифонии, мозаичности. Дескать, в Европе сейчас – эпоха постмодерна, а это напоминает ситуацию феодальной раздробленности X-XV вв.

Нет смысла останавливаться подробно на критике предложенного У.Эко прочтения культуры. Скажем лишь, что современные европейские институты легитимации (даже самые мощные: позитивистская наука, система образования и специальные службы) по степени воздействия на субъекта культуры не идут ни в какое сравнение с Церковью в том виде, в каком она существовала в Средние Века. В семантическом смысле средневековая культура представляла собой эффективную систему *репродукции* унитарной истины, в то время как современная – в лучшем случае, пытается *удержать* остатки унитарной истины Великого Просвещенческого нарратива. Наследование институтов легитимации унитарной истины по линиям Церковь – Государство и Религия – Наука, которая столь отчетливо прослеживается на протяжении последних двух тысячелетий, прервана. Или, по крайней мере, представляется прерванной буквально совсем недавно, в последние десятилетия.

И все-таки рациональное зерно из "средневековой" интуиции У.Эко извлечь можно. Ключевым понятием здесь видится Готика, которую, в частности, можно охарактеризовать так:

– дуализм вообще и дуализм явленного и потаенного в частности;

и примат "видео-аудио" (т.е. над-национального) культурного кода над текстовым. Т.о., новый второй *lingua franca* – это универсальный код голливудовского метамифа.

¹⁰ Вряд ли такой искренний, ненадуманный политеизм когда-либо станет возможен в принципе после многовекового господства монистических и дуалистических доктрин. Разумеется, нет его и сейчас, а т.н. "эклектически верующие", которые в настоящее время составляют значительный процент во всех культурах западного типа, ни в коем случае не представляют прямой аналогии субъектам эллинистической культуры.

- фаустовский порыв;
- давление визуального, доходящее до визуального террора;
- рождение Чистилища.

Дуализм, присущий в равной мере и Готике, и современности, пожалуй, в коментариях не нуждается. О нем можно говорить как об имеющем место в современной культуре хотя бы уже потому, что совершенно очевидно отсутствие как монизма, так и легитимации со стороны общественного сознания подлинного мультикультурализма. Более корректно эту мысль можно выразить так: там, где общественное сознание проникнуто либеральной идеологией или ее отдельными концептами, оно скорее мирится с ними из безразличия, нежели приветствует. Но чем проблема ближе к повседневному опыту той или иной этносоциальной страты (или отдельной персоны), тем меньшую широту взглядов она способна демонстрировать и тем деятельней будут поиски опоры для действий в какой-либо бинарной оппозиции, задающей незатейливую дуалистическую идеологию.

Фаустовский порыв, возможно, несколько ослаб по сравнению с временами первого расщепления атома или первого полета в космос. Однако фаустовский прасимвол и основанные на нем экстравертные модусы мышления продолжают влиять на культуру в значительно большей мере, чем та, которую готовы признать, например, сторонники деконструктивизма. Например, пресловутый персонализм Запада никуда не исчез и, судя по всему, исчезать не намерен. Этому, в частности, способствуют мифологемы "одинокого героя, победителя мафии", "клерка, который решил заработать миллион – и заработал", "супермодели" и многие другие. В сфере технологической мифологии фаустовским вкусам отвечают суперпроекты полетов на Марс, устройства международных орбитальных станций, глобальных систем противоракетной обороны и прочая, откровенно говоря, ерунда, которая *как бы* совершенно серьезно муссируется из года в год политиками, масс-медиа и научпопом. Правда, здесь европейское фаустианство отдает чем-то сталинским, полет на Марс сродни постройке пресловутого Дворца Советов: ради одной бессмысленной акции общество (наивно было бы полагать, что одни лишь его лидеры!) готово затратить усилия, которые могли бы улучшить повседневность миллионов¹¹. Но ведь и Кельнский собор в момент закладки не являлся чем-то фундаментально необходимым для Германии. Или являлся?

¹¹ От фаустовства никуда не деться в России и сегодня. Московские чудеса из бронзы и бетона в этом смысле столь же показательны, сколь и неустанное муссирование вопросов о баснословно дорогой реставрации сверхтяжелых боевых кораблей российского флота – излюбленной фетишей внеэкономического мышления. К этому следует прибавить крайне показательный ответ на вопрос "О каких утраченных достижениях СССР Вы сожалете?", полученный в результате массированного опроса пользователей Интернет. 40% опрошенных ответили "О полетах в космос", более чем двукратно превзойдя любой из скромных вариантов: "Бесплатная медицина", "Бесплатное образование" и проч.

Давление визуального применительно к Готике было ярко проиллюстрировано у антропологов-медиевистов: по большей части через рождение и доминирование новых сюжетов религиозной живописи: Муки Ада, Страшный Суд, Христос-Судия, Дьявол. В современных видеорядах в несколько пародийном по отношению к заявленному, однако семантически эквивалентном, ключе действует чередование "гуманитарных", военных и природных катастроф, которые всегда выносятся на первые полосы газет и в ведущие блоки телепередач и, в контрапункте, разъяснения "аналитиков", "ведущих специалистов", заседания "верховных трибуналов", "советов", глубокомысленное ничего-не-говoreние политиков. Забавно, что даже торговля новыми индульгенциями (которые тоже относятся к достижениям именно готической мысли) в современном мире подчинена средневековому ритму и принципу. В промежутках между трансляцией задвинутых за периферию фактического восприятия реципиента ужасов рекламы предлагает потребителю компенсацию: купить лотерейный билет, слетать на Канары, скушать шоколадку, избавиться от перхоти, пожевать жевательную резинку.

Рождение Чистилища как популярного теологического концепта (и его последующее нисхождение через проповедь и канон церковной живописи в массовое сознание) тоже пришлось на Готику. В то же время своего рода Чистилище атеизировавшееся до крайнего предела к середине XX в. западное общество (или, по крайней мере, западные интеллектуалы) находят в 60-70-х гг. параллельно в различных религиозных, духовных, мистических, духовно-телесных практиках либо чисто восточного, либо смешанного "восточно-западного" происхождения. Их проникновение в западную культуру сопровождается мощным всплеском интереса к любому "потустороннему" опыту как в "высоких", так и – что даже более показательно – в "низких" жанрах искусства. Соответственно, можно охарактеризовать этот действительно выдающийся феномен "высоким" языком (религиозный ренессанс, дрейф ценностных ориентаций по вектору "сенсуалистические" – "идеалистические"), можно – "низким" (преодоление страха смерти, эскапизм, погоня за новомодной обманкой). Однако это тот редкий случай, когда даже "низкая" оценка при ближайшем рассмотрении не кажется уничижительной.

Считать ли факт поиска и обретения Чистилища существенным онтологически или, так сказать, "социально конструктивным"? Для достижения нашей цели, а именно, для обоснования заявленной аналогии с Готикой, это значения не имеет. Важно, что эта тенденция видится позитивной как возможный путь превосхождения упомянутых выше дуалистических предпочтений Запада и других вестернизированных регионов.

5. Метафизика культуры: исчисление координат

Итак: эллинизм, готика и новизна культурной ситуации, выраженная в факторах 1-8. При этом, пожалуй, готические аналогии кажутся менее убедительными.

тельными, чем эллинистические. Но если их устранить из описания, целостность картины, кажется, претерпит значительный ущерб. В любом случае, для выражения центростремительных, глобализационных, унитаризирующих тенденций в современной мировой культуре нам потребовались бы какие-то аналогии. В то же время аналогия с эллинизмом достаточно убедительно отражает эклектический характер искусств, многие паттерны политического, социального и философского мышления, а также долгожданную реинкарнацию интереса европейского индивидуума к своей телесности и сексуальной идентификации.

Далее, если мы полагаем, что морфология культуры не является результатом "случайного броска костей", в рассмотрение попадает некоторая, выражаясь языком схоластики, сложная субстанция, о которой можно предположить, что она обладает некими переменными свойствами. Изменение одного или нескольких свойств ведет к изменению морфологии культуры. Субстанцию эту положим в классическом кантовском смысле ноуменом, то есть будем считать, что она не только находится по ту сторону наших восприятий, но и, в отличие от платоновских архетипов, не является умопостигаемой. Однако своего рода априорной формой, в которой этот ноумен задан нашему внутреннему восприятию, предложим догматическим образом мировой процесс.

Что для нас представляется важным? Во-первых, то, что в мировом процессе *дышит дух* (для "физика" культуры, например, мировой процесс – предмет неодушевленный, апостериорный, историографический, и во многих случаях – искусственный, методологически некорректный, т.е. не существующий). Во-вторых, представление о том, что в мировом процессе манифестирует себя воля Бога (как в ортодоксальном провиденциализме) или воля промежуточных сущностей (как это происходит у более "гностического" Д. Андреева) – в любом случае перед нами будет результат действия *воли*, а не сомнительного тянитолкая "случай-необходимость", что наполняет картину (и дополняет до Целого) вынесенным за ее пределы смыслом.

Пространственно-временные формы восприятия навязывают нам представления о мировом процессе как о некоторой кривой: восходящей, нисходящей, замкнутой эллиптической, совершающей колебательные движения или спиралевидной. Не исключено также, что мы попадаем под очарование повседневных восприятий и в действительности куда более близкой к истине была бы более экзотическая фигура: лист Мёбиуса или какая-либо нереализуемая в евклидовом пространстве структура наподобие бесконечной лестницы с эстампов Эшера.

Так или иначе, мы имеем основания полагать, что мировой процесс в обозримом прошлом был *непрерывным*, то есть не имел отчетливо наблюдаемых точек разрыва. Это наводит на мысль, что и в настоящее время, и в обозримом будущем разрывов не предвидится.

Далее, если наши знания об истории культуры (культур) находятся с истиной хотя бы в отношениях далекого родства, мы можем констатировать, что

духовные накопления (depositum) в конечном итоге всегда превосходят неизбежные потери. И если уж рассматривать культуру через призму духовной жизни индивида, то мы наблюдаем почти монотонно возрастающий, кумулятивный духовный прогресс. После двух мировых войн это звучит дико, однако факт остается фактом: количество потенциальных степеней духовной свободы (в том числе, свободы творчества) не убывает, а увеличивается. Насколько каждому субъекту культуры достает сил и воления к тому, чтобы воспользоваться этой свободой – вопрос другого порядка.

Аргументы в пользу этого утверждения содержатся и среди факторов новизны современной культуры: скорость и плотность передачи информации таковы, что существенно проще, быстрее и дешевле передать от отправителя получателю через весь земной шар в электронном виде полное собрание сочинений суфиев ордена Ниматуллахи, чем кусок колбасы. По крайней мере, налицо новые степени свободы: получить дистанционно новую книгу (картину, фильм), или получить заряд тотальной рекламы и новостей или вовсе отказать от подобных возможностей.

Можно также выдвинуть гипотезу, что процесс оттока креативных интеллектуалов (т.е. потенциальных живописцев, ваятелей, писателей отсутствующего "большого стиля") в сферу массовой культуры, масс-медиа, рекламы, дизайна одежды и интерьеров, со временем позволит выправить дисбаланс между "массой" и "элитой" или, как сказали бы в XIX в., "поспособствует оздоровлению общественных нравов".

Не исключено, впрочем, что это утопия. Но, поскольку мы находимся в рамках заявленной выше догматической культурологии, примем модель мирового процесса в виде восходящей синусоиды, т.е. суперпозиции обычной синусоиды и параболы¹². Иными словами, при общем духовном прогрессе на большом промежутке времени мировой процесс на меньших промежутках кривой то и дело регрессирует, не опускаясь, однако, ниже определенного пред-катастрофического предела.

Возникает вопрос: каково место текущего момента на этой восходящей синусоиде? Принципиально различных вариантов два:

- мы в верхней точке очередного периода либо приближаемся к ней;
- мы в нижней точке очередного периода либо удаляемся от нее.

Первый вариант кажется сомнительным. Однако если он справедлив и сейчас мы переживаем наилучшую из возможных в ближайшем будущем культурных ситуаций, то в терминах "готического эллинизма" это значит, что вскоре нам предстоит столкнуться скорее всего с радикальной победой одного из этих начал над другим. Торжество Готики, например, в этом случае может быть выражено как реинкарнация дуализма "душа"- "тело" в форме какого-то нового неокартезианского идеала рациональности и целесообразности.

¹² Это, как уже отмечалось, произвольный выбор. Могут быть рассмотрены любые другие варианты.

В этом случае, видимо, произойдет очередная научно-техническая революция и в целом повторится сценарий конца XIX – первой половины XX вв. То есть возникнет впечатление, что цивилизация становится все более бездуховным организмом.

Если же мы находимся в нижней точке очередного периода, либо от нее удаляемся, то это условное движение можно выразить в терминах либо плодотворного синтеза эллинистического и готического признаков, либо в терминах исчезновения обеих этих псевдоформ (множественной и дуальной) и возникновения новой унитарной формы, которая, не исключено, возникнет под влиянием какой-либо своеобразной "секулярной религии", зарождающейся в настоящее время.

САМОРЕГУЛИРУЮЩАЯСЯ ВАВИЛОНСКАЯ БАШНЯ

Глава 1. Горе от ума

Несколько лет тому назад я упрекнул Бориса Хазанова, что он не замечает внутреннего кризиса западной цивилизации. Мой постоянный корреспондент ответил: цивилизация и есть кризис. Мне это показалось отговоркою. Но потом я понял, что мы оба правы, и его ответ – не пустой; но он не зачеркивает моей правоты. На самом деле, только очень давно, в доисторических, бесписьменных обществах не было кризисов. Трудности и катастрофы приходят извне, люди эти трудности сами не создавали, и потому не было необходимости ломать устои жизни, перестраиваться. Перемены все же происходили, по крайней мере, у некоторых племен, – но так медленно, что их не замечали и принимали сегодняшнее за вечное и неизменное. Очень не скоро этот золотой век кончился и начались кризисы. Однако острые, заметные кризисы только случались; они не были чем-то постоянным. Кризис заканчивался либо крахом, распадом общества, либо новым устойчивым порядком. Так история Египта делилась на Древнее, Среднее и Новое царство. Так римская республика уступила место империи. И после глубокого кризиса сложилось относительно устойчивое общество Средних веков. Разрыва между отцами и детьми опять не было, святыни не колебались.

Потом кризисы стали чаще, промежутки между ними – короче. А сейчас ломка идет непрерывно. Постоянно рушится связь поколений, теряется тождество с самим собой, связь со священным и вечным. Люди, защитившие себя от стихийных бедствий, оказались во власти техногенных стихий, под угрозой экономического, экологического, информационного, духовного кризиса. Сейчас на каждом перекрестке нужен регулировщик. Не только в прямом смысле. Общество постоянно надо спасать, и усилия выйти из кризиса создают новые кризисы.

Старым цивилизациям не хватало ума. Ум блистал в философии, но практика оставалась во власти преданий и предрассудков. Консерваторы с этим очень долго мирились, но темп перемен ускорялся, и традиция перестала отвечать на неотложные вопросы. Отвечать стал свободный разум. На первых порах это захватывало и вдохновляло. Гегель писал о величественном восходе солнца. А потом победа разума оказалась пирровой. Я говорю не об отдельных решениях, а о более глубоких следствиях рационализма. Достоевский создал притчу об этом в романе "Преступление и наказание".

"Неужели ты думаешь, что я, как дурак, пошел, очертя голову? – спрашивал Раскольников Соню. – Я пошел как умник, и это меня сгубило". Дело не в отдельной ложной идее, не в ошибке Раскольникова, а в ограниченности

любой идейности. "Еще хорошо, что вы старушонку только убили, – говорил Порфирий Петрович. – А выдумай вы другую теорию, так, пожалуй, еще и в сто миллионов раз безобразнее дело бы сделали".

Порфирий Петрович оказался прав. Опыт последних веков показал, как опасно доверять логике, не поверяя ее сердцем и духовным опытом. Ум, ставший практической силой, опасен. Опасен научный ум со своими открытиями и изобретениями. Опасен политический ум со своими реформами. Нужны системы защиты от разрушительных сил ума, как на АЭС – от атомного взрыва. Ни один злодей, разбойник, садист не совершили столько зла, сколько энтузиасты благородных идей, прогрессивных идей, целенаправленного добра (я соединил в одной фразе мысли, высказанные несколькими моими современниками: Василием Гроссманом, Юрием Айхенвальдом, Наумом Коржавиным, Александром Галичем). Миллионы людей убивала идея *окончательного решения*, окончательного выхода из всех кризисов, идея прыжка из царства необходимости в царство свободы (или в другую утопию). Проекты разные, но итогом всех окончательных решений и ликвидаций вредных классов было одно и то же: шигалевщина. "Цицерону вырезывается язык, Шекспиру вырываются глаза". Люди превращаются в образцовых северокарейских коммунистов, изучающих чучхе.

Я смотрел передачу "Глас народа", когда обсуждался вопрос о памятнике Дзержинскому, и ото всей души согласился с г-м Харитоновым: Феликс Эдмундович Дзержинский действительно был символом добра. Того самого "добра с кулаками", которое легло в основу советской идеологии. Того самого, во имя которого был развязан ленинский красный террор и сталинский Большой Террор.

На том же "Гласе народа" поразил меня г-н Афанасьев, упрекнувший силовиков за недостаток идейности. Слава богу, что нет у них великой идеи. У Ленина она была, у Троцкого была, и у Гитлера была: тысячелетнее царство избранной расы. Без великой идеи всевластие силовых структур беспомощно. Оно может создать полицейское государство – и только. И не будем демонизировать В.В.Путина. Биография позволяет подозревать его в способности на некоторые тайные дела – но не на *всемирно-историческую* провокацию. Организовать убийство Кирова, а потом, под предлогом уничтожения убийц, пустить в ход Большой Террор, – на это нужна была воля, выкованная в жестокой борьбе, нужна была партия, связанная, по выражению Маяковского, "железной клятвой"; нужна была, по крайней мере, *инерция* великой идеи, за которую "на крест, и пулю чешите". Партия "Единство", слепленная из всякой всячины и задним числом ищущая общую идею, меня не пугает.

Идеи тоталитарных движений уходят в глубь великих эпох – Просвещения (у коммунистов) и Романтизма (у гитлеровцев). Большой Брат обещает покончить с невыносимым страданием. "Революция – самый безболезненный путь с точки зрения трудящихся масс", – писал Ленин. Опыт, казалось бы, говорит, что машина террора убивает своих создателей и оставляет за собой

руины. Но уроки истории, по словам Гегеля, никому не идут на пользу. Каждое время считает себя неповторимым. Каждое новое движение уверено, что оно учло ошибки своих предшественников. Ленин учел ошибки французских революционеров, мусульманские интегрисы – ошибки диктаторов, действовавших без благословения Бога. И даже Баркашов критикует Гитлера, недооценившего славян. Новая версия тоталитаризма всегда уверена в своей творческой силе.

Однако дело не только в крайних формах административного восторга. Термин "административный восторг" был создан Щедриным на опыте *царской* администрации. А Роберт Белла опирался на опыт американской администрации, сформулировав задачу мыслящего современника: "удерживать деятелей от охватывающего их транса".

Современная цивилизация не может обойтись без вмешательства лекарей и без лекарств, дающих противопоказания, которые в свою очередь надо лечить. Без растущего и растущего государственного попечения общество погружается в хаос, и народ может просто вымереть. Но уму реформаторов даются только частные решения, лечение отдельных органов, а не оздоровление организма. Мы вынуждены жить, глотая пилюли, которые только смягчают болезнь. На Западе – хорошо подобранные препараты, дающие ощущение здоровья. У нас в стране – что подешевле. И мы поострее чувствуем кризис. Но кризис – общий.

Цивилизация в целом, т.е. совокупность Запада и вестернизированных стран, становится сложнее и сложнее, и темп перемен – все стремительней. Один из моих знакомых прикинул, что масштабность изменений за 180 лет после Р.Х. примерно равны переменам за следующие 180 лет (т.е. до 1980 г.), а эти 180 лет – следующим 18-ти. Выходило, что в 2000 году – конец света. Я никогда не принимал подобные расчеты буквально, но запомнил как образ нарастающего кризиса. Чем сложнее система, тем вероятнее сбой, срывы, катастрофы. Экономическая катастрофа, как в 1929-1933 гг., экологическая (о которой говорят сегодня) и неизвестно еще какие.

Алистер Хулберт, эссеист, долгие годы работавший в одной из комиссий ЕЭС, писал, что государственные мужи Запада только делают вид, что они понимают, куда нас несет. И дело не только в ограниченности того или иного президента, премьера. Среди них попадаются люди довольно умные и даже способные к созерцанию. Мне рассказывали, что Конрад Аденауэр, приехав в Москву выручать немецких военнопленных, полтора часа просидел в Третьяковской галерее около своей любимой иконы. Конечно, это редкий случай, но можно вспомнить и другие. Беда в том, что даже выдающиеся умы беспомощно стоят на берегу потока перемен. Они не в состоянии охватить то, что уже сегодня бесконечно сложно и что становится еще сложнее. Развитие цивилизации есть развитие человеческой *неспособности* разбираться в жизни общества. Древние мудрецы разбирались в целостности человеческой жизни лучше, чем современные ученые. Взгляд с птичьего полета на гигантский по-

ток времени, оторвавшегося от вечности, дается единицам, и даже эти единицы воспринимают целое как бы в тумане, не различая подробностей. А когда покров тумана рассеивается и что-то выступает ясно и отчетливо, никто не верит Кассандре.

В 1972 году, прочитав книгу Роберта Белла "По ту сторону верований", опубликованную двумя годами раньше, я был поражен сходством его мыслей с моими и мыслями нескольких моих соотечественников. Примерно в то же время я написал свой "Эвклидовский разум"; десятью годами раньше Василий Гроссман создавал опыт о преступлениях добра, вошедший в "Жизнь и судьбу" как записка Иконникова; десятью годами позже Юрий Айхенвальд готовил к публикации "Дон Кихота на русской почве" и набрасывал концепцию "кихотизма" (сердечного, спонтанного добра), противостоящего "целенаправленному добру", действиям на благо общества. На разных концах земного шара, в разных, непохожих странах мы думали об одном и том же: как защититься от инерции мысли, потерявшей чувство своих священных границ?

Роберт Белла прекрасно знал, что существуют механизмы западной демократии, призванные отсекают наиболее нелепые решения, но знал и то, что эти механизмы не предотвратили ни войны во Вьетнаме, ни социальных и педагогических реформ, закончившихся провалом. У нас, в России, при неразвитости всякого рода гарантий, провалы были гораздо более страшными, но может быть, поэтому острее противостояние *любим* идеям и системам.

Иконников откровенно прославляет "дурью" доброту. Это заставляет вспомнить мнение Н. Ф. Федорова, что русский государственный строй – самодержавие, ограниченное институтом юродства. Эта неписаная конституция кое-что дает в периоды застоя, но не может спасти от катастрофы. Юродивый способен сказать: "Не могу молиться за Царя-Ирода...", "Не могу молчать!" Юродивый чувствует грех, чувствует "не тое". Но что делать дальше?

Юродство – низшая степень святости. Юродивый отмечает несвятость несвятого, отталкивается от него и открывает ворота сердца. Но *мыслить* сердечно он не умеет, в мыслях он запутывается. Мыслить свято и в то же время ясно, мыслить целостно и отчетливо видеть по крайней мере некоторые важнейшие частности – очень редкий дар.

Такой дар есть у Антония Сурожского. Правда, он смотрит на современный кризис из своего угла и видит его прежде всего как кризис религиозного мирозерцания, кризис христианства, кризис православия. Многих вопросов вл. Антоний просто не касается. Но кризис священного – это ядро современного кризиса. По моему глубокому убеждению, именно здесь прячется выход из кризиса. Именно здесь может быть сделан первый шаг, и каждый должен сделать свой маленький шагочок. Поэтому выступление вл. Антония на конференции в Сурожской епархии 8 июня 2000 года – историческое событие. Я прошу прощения у тех, кто читали "Русскую мысль" № 4327, 20-26 июля 2000 г., и процитирую несколько важнейших мест.

"У меня очень ясное, яркое чувство – нет, скорее темное чувство, – что, вступая в третье тысячелетие, мы вступаем в какую-то темную, сложную, в некотором смысле нежеланную пору. Что касается до церковности, вера должна остаться цельной, но мы не должны бояться думать свободно и высказываться свободно. Все это в свое время придет в порядок; но если мы будем просто без конца повторять то, что было сказано раньше, давно, то все больше и больше людей будут отходить от веры (я сейчас не столько о России думаю, сколько вообще о всем мире); и не потому, что то, что раньше говорилось, неверно, а потому – не тот язык и не тот подход. Люди другие, времена другие, думается по-иному. И мне кажется, что надо вкорениться в Бога и не бояться думать и чувствовать свободно. "Свободно" не означает свободомыслия или презрения к прошлому, к традиционному, но – Бог рабов не хочет. *"Я вас не называю большими рабами, Я вас называю друзьями..."* И мне кажется это страшно важным: что мы могли бы думать и с Ним делиться. Есть очень многое, чем мы могли бы делаться с Ним в новом мире, в котором мы живем. Это очень хорошо и важно – думать свободно, не стараясь приспособливаться; нужно, чтобы люди мыслящие и с широкой восприимчивостью думали и писали. Часто Церковь, я говорю о духовенстве и тех людях, которые себя считают сознательными мирянами, – испуганы, боясь сделать что-то "не то"... (Я говорю в целом, не об отдельных людях); и не упускаем ли мы момент, данную нам возможность стать из церковной организации – Церковью.

...Если по форме многим это кажется неприемлемым, то по существу, думаю, это не неприемлемо. Думаю, по существу я не отхожу от духа Церкви, от духа святоотеческого и т.д., но говорю на другом языке другим людям. Я думаю, что то же самое говорили о многих отцах. Уж не беря Кирилла Александрийского, но о целом ряде других: "новшества, фантазерства"... Этих слов тогда не было, но подход был такой. Я думаю, что сейчас у Церкви – долгий кризис...

...После всех этих лет, когда можно было Церкви продолжать существовать только крайней верностью всей форме, конечно, очень страшно начать думать и начать ставить вопросы. Удивительно, что в древности отцы Церкви только тем и занимались, что вопросы ставили. Если они ответы давали, то потому, что сами же и вопросы ставили. Ответы не падали с неба на несуществующие вопросы. Причем эти вопросы, которые были обращены к людям, окруженным язычеством, то есть совершенно инородным опытом и инородным мировоззрением. И вот нам надо это принять в учет. В христианской стране сейчас никто не живет. Есть герои духа и люди, верные Евангелию и т.д. Но говорить о странах, что они христианские, больше не приходится. Также неверно говорить, скажем, о русском православии.

Скажем, здесь [в Лондоне] меня сейчас очень упрекает целая группа людей (не очень многочисленная): вы, де, изменили русскому православию, по-

тому что строите не Русскую Церковь... А я с самого начала говорил: мы строим Церковь, как можно больше похожую на первоначальную древнюю Церковь, когда людей, абсолютно ничего общего между собой не имущих, одно только соединяло: Христос, их вера. Стояли рядом раб и господин, люди всех возможных языков. К этому я стремился здесь: чтобы люди какие угодно могли прийти и сказать – да, у нас общее одно: Бог... И мне кажется, что в этом разрешение проблемы. Потому что если мы начинаем говорить о русском, греческом или ином православии, мы теряем людей. Дело не в том, что "мы" как приходы теряем людей. Но еще сорок с лишним лет назад я говорил с епископом Иаковом Апамейским, очень хорошим человеком, священником. Он мне говорил: знаете, мы теряем полтора-два человека молодежи в год, потому что они отбились от греческого языка... Я спрашиваю: почему их не посылать к нам? – Нет, мы предпочитаем, чтобы они пропали, чем их передать в "чужую" Церковь... Вот против чего я боролся и буду бороться. Потому что нам нужны верующие – люди, которые встретили Бога. Я не говорю в грандиозном смысле; не каждый может быть апостолом Павлом, – но которые хоть в малой мере могут сказать: я Его знаю! И он, и она, они тоже нечто подобное знают, и мы можем вместе стоять, даже если у нас обычаи иные. А обычаи тоже вещь такая, которая перерабатывается не сразу.

Я хотел бы иметь возможность еще один год вести русские беседы, вернуться к каким-то основным вещам, но в этих основных вещах, может быть, будут моменты, которые не будут восприняты с симпатией... Отец Георгий Флоровский мне как-то сказал: знаете, нет ни одного отца, у которого нельзя найти ереси, за исключением Григория Богослова, который был такой осторожный, что ничего лишнего не сказал... Так что у всех найдут что-нибудь. Но тогда возьми то, что сказано и что тебе кажется неверным, продумай и скажи свое; причем не обязательно раскритикуй, а скажи: вот, на основании того, что я слышал, какие мысли мне приходят, и посмотрим, как они дополняют или исправляют другое... Я думаю, что очень важно, чтобы сейчас мы мыслили и делились мыслями – даже с риском, что мы завремся, – кто-нибудь нас поправит, вот и всё.

Помню, как я был смущен, когда Николай Зернов пятьдесят лет назад мне сказал: "Вся трагедия Церкви началась со Вселенских соборов, когда стали оформлять вещи, которые надо было оставлять гибкими". Я думаю, что он был прав, – теперь думаю, тогда я был в ужасе. Это не значит, что Вселенские соборы были не правы, но они говорили то, до чего они дожились. И с тех пор богословы тоже до чего-то дожились... Скажем, отца Сергия Булгакова считали еретиком, а теперь многие совсем по-иному на него смотрят. И то неправильно, и се неправильно. Есть у него вещи, которые неприемлемы. А есть и наоборот...

"Я хочу говорить только о том,
что созрело у меня на душе..."

Записала Елена Майданович

Глава 2. Глас вопиющего в пустыне

Особенность современного кризиса в том, что в центре перемен, на Западе, достигнута относительная стабильность. Психологическая напряженность, вместе с грязными производствами, вывозится на периферию. И возникает впечатление, что если африканцы научатся жить на американский лад, то всем будет хорошо. Между тем, если уровень потребления США станет глобальным, мы сразу пожрем биосферу и слохнем. Избежать этого можно разве только повернув (как писал Чеслав Милош) от стремления "вперед" к стремлению "ввысь", к движению по лестнице духовного роста, при стабилизации роста и постоянном усилии очеловечивать народившихся детей, не давая им сложиться в массу недоразвитков. Это немного напоминает переход от развития ребенка, накапливающего силу мышц и запасы знания, к духовной жизни взрослого. Но человечество не обладает единой волей, нужна солидарность. А без общего неба не выходит земной солидарности. Убедить 6.000.000.000 людей по доброй воле умерить свои аппетиты и искать радость в созерцании – задача, которая кажется невыполнимой. Разве Бог поможет.

Одним нужно развитие экономики, чтобы не умереть с голоду; другим – чтобы ежегодно покупать новую автомашину. Одни хлопочут о планировании рождаемости, другие видят в этом кощунство. Одни говорят о глобализации, другие отчаянно противятся ей и готовы весь свет погубить, только бы пить свой собственный чай. Хаос национальных и религиозных идей не обещает ничего доброго, многие в России ждут катастрофы и читают Откровение Иоанна Богослова как прогноз погоды на ближайший месяц. События легко подводятся под туманные образы Апокалипсиса. Например, Чернобыль – звезда Полюнь, павшая на источники вод. Фраза "Времени больше не будет" воспринимается как простое и понятное обещание. Хотя пророческие угрозы – только предупреждения (если не покаетесь), а обещания направлены внутрь, в царствие, которое внутри нас, и просто не могут быть реализованы вовне.

2000 лет тому назад люди не понимали, что время, пространство и материя нераздельны. Нельзя выгащить из связки время, оставив остальное нетронутым. Если не будет времени – не станет и пространства, не станет материи. И мы войдем в совершенно иное. Мистики называют это "вечным теперь". Они пережили то, о чем говорили, но только лично, внутренне, не как событие перед глазами. Пространство, застывшее в остановленном времени, – это икона, "неподвижный образ незыблемой вечности" (так или примерно так

выразился о византийской иконе Р. О. Блайс). Но символ нельзя толковать как факт. Опыт мистика Иоанна обещает другим мистикам пережить то, что он пережил, и он не лгал, многие мистики после него пережили "вечное теперь". Но это не путь, по которому могут пойти народы. Как образ народного спасения, это миф. И образ гневного Бога, пославшего ангела свернуть небо, как свиток, – тоже миф.

Реально другое: возможность гибели человечества на земле. Не по воле Бога, а по собственной дурной воле, по несогласованности миллиардов волей. И как ни странно то, что я скажу, сам Бог не в силах предотвратить катастрофу. Ибо существует свобода воли. Бог входит только в душу, открывшую Ему двери. Бог сможет преодолеть раздор только вместе с нами. Бог может спасти человечество только вместе с нами, а не без нас. Никакие ангелы без нас ему не помогут. И гибель цивилизации вполне вероятна. Но я не вижу здесь неизбежности.

Неизбежность – довольно редкая вещь в истории. Становление жизни, становление человека, развитие цивилизации идет через ряд мало вероятных поворотов. Как будто Бог имеет свой план и присоединяется к маловероятному, дает ему силу и с Богом оно побеждает. В роковом стечении обстоятельств всегда почти есть щелочка для свободы воли, вдохновленной Богом. Даже Ставрогин имел шанс спастись, если покается; и наша цивилизация не хуже этого героя Достоевского. В другой книге, у Зинаиды Миркиной, один из персонажей говорит Христу, что у меня на роду, мол, написано... А Христос отвечает: написано на плоти, дух свободен. Что-то в этом роде неоднократно показывает и история, и искусство. В преступлении Раскольникова чувствуется и инерция помысла, и прорывы сквозь инерцию, мгновения свободы. Искушение и благодать накатывают волнами, и у каждой волны есть свой гребень и свой спад. Когда светлая волна спадает, может победить волна тьмы, хотя сама по себе она не сильнее. Впрочем, слова "свет" и "тьма" условны, и дальше я воспользуюсь другими символами: море и пруд.

Душу можно вообразить себе заливом, куда забегают большие океанские волны; но иногда ум создает перемычку; обособляется, и тогда душа превращается в пруд. Застойную воду шевелит любой комок грязи, шлепнувшийся в нее. В прудовом и болотном царстве правит всякая дрянь. Она прячется в уголках памяти и дремлет, пока какой-то случай, какая-то ассоциация позволит зацепиться и как бы с черного хода, прячась за любую спину, проникнуть во внутренние покои и рассестся на авансцене сознания. Раскольников услышал, что в 7 вечера старуха будет одна. И заработал механизм идеи, инерция искушения, помысел теоретика: поставить эксперимент.

Если душа – залив, единый с морем, океаном, то движение, вызванное камешком идеи, ничтожно и будет смыто большой морской волной. Но душа, оторвавшаяся от бесконечности, ставшая крошечным прудовым мирком, удерживается от искушения только инерцией нравственных привычек. Без жестко воспитанных привычек человек легко покоряется разным фантазиям,

идеям, носящимся в воздухе, и, наконец, – духу превратности. В нас есть какой-то дух разрушения и саморазрушения, и если душа не заполнена чем-то лучшим, он может стать хозяином.

Достоевский изображает не дисциплинированных немцев, а фантазирующих русских, доступных всем неожиданным идеям. Подхваченный лучом закатного огня, Раскольников чувствует все ничтожество своей идеи и с отвращением отбрасывает ее. Но потом большая волна спадает. У всякой волны есть подъемы и спады. В полосе спада залив превращается в пруд, и Раскольников, или Аркадий Долгорукий, или Иван Карамазов способны поддаться самым подлым искушениям. Стойкость души требует способности держаться добра не только под лучом закатного огня, но и во тьме. В богооставленности сохранять *память* большой океанической волны, смывающей прудовую грязь, сохранять ценностей незыблемую скалу, на которой идей-искусительницы сразу находят свое место. Раскольников понял это только тогда, когда идея захлебнулась в луже крови. Но опыт Раскольникова очень трудно передать миллионам людей; и сегодня они снова благословляют сталинский топор. Инерция тьмы в их душах так велика, что кажется непреодолимой. А тут еще приходит мысль о космических силах распада, безгранично более сильных, чем человек, – и добрые люди опускают руки, не верят в свои силы.

Однако мир существует, вопреки законам термодинамики, вопреки разбегающимся галактикам. Бог вновь и вновь связывает рассыпающийся мир. Мир не был сотворен единожды. Мир вечно творится.

Мне нравится метафора Гераклита: мир – вечно живой огонь. Но этот огонь не горит сам по себе, без высшей воли. Греки хорошо представляли себе то, что можно увидеть или представить себе увиденным. А по ту сторону пространства и времени, по ту сторону царства Хроноса они не заглядывали. И не угадывали вечного возрождения вечно рушащегося мира плоти, вечного творения из ничего.

К этому незримому прислушивались евреи и расслышали "да будет!" – но поняли это как единичный акт или, вернее, шесть единичных актов, после которых Бог присел отдохнуть, словно плотник или каменотес. В чем-то правы греки: вечность не имеет начала и конца. В чем-то правы евреи: мир времени, пространства и материи вечно творится заново. С вечной паузой созерцания, с вечной субботой, с вечным возвратом к молчанию, из которого родится слово.

Образы, созданные древними евреями, иногда нелепы физически: Иисус Навин не мог остановить солнце; иногда они нелепы этически и до сих пор вызывают возмущение (например, книга Иова у Юнга; как оправдать Бога, отдавшего праведника в руки сатане?). Но за метафорами открываются глубины, в которые греки не заглянули. И каждое время вынуждено искать новые толкования библейских и евангельских легенд. Этот процесс виден и в самой Библии. Исаия иначе понимает Бога, чем Моисей, и невозможно представить

себе книгу Иова во времена Давида и Соломона. Бог не менялся, но переживания Божьего света в груди у разных духовидцев разное и рождающее разные слова. Если мерить по вершинам, то духовидение становится глубже, тоньше. Но, кажется, только до известного времени. Никто не превзошел Будду и Христа.

Быть может, мешают ум, от века до века более сложный; целостность Бога доступнее простоте. Позднейшие откровения приобретают характер толкования первичных образов, первичных заповедей. Но поток откровения не иссяк, не только в конце I века, но и в конце XX века. В мире ислама откровение приходило к суфиям, в западном христианстве – к Экхарту, Рейсбруку, Иоанну от Креста, Ангелусу Силезиусу, Рильке. Я нахожу молнии откровения у Силуана Афонского, у Антония Блума. Участие Святого Духа в природе и культуре никогда не кончалось, хотя бы в форме вестничества (как это назвал Андреев), – сквозь вдохновение поэтов, художников, музыкантов. И в человеческой истории непрерывно происходят чудеса. Говоря об этом с Зинаидой Миркиной, мы вспомнили давнее ее стихотворение.

*Мир только чудом не исчез.
Удерживает мирозданье
Невидимый противовес,
Немое противостоянье
Души с ее крылатым "нет"
Растущей тяжести в ответ.
Души, поставившей предел
Могуществу и власти тел,
Предел всем волнам и ветрам,
Души, противящейся нам.*

Тема эта все время была с нами в Коктебеле, и там было написано еще несколько стихотворений – о том же. Вот первое из них:

*Творецдохнул, и мирвозник.
ВздохБога – этовысь.
Жизньвечнаяестькаждыймиг
Творящаясяжизнь.
Нетактутворчестваконца.
Огньвнедрахнепотух.
Вомне – дыханиеТворца,
ЖивотворящийДух.
Икакбынитеклигода,
Неутечетпростор.
Творитсяжизньво всем, всегда.
Всемунаперекор.*

Поток творчества выправляет не только мир – он выправляет душу. Надо только целиком отдаться созерцанию божественной цельности, как Иов в конце книги, когда Бог открылся перед ним:

*Я не знаю, кто в мире смог
Оправдать этот смерч бесцельный.
Я не знаю, что значит Бог -
Тот, другой, от меня отдельный.
Есть ли мера у бытия,
Что до жизни и что за гробом?
Но в моем бесконечном "я"
Ни отчаяния нет, ни злобы.
Если чаша души тиха,
Если в ней – средоточье света,
Если нету во мне греха, -
Для отчаянья места нету.
Если сердце вопрос прожжет
О причинах смертей бесцельных,
Если стал бесконечный Бог
Тем, Другим – от меня отдельным;
Если душу на части рвут,
Если больше души тревога,
Значит, надо вернуться внутрь,
Значит, я отошла от Бога.
Дай мне жар Твоего огня!
Я Тебе до конца открыта.
Святой Отче, прости меня
Вот за то лишь, что мы не слиты
До конца.*

Я иногда думаю, что только человеческая свобода есть почва, в которой Бог может раскрыться в своей второй ипостаси и повести за собой. И только совокупность святых создает полноту Божьего бытия и гармонию вселенной. Может быть, именно это угадывал Шефлер (Ангелус Силезиус) в своем дерзком двустиишии: Я без Тебя ничто, но что Ты без меня? Пока люди не впускают в себя Бога, Бог, чуждый человеку, не определяет человеческого бытия, не царит в истории, в культуре.

*Как давно мир Божий болен?
О, когда впервые
Сила вырвалась на волю,
Власть взяла стихия?*

*Кто на сей вопрос ответит?
Кто нам точно скажет
Сколько дней, часов, столетий
Князь бездушный княжит?*

*Но не он хозяин всходов -
Тот, кто сеял семя.
Все бесчисленные годы -
Это только время.*

*То, что канет, то, что кружит, -
Рушит, а не лечит.
И оно всегда снаружи,
А внутри нас – вечность.*

*Не единой силой живы -
Тайною великой.
Есть в глубинах молчаливый
Внутренний владыка*

*Только Он – наш царь по праву.
Мир – владенье Духа.
Бог есть космос, а не хаос.
Строй, а не разруха.*

*Длится каждое мгновенье
Клич в Господнем стане -
Бьется сила разрушенья
С силой созиданья.*

*Кто Творцу на самом деле
Вышел на подмогу?
Мы пожертвовать сумели
Не собой, а Богом.*

*И останется навеки
В небеса впечатан
Бог, распятый в человеке,
Бог, людьми распятый.*

*Но вершится неизменно
Тайная молитва -
Нас зовет Творец вселенной
На немую битву.*

*Адский грохот бьет и глушит
Голос Божьей шири:
Строй и космос в ваших душах -*

Чтобы Бог помог людям, нужно согласие людей помогать Богу. Пусть согласные составляют ничтожное меньшинство. Но все в истории начиналось с нескольких людей и даже с одного человека, решившего, что он и Бог – это уже большинство.

Нужно меньшинство, которое учится молитве и учится созерцанию, смыванию мусора, нанесенного в души суетой жизни и болтовней ума, смыванию мусора волнами света, волнами моря, волнами холмов и гор, древесных крон под ветром, волнами стихов, музыки, волнами форм и красок, созданных искусством. Мусор, занесенный в душу, совсем не безобиден, я уже говорил, за него цепляется дух превратности, он прячется в углах сознания и пользуется всякой минутой духовной вялости, прудовой замкнутости, чтобы вылезть и попытаться овладеть нами. Всякое погружение в мир бездушных частных дел, даже для очень важных дел, опасно, чревато грехом, дает всплыть грубым и тонким соблазнам и без противовеса в молитве и созерцании, от которых мы отвыкли, искажает дух. Между тем, современную цивилизацию невозможно представить себе без *нарастающего* погружения в бесчисленные сложности бесчисленных наук и технических устройств. И восстановление духовной целостности человека становится все более трудной задачей. Чтобы решить ее, нужно великое согласие. И в следующий раз мы поговорим о том, что делается во всем мире ради этого согласия.

Глава 3. Солидарность ради спасения

То, о чем я хочу сказать, Михаил Михайлов назвал планетарным сознанием. И я начну со странички из интервью, которое он дал Ирине Дорониной ("Дружба народов", 2000, №2):

И.Д.: Создается впечатление, что человечество стремительно катится к всемирной катастрофе. Видите ли вы хоть какую-то обнадеживающую перспективу?

И.М.: Я вижу ее только в религиозном возрождении. Понимаю, что для современного человека, уверенного, что он – лишь былинка, полностью находящаяся во власти физических, биологических, психических и социальных законов, такое заявление звучит диковато, но язык нового религиозного сознания, которое я называю "планетарным", почти не имеет отношения к языку церковному. Когда меня спрашивают, верую ли я в Бога, я отвечаю: объясните мне сначала, что вы подразумеваете под словами "Бог" и "веровать". Исходя из этимологии слова "религия" (по-латыни "связь"), я имею в виду связь внутреннего мира личности и мира внешнего, Космоса. Она не имеет ничего общего с тем механическим влиянием внутреннего мира человека на события его жизни, какое устанавливает психоанализ, не только по Фрейдю, но и по Юнгу. Напротив, новое сознание предполагает необъяснимую, но вполне реальную зависимость самой жизни, истории от внутреннего мира человека.

Если человек смотрит на мир не как на живое целое, таинственным образом связанное с душой каждого, а как всего лишь на внешний объект, то объектами постепенно становятся и люди с их страданиями, даже ближние, и в конце концов человек остается совершенно один в Космосе-объекте. И тогда страдание, вызванное одиночеством, открывает дорогу к религиозному возрождению, мир снова превращается в живое целое, за судьбу которого каждый человек несет полную ответственность. Душа выходит из одиночной камеры на свободу.

И.Д.: К слову, в заключительной части своей работы "Возвращение Великого Инквизитора" вы пишете: "Родина человека – это свобода, а не географическая, государственная или национальная принадлежность". Следовательно, под свободой вы понимаете не свободу в политическом, экономическом и даже физическом смысле?

М.М.: За историю человечества вопрос о том, что есть истинная свобода, обсуждался столько, сколько, пожалуй, не обсуждался ни один другой. Обычно под свободой подразумевают свободу слова, волеизъявления, совести и т.п. Тем не менее, взгляните: на Западе все эти свободы существуют довольно давно, но сколько же там внутренне несвободных людей, несвободных от собственных пристрастий – к наркотикам, к наживе, к власти... И в то же время даже в условиях тоталитарных режимов, даже в лагерях существовали люди, которые были внутренне свободны.

И.Д.: Да, мы много читали об этом и у Солженицына в "Архипелаге", и у Синявского в "Голосе из хора", вы, вероятно, познали это на собственном опыте. Но есть ведь и другой опыт, о котором писал Шаламов, – страдание может ожесточать.

М.М.: Да, необходимое условие состоит здесь в том, чтобы в страдании человек обратил взор на себя и осознал, что страдание дано ему в наказание – не назначенное по суду, а в наказание за собственное неумение, следуя внутреннему голосу, открыть для себя путь к истинной свободе личности.

И. Д.: Если я правильно поняла, вы говорите о новой, глобальной религии?

М. М.: Именно. Об абсолютном начале, которое должно быть явлено человечеству как религия личности и свободы. И в ее основе будет лежать способность человека следовать собственному внутреннему голосу, что требует невероятных духовных усилий. Когда Линкольна, каждый день уединявшегося на несколько часов для молитвы, спросили, молится ли он о том, чтобы Бог был на его стороне в Гражданской войне, он ответил: "Ни в коем случае! Я молюсь о том, чтобы мне достало сил оставаться на Его стороне". Вот эта духовная сила и открывает путь к истинной свободе личности, которая каким-то мистическим образом приводит порой и к внешней свободе, и к физическому спасению, и к осознанию связи между внутренним и внешним. Эта связь недоказуема, но существует. И когда достаточно много людей это поймут, появятся основания для религиозного возрождения".

Мы много раз сходились с Михаилом Николаевичем во взглядах, начиная с 60-х годов, и я рад, что и сейчас мы не разошлись. Однако кое в чем я иначе смотрю на вещи. Я не думаю, что возможна единая религия для индийской, китайской, мусульманской и христианской цивилизаций. Разве только каждая из них перестанет быть самой собой, как это случилось с древней Грецией и древним Римом. Такой поворот в ближайшие века немислим. Между тем, движение к катастрофе идет быстрее. И я просто не могу представить себе религию, которая отодвинет христианство или буддизм так, как христианство отодвинуло племенные культы. Я долго вживался в символику великих религий и в каждой из них почувствовал великую бездну, способную уравновесить дырявый мешок пространства, времени и материи. В этой предельной глубине, по-моему, и коренится "планетарное" духовное единство: в сознании, что глубина каждой великой религии ближе к глубине другой религии, чем к собственной поверхности. На этой глубине, постижимой только в молчании, за уровнем слов, возможно согласие созерцателей глубины. И диалог созерцателей может стать согласным хором. А к этому хору постепенно могут примкнуть и другие, подталкиваемые необходимостью.

Еще в XIX в. Рамакришна созерцал внутреннее единство Будды, Христа, Мохаммеда, Джинны и, по-моему, правильно установил уровни, на которых они стоят. Впрочем, иерархия – опасная тема, и лучше оставить ее личному духовному опыту. Сегодня важно другое: внутреннее единство разных образов высшей святости. В Индии это сознается со времен Вед: "Одну и ту же птицу мудрецы называли разными именами...". Западный ум, опирающийся на логику Аристотеля, с трудом усваивает чувство и понимание недвойственности. Однако II Ватиканский собор все же перешел к диалогу, то есть к сознанию, что католицизм обязан не только учить, но и учиться. И есть признаки, что элементы восточной философии начинают входить в католическое богословие так же, как некогда во вселенское христианство вошли элементы платонизма. Так, в справочном аппарате к книге "Доброе сердце", о которой я еще буду говорить, есть определение вечной жизни, основанное на принципе недвойственности: "По христианскому учению, вечная жизнь – не бесконечное и утомительное прохождение времени; напротив, это безвременное теперь, предшествовавшее сотворению всякой двойственности, даже двойственности начала и конца". За этими несколькими словами стоит сплав опыта мистиков Запада (вечное теперь) и философии Востока.

Опорой диалога религий может быть и тринитарное мышление, развитое византийцами. Если человек и Бог могут быть слиты "неслиянно и нераздельно", то почему нельзя помыслить себе "неслиянное и нераздельное единство" великих религий? Если все они помечены печатью Святого Духа? Дело только за тем, чтобы признать реальность этой печати. И она начинает сознаваться великими созерцателями нашего времени.

Трудности возникают, как только мы попытаемся перенести опыт встречи созерцателей вширь, в массы священнослужителей и верующих. Наступле-

ние техногенной реальности может давать парадоксальные результаты. Человек массы, ставший мерой всех вещей, делает своей мерой удовольствие. И тогда рушатся все высшие ценности: молитва иногда приятна, но секс приятнее, а наркотик дает еще более острое наслаждение. Как реакция укрепляется фундаментализм, религия запретов, основанных на букве писания. Каждый фундаменталист отстаивает свою букву, и арабский фундаментализм несовместим с иудейским (мы это видим в Израиле). От всего этого хаос только возрастает. С другой стороны, атеист Мелехов восстает против "мастурбационной цивилизации", исходя из чувства человеческого достоинства, и ищет путей к спасению человечества. Этого достаточно для плодотворного диалога. Можно объединить все противотечения, которые рождает духовный распад мира.

Одно из таких противотечений – чувство ритма истории, чувство назревшего поворота, назревшей переоценки ценностей. Развитие техногенного мира долгое время было условием духовного роста. Города, а не деревни, создали великие цивилизации. И техника, позволив сократить рабочий день, на первых порах освободила человека для всестороннего развития. Маркс отчасти был прав, рассчитывая на это. Но он не учел негативных следствий углубления в технические проблемы. Освободились руки, но закабален был ум, и чем дальше, тем больше. Сегодня дело дошло до того, что техногенный мир, разрастаясь, угрожает самому существованию биосферы. Можно создать роботов, которые будут управлять машинами без кислорода воздуха и без людей, но перспектива такого технического прогресса сравнима с диагнозом прогрессивного паралича.

Приходится вспомнить, что есть разные степени свободы – не только вширь, но и ввысь, не только "вперед, к новым землям!", "вперед, к новым завоеваниям техники!" – но и "ввысь, к новым ступеням духовного роста". Лестница вверх ограничена справа и слева. Поворот к медленному созерцанию требует пространственного самоограничения. Знаковая фигура этого поворота – Томас Мертон, назвавший траппистский монастырь "четырьмя стенами своей свободы". Без ограничения роста техногенного мира, без охраны условий для созерцания нельзя перейти к цивилизации духовного роста – к тому, что отличает совершеннолетнего от подростка. Это общая задача всех стран. Это важнейшее условие сохранения жизни на Земле.

Наступил час переоценки ценностей. В западной цивилизации господствует пафос достижений, пафос игры на выигрыш. Этот пафос захватил и нашу страну. Г-н Березовский открыл его заново и в каком-то порыве самопознания озвучил его в эфире. Он, кажется, не читал Макклелланда и не знал, что теория достижений давно выстроена. Современный капиталист – не скупой Мольера или Пушкина, ему не интересно копить деньги в сундуках. Он может и не прикасаться к деньгам и жить скромно. Цифры с большими нулями – счет очков в его игре. Но для души бизнес так же разрушителен, как рулетка. И возрождение души требует восстановления ценностной вертикали,

поворота "сердца горе!". Хотя совершенно не обязательно, чтобы каждый дошел до самого верха, до встречи с Богом. Достаточно стремления и доверия к тем, кто дошли.

Чеслав Милош, у которого я заимствую образы "вперед" и "вверх", говорил о подмене истинного "вверх" ложным "вперед". Я думаю скорее о ритмической смене ценностных ориентации. Чистого порыва вверх ни у какой цивилизации не было, это и в средние века было достоянием одних монахов. Пожалуй, строго "вертикальной" была разве цивилизация Древнего Египта. Египтяне строили пирамиды и совершенно не старались расширить свое культурное пространство. Но соседи оказались более динамичными. Началась игра имперских сил. Египет в нее втянулся, проиграл и оказался провинцией – персидской, эллинистической, римской. Установился римский мир. Но пафос расширения его иссяк. Не хватало сил даже для защиты размахнувшихся границ. Дела шли худо. И победила религия, родившаяся в презренной Иудее, она осмыслила внешне неподвижную жизнь, создала внутреннее пространство храма и увлекла поисками царствия, которое внутри нас. На этой вере держалось единое для Средиземноморья небо.

После этого около тысячи лет излишняя любознательность считалась похотью. Данте встретил Одиссея в преисподней. По византийской кормчей книге за путешествия в чужие земли полагалось проклятие. Индеец, выехавший за рубеж, терял касту. Китайцы просто презирали варваров и не верили, что у них можно чему-то научиться. Особняком стоял ислам. Правда, беда (новшество) так же пугало правоверных, как ересь (выбор). Но расширение границ оправдывалось распространением веры, а международная торговля была освящена примером Мохаммеда. Контакт с исламом был одним из факторов, будораживших Европу. Вторжение мавров в Испанию вызвало реконкисту, продолжением реконкисты стал прыжок в Атлантику. И тут вырвалась в пространство динамика, накопленная в вольных городах. Началось Новое время.

Героями снова стали Одиссеи, открыватели новых земель, и Прометеи, изобретатели машин. Они создали глобальную цивилизацию – с небом, по-прежнему разорванным на куски: христианским, мусульманским и т.п. Они создали техногенный мир, теснящий и разрушающий биосферу. Те, кто созерцает этот процесс, как великое целое, не запутываясь в мелочах, вступает в ряды солидарных в борьбе за жизнь как историки, как экологи, попросту люди с широким взглядом на вещи. Читатели научной фантастики могут мечтать о завоевании космоса. Но пока, кроме Земли, у нас ничего нет. И на Земле нет никакой другой альтернативы гибели, кроме нового поворота к царствию внутри нас. Без этого призывы к солидарности столкнутся с личным и национальным эгоизмом и люди задохнутся, грызясь друг с другом за последний глоток воздуха.

Пару лет тому назад мне пришлось участвовать на конференции круглого стола "Этос глобального мира". Вел его Михаил Сергеевич Горбачев. Как

политик, он понимал необходимость единых нравственных норм для всех режимов и стран. Но профессора, собравшиеся в Горбачев-фонде, с ним не согласились. Они согласились с дьяконом Андреем Кураевым, что нравственность связана с религией, а религии несовместимы. Я в одиночестве защищал противоположный тезис: религии несовместимы на уровне буквы; дух, царствующий в глубине – един. В поисках авторитетов я сослался на Далай Ламу. В 1996 г. в Швейцарии, на юбилее Общества морального перевооружения, его спросили, в чем особенности ламаизма. Он ответил: "главное – любовь в сердце, а метафизические теории, буддийские и христианские – дело второстепенное". Профессор Шохин (не политик, а философ) уверенно оборвал меня: "Ну, это демагогия". Я промолчал. Против презумпции неискренности, игры на публику трудно бороться. Нам слишком много лгут. Однако постепенно у меня накопились факты для ответа. В книге Томаса Мертона "Мистики и дзэнские наставники" можно прочесть: "Я могу сказать, что для Дайзетцу Судзуки, бесспорно, самого авторитетного и законченного истолкователя традиции Риндзай (последователей старца Линь-цзи – Г.П.), "самое важное – это любовь". Это он мне высказал в доверительном общении (in a personal conversation), и я почувствовал, что так он подвел итог всему, что когда-либо писал, пережил или говорил" ("Mistics and Zen masters", N.Y., 1999, p. 41).

Свидетельство Мертона много стоит. Не знаю, попадались ли читателю его странички о созерцании, напечатанные в "Вестнике РХД" довольно давно, возможно, вскоре после смерти Мертона в 1968 г. Мне этот отрывок сразу дал масштаб, с которым я сопоставил свой собственный скромный опыт, и я безусловно доверяю интуиции одного из величайших созерцателей XX века. Беседа с Судзуки произвела на него огромное впечатление; я слышу отзвуки ее в двух других местах книги: "Что-то проясняет до ошеломления, когда говоришь с японским буддистом дзэн (отвергающим всякую букву буддизма во имя духа – Г.П.) и находишь, что между вами больше общего, нежели с теми соотечественниками, которые мало заботятся о религии или проявляют интерес только к внешней ее стороне" (с. 209). И еще: "Хотя существуют многие важные различия между традициями, у них есть и много общего, включая некоторые основные черты, которые отделяют монаха и дзэнца от людей, предающихся жизни, которую я назвал бы агрессивно несозерцательной". Говоря о монахе, траппист Мертон имел в виду, прежде всего, себя самого.

Я получил книгу Мертона в руки 21 мая 2000 г., в первый же день, проведенный в Осло, а 23 мая присутствовал на встрече Далай Ламы с норвежцами. Первыми на эстраду вышли старейший местный философ Арне Несс, Эрик Даманн, основатель общества "Будущее в наших руках", и епископ Розмари Кён. Госпожа епископ держалась очень просто и улыбнулась пятитысячной аудитории, как при встрече со знакомым на улице. У мужчин были более собранные лица, выражавшие готовность что-то сказать (они действительно воспользовались правом одного вопроса, чтобы излагать свои взгляды

ды). А Далай Лама, вышедший из противоположной кулисы, был более чем прост. Он всем собой взламывал торжественность встречи.

В Швейцарии, в 1996-м, его видимо сковывала обстановка юбилея. В Норвегии он чувствовал себя по-домашнему, в одном из убежищ тибетской диаспоры, рассыпанных по всему свету. Его поведение было совершенно свободным от сознания своего сана. Так мог держаться дзэнский наставник Иккью, называвший себя "сыном безумного облака"; анекдоты о нем издавались и переиздавались в Японии с XV в. до наших дней. Не знаю, каким был Далай Лама в Тибете, с ног до головы опутанный ритуалом. Выбранный для своей роли мальчиком пяти лет, он зависел от конгрегации лам еще больше, чем президент РФ от кремлевской администрации. Изгнание вытолкнуло его на волю, на перекресток всех восточных и западных духовных течений, и он раскрылся как личность с точкой опоры внутри и необычной свободой вовне, в поведении. То, что он сказал в Швейцарии, было теперь удостоверено каждой улыбкой, каждым жестом. Не было никакой заданности, никакого "чина". В буддизме это ближе всего к дзэн, в православии возможно только у юродивого.

Выходя на эстраду или кончая ответы на вопросы, Далай Лама соединял ладони в традиционном благословении, но с какой-то улыбкой дзэнца. Ее можно смешать с улыбкой авгура; однако она имеет другой смысл. Это легкая подсказка о ничтожестве всех жестов, о различии между лунной и пальцем, указывающим на луну. Дзэнец, в отличие от авгуров постмодернизма, *знает* о реальности луны (примерно как св.Силуан писал: "Я не верю в Бога, я знаю Бога"). И именно поэтому он не боготворит дорожные знаки и указатели.

Лекция Далай Ламы была посвящена этике третьего тысячелетия. Основной ее он считал внутреннюю готовность встретить неожиданное и найти непредсказуемый ответ, опираясь на постоянный контакт с вечными началами: любовью, миролюбием и терпимостью. Это несколько напоминает правила дзэнской живописи: рисуй, что хочешь и как хочешь, но в состоянии единства с космосом (без раздвоения на физическое и духовное). Все видимые каноны заменяются каноном внутреннего взрыва творчества. В христианской этике что-то подобное сказал Августин: "Полюби Бога и делай, что хочешь". И о том же – менее парадоксально – говорят две *наибольшие* заповеди Христа (полюби Бога всем сердцем и ближнего – как самого себя). Все остальное в христианстве есть нечто *меньшее*, и если законы сталкиваются с сердцем, повернутым к Богу, Христос пренебрегал законами (и нам повелел быть подобными Ему).

Меня иногда спрашивали о том, как я представляю себе XXI век. Я отвечал, что XXI век, возможно, будет еще более неожиданным для сознания, сложившегося в XX веке, чем XX век – для девятнадцатого. И то, что говорил Далай Лама, опираясь на свое понимание буддизма, вытекает также из глубокого понимания нашей христианской или, может быть, постхристианской цивилизации. Напрашивается вопрос о диалоге; он был задан епископом, госпо-

жой Кён, и Далай Лама подробно ответил. Мой друг Петер Воге записал ответ на кассету. Вот русский перевод записи:

Епископ г-жа Розмари Кён: Ваше превосходительство, я недавно читала книгу, которая произвела на меня большое впечатление, – "Доброе сердце", ваши заметки о Евангелиях. В вашей сегодняшней лекции вы повторили фразу из этой книги: диалог между буддизмом и христианством может быть расширен, и люди могут учиться любить друг друга *благодаря* различиям между ними. Можете ли вы сейчас раскрыть возможности диалога между буддизмом и христианством?

Далай Лама: Как я уже сказал раньше, все великие религии имеют одинаковый потенциал и одинаковую цель, несмотря на то, что между ними существуют конфликты и разногласия, даже серьезные разногласия. Но то, что существуют разные религии, очень важно – разные религии делают возможным видеть индивидуальные особенности жизни; эти особенности и различия так же важны, как общая цель всех религий. Как я уже упомянул, одна и та же религия для всего мира невысказана и нежелательна. И хотя у всех религий одни возможности, ни одна из них не способна стать единственной мировой религией – религии нуждаются друг в друге

Это означает, что надо учиться понимать верования друг друга. И чтобы добиться этого, я думаю, мы, прежде всего, должны иметь мужество признать различия, увидеть различия и даже противоречия между религиями. Мы должны осознать, что у каждой религии свой характер, что она отличается от других.

Однако различия существуют только на одном уровне, это также важно. Если мы посмотрим на цели и на то, что у всех религий – общее, мы скоро поймем, что эти общие черты гораздо важнее, чем различия, и что эти общие характеристики существуют на более высоком уровне. Терпимость, мир, любовь – вот общие черты всех религий.

Итак, чтобы вести плодотворный диалог между буддизмом и христианством или между любыми другими религиями, надо, прежде всего, попытаться реализовать те качества, о которых все религии говорят и которых добиваются от нас. Другими словами, мы должны стать терпимыми, миролюбивыми, любящими. Мы должны понять, когда религия нужна, и попытаться в таких случаях быть тем, что религия от нас требует. И тогда мы увидим, что религия проверяется не в церкви. Там мы сидим с закрытыми глазами, мирно, спокойно, ничто нас не возмущает – и мы становимся терпимыми, любящими и миролюбивыми без помощи религии, да, – это даже совсем не трудно быть (в церкви – Г.П.) любящими и терпимыми.

Другое дело – вне церкви, когда мы живем своей обычной жизнью и нас оскорбляют, задирают, когда я думаю, что со мной несправедливо поступили, возмущаюсь чем-то, когда мы сталкиваемся с трудной проблемой и захвачены негативными эмоциями – вот когда нужна религия! Нам нужна религия в бизнесе, в повседневной жизни, когда нас надувают, и мы испытываем искуше-

ние негативной реакции. И так же – это очень важно – когда мы сталкиваемся с людьми другой веры. Вот когда надо напоминать себе: "я христианин, я буддист, я индуист" Не для того, чтобы подчеркнуть различие между собой и другими, но чтобы напомнить себе, что религия от меня требует, вспомнить, что надо быть терпимым, действительно встретить и понять другого и его или ее религию.

Поэтому я думаю, что прежде всего надо жить в духе своей религии и через этот опыт приобрести способность понимать религию другого. Тогда мы будем не только видеть различия, мы научимся почитать верования другого, научимся почитать и то, что различно, и то, что сходно.

(Здесь мне хочется, перебив текст, вспомнить слова св. Силуана: "Тот, кто не любит своих врагов, в том числе врагов церкви, – не христианин". Теперь продолжим.)

"Очень важно быть терпимым. Терпимости учат все религии. Очень важно встречаться с исповедниками других религий как с соседями, понимать и почитать сходства и различия их вер. Важны также встречи на более академическом уровне, обсуждение сходств и различий. Это второй шаг: познавать традиции друг друга. Открытость другим традициям очень плодотворна. Для меня всегда были важны встречи с христианами, укорененными в практике своей веры, со священниками и епископами. Это давало случай почитать их традиции, и понимание их религии помогало углубиться в свою собственную...

Третий шаг – общее паломничество, путешествие по святым местам других религий, не туристами, а паломниками. Я побывал в Иерусалиме не как посетитель или турист, но как паломник. И я участвовал в семинаре имени Джона Мейна – где более ста христиан и нехристиан вместе жили, читали, погружались в молчаливую медитацию. Два года спустя мы вместе направились в Индию и произошло событие, которое я считаю историческим: впервые христианские священники сидели в медитации под деревом Бодхи (где Будда испытал просветление – Г.П.). Я думаю, что можно получить огромное вдохновение от таких святых мест чужих религий.

Четвертый шаг – устраивать встречи между главами общин и представителями священства разных религий, чтобы они могли постигать чужие традиции, и не только изучать их – они должны пытаться войти в них с искренним благоговением. В семинаре Джона Мейна я пережил великий опыт. Я должен был не только прочесть отрывок Евангелия, но толковать его и обратиться к другим с речью, основанной на прочитанном.

Как буддист я, разумеется, не верю в Бога, в Творца, но когда я читал Евангелие и должен был объяснить то, что прочел, я говорил, что Творца невозможно отрицать: взгляните вокруг – разве не ясно, что все эти вещи и все эти силы должны иметь начало! Это было моим скромным даром христианским братьям и сестрам".

Последние фразы могут смутить, показаться скептическими, безразличными. На самом деле, это слова мистика, для которого молчание – отец слова и слово "Бог" – только одно из названий внутренней бездны, уравновешивающей бездну внешнюю. Там, где верующий христианин или мусульманин скажет "Бог", буддист говорит "неставшее, нерожденное, несотворенное". Мартина Бубера это различие в словах не обмануло, и он признал слова "неставшее, нерожденное, несотворенное" одним из имен Бога. Я думаю, с этим согласился бы и Мейстер Экхарт. У него в проповеди есть загадочная фраза: "и Бог прсходит". Я думаю, что Экхарт в умозрении, в мистическом опыте, в молитвенном опыте мог обращаться к божественному, к глубине священного не со словами Бог, Господь, а с молчанием или знаком молчания перед непостижимым. Судзуки, в своей статье "Мистицизм христианский и буддистский", восхищался Экхартом. Католическим богословам XIV века Экхарт казался еретиком, но современные католики смотрят на вещи иначе.

Многие мудрецы Упанишад еще до буддизма не решались назвать тайну священного каким-либо словом. Высшая точка в "Брихадараньяке" – повтор отрицаний: "Не это! Не это!". И в самом деле, в слове "Бог" есть нечто от примитивных культов, от богов грома, молнии и т.п., перед которыми дикари падали на колени, и хотя еврейские пророки по мере сил очистили это слово, возвысили его, бог до сих пор легко становится кумиром. Впрочем, как всякое слово и образ. Некоторые средневековые раввины задавались вопросом: не может ли сама тора стать кумиром? И они были правы. Для иконоборцев кумиром стала заповедь "не сотвори себе кумира". Они не понимали, что икона, какой она сложилась после VII Вселенского собора, – это богословский текст, "умозрение в красках", по удачному выражению князя Трубецкого; это текст, внутренне сопротивляющийся кумиротворению, хотя, в конечном счете, решает наше восприятие. Всякая буква может убивать дух, и то, что написано Святым Духом, может быть прочитано только Святым Духом. Эти слова Павла и Силуана я много раз повторял.

Одно из противоядий кумиротворению, разделяющему людей друг от друга и от Бога, – это равновесие слова и молчания. Каждое занятие семинара имени Джона Мейна, на котором Далай Лама комментировал Евангелие, начиналось с молчаливой медитации. Многие участники медитации называли это молчаливым диалогом, диалогом любви – без тех препятствий, которые создают различия слов. Только потом Далай Лама читал Евангелие, комментировал его, а иногда сам задавал вопросы, на которые отвечал бенедиктинский богослов о. Лаврентий Фримен. Из этих вопросов ясно, что Далай Лама захвачен тем, что на Западе называли "аджорнаментом", обновлением языка веры, и искал поддержки в опыте католиков. Таким образом, диалог двух религий становился одновременно диалогом религии с современным умом, не способным путать мифы с фактами. Вот замечательный фрагмент:

"Д.Л.: Какой смысл для христиан имеет небо?"

О. Лаврентий: Небо – это переживание радости, мира и любви Бога до полноты человеческих способностей.

Д.Л.: Так что нет необходимости ассоциировать его с физическим пространством?

О. Лаврентий: Нет. Только во сне.

Д.Л.: Подобным образом можно ли понять ад в терминах крайне негативного, помраченного состояния духа?

О. Лаврентий: Да, конечно.

Д.Л.: Так что мы не должны думать о небе и аде как о внешней среде?

О. Лаврентий: Нет. Ад был бы переживанием совершенной отдалённости от Бога, что само по себе нереально. Оно иллюзорно, потому что ничего не может быть отделено от Бога. Однако если вы думаете, что вы отделены от Бога, то вы в аду.

Д.Л.: В Евангелии есть такое место. Иисус говорит: "Я не пришел судить... Слово, сказанное мной, будет судьей..." Я чувствую здесь большую близость к буддийской идее кармы. Нет автономного существа вовне, которое решает, что мы должны пережить и понять; вместо этого есть истина, содержащаяся в принципе причинности самом по себе. Если вы действуете этически дисциплинированно, будут желанные последствия; если вы действуете дурным и вредным образом, вы также столкнетесь с последствием этого. Истина принципа причинности судит не сущность или существо, которое издает приговоры. Как вы это истолкуете?

О. Лаврентий: Есть поэтическая метафора в Библии, в которой Бог наказывает человечество за его грехи. Но я думаю, что учение Иисуса выводит нас по ту сторону образа Бога, наказывающего нас, и заменяет его образом Бога, любящего безусловно. Грех остается, грех – это факт. Зло – это факт. Но наказание, ассоциирующееся с грехом, заложено в самом грехе. Однако вместо того, чтобы подчеркивать причинность, хотя это кажется логичным, я думаю, что христианин скорее станет подчеркивать свободную волю. У нас есть свободная воля в этих делах, по крайней мере, до некоторой степени".

Это место можно пояснить другим: "**Д.Л.:** Есть ли в христианском контексте верование, что каждый человек имеет свою судьбу, которая должна свершиться?"

О. Лаврентий: Да. Судьба каждого – разделить, в конечном счете, бытие Бога.

Д.Л.: А можно сказать, что при некоторых обстоятельствах личная судьба может измениться?

О. Лаврентий: Да, потому что личность свободна принять свою судьбу или свое "призвание" или нет. Есть взаимоотношение между судьбой и свободной волей" (цитируется книга: Dalai Lama. The good heart. L., 1997, p. 114, 92). Таким образом, судьба, рок, предопределение, карма рассматривается вероятностно, как весьма большая вероятность, как очень сильный вектор, но всегда мыслится нечто вроде щели для прорыва свободной воли.

Этот общий принцип не устраняет различия религий. Далай Лама несколько раз повторял тибетскую поговорку: нельзя приставлять голову яка к туловищу овцы. Но не следует делать и другого: превращать различия в антиномии. Антиномии – создание западного ума. В восточном уме их нет. И можно чему-то научиться от восточной философии. Вспомним еще раз, что христианство стало мировой религией, усвоив некоторые элементы платонизма. Не грех усвоить и кое-что от индийского и дальневосточного понимания противоречий.

На круглом столе о глобальном этосе дьякон Андрей Кураев опровергал меня, указывая, что христианство – это чистый свет без тьмы, а даосы говорят о гармонии света и тьмы. Возражение имело бы смысл, если бы физический свет и тьма вызывали бы одинаковые ассоциации во всех культурах. Между тем, в китайской культуре дело идет о гармонии инь и ян. Инь, по первоначальному значению иероглифа, – это влагалище, ян – член детородный. На архаическую основу наложился ассоциации: текучее и твердое, воды и горы, наконец – тьма (не как зло, а как ночь, когда происходит зачатие) и свет (как день, когда человек рождается на свет). Такое противопоставление ночи и дня – без антагонизма – и в Библии можно найти, в книге Иова. Вечная ночь заморозила бы поля, вечный день сжег бы их. Зло не в ночи и не в дне, не в тьме и свете, а в нарушении их гармонического чередования. Дао рождает инь и ян не как зло и добро, а как женское и мужское. Мужчина и женщина различны, но это различие – условие их любви. Мужчина и женщина принадлежат к одному роду (как инь и ян – к дао), и дао, путь, притягивает друг к другу инь и ян. В любви, создавая семью, женщина и мужчина образуют единство, не переставая быть самими собой. Именно в любви, в семье женщина полностью раскрывает себя, "становится женщиной". Я думаю, что до какой-то степени это относится и к мужчине. Мужчина, никогда не любивший, чувствует себя неполноценным. Всякую неполноценность можно компенсировать. Расслабленный Стилихон, передвигавшийся на носилках, был великим полководцем. Но естественный путь расцвета и мужского, и женского характера – любовь.

Бывают браки, в которых та или другая сторона господствует и подавляет. Точно так же бывают диалоги, где один говорит, а другой не находит слов для ответа, теряется или, наоборот, поддакивает. Однако в подлинном диалоге личность раскрывается. Мы узнаем Сократа по диалогам Платона. Страх некоторых церквей перед диалогом говорит об их убожестве, о боязни, нырнув в единство, не вынырнуть из него, раствориться, распасться. Золото, даже брошенное в серную кислоту, останется золотом.

В индийской культуре нет китайского стремления к наглядной образности иероглифа, к чувственной осязательности символа, но есть другой способ понимания единства различий: в созерцании недвойственности. Большинство философских школ относит двойственность к поверхности бытия, а глубинное мыслит как недвойственное. Индийский ум не поработан логикой. Нагарджуна показал, что всякое логическое предложение ложно по отношению к

Целому. Логика раскалывает целостность на субъект, предикат и связку, то есть с самого начала сводит дело к отношению кусков. Дробит целое и не может его восстановить. Через две тысячи лет молодой Людвиг Витгенштейн, призванный в армию и не слишком отягощенный своими обязанностями офицера, написал в своем "Логико-философском трактате": "мистики правы, но их правота не может быть высказана, – она противоречит грамматике". В этой фразе "мистика" – это именно созерцание целого, недвойственного, и неумудрено, что Витгенштейн, записанный в классики логического позитивизма, впоследствии искал подступ к целому в дзэнских парадоксах.

Различия становятся непреодолимыми только в логически организованной речи. Они снимаются в абсурдных высказываниях (и абсурдных поступках юродивого), в поэтической речи и в молчании. Мысль о том, что Бога можно почтить только в молчании, восходит к Григорию Нисскому. Она никогда не умирала в Византии и одно время, при Ниле Сорском, укоренилась и в русских заволжских скитах. Любящие не раз открывали что-то подобное: если спор заходит в тупик, надо замолчать и подумать: наша любовь больше того, о чем мы спорим. Так могут прийти к согласию и религии, вероисповедания, секты: замолчать и всем своим существом обратиться к непостижимому. Выполнив эту первую из наибольших заповедей, они легко выполняют и вторую (о любви к ближнему). И тогда – в великом молчании – над землей раскроется единое небо, и солидарность религий вдохновит практику глобальной солидарности.

К этому же ведет и поэтическое слово, родившееся из глубины святого безмолвия. Такое слово создает волны смыслов, волны ассоциаций, обходящих тушки логики. Поэтому есть ответ на вопрос Ли Бо, обращенный к Лао-Цзы: "Если знающие не говорят, а говорящие не знают, то почему ты, который знал, написал трактат в три тысячи знаков?" Потому что этот трактат, "Даодецзин", поэтичен. Мысль изреченная есть ложь, но стихотворение Тютчева истинно. И поэзия может коснуться величайших глубин, не оскверняя их, если родилась из молчания и живет на краю молчания.

Мне хочется сказать, что на краю безмолвия живет и Спас и Троица Рублева, и лучшие страницы музыки Баха. Они родились из смирения пред непостижимым, и само непостижимое водило руками мастеров. Это же можно сказать о дзэнга (живописи дзэн). Но текст легче иллюстрировать поэтическими примерами.

*Творящий Дух не знает сна.
У творчества свои законы.
Полна значенья тишина,
В которой веет Дух бессонный.
Адам не шевельнул рукой
И вовсе яблока не трогал,
Но он нарушил тот покой,
Где вызревают мысли Бога.*

*И делит род людской вину
За это древнее деянье -
Тот, кто нарушил тишину,
Лишился внутреннего знания.
И как бы мудрость ни росла,
Как ни растет земная сила,
Познания Добра и Зла
Она с тех пор уже лишилась,
И как в дурном бессрочном сне
Мы ищем смысла, смысл отринув -
Мы познаем Его извне,
Того, кто скрыт у нас в глубинах,
И делим с праотцом вину,
Ее от года к году множа, -
Боимся кануть в тишину,
Где вызревает мысль Божья.*

* * *

*Не тот, кто говорит со мной,
Приносит мне благие вести,
А тот, кто словно дух лесной,
Как свет, молчит со мною вместе.*

*Кто, позванный на тайный пир,
Как чашу, разопьет со мною
Молчанье, глубиною в мир,
Молчанье – с сердце глубиною.*

*Поэзия – не гордый взлет,
А лишь неловкое старанье,
Всегда неточный перевод
Того бездонного молчанья.*

* * *

*Есть степень затихания. Есть мера
Свободы духа от мирских забот,
Та глубина, где зародилась вера
И где богопознание живет.
И что таланты все, что первородство? -*

*Ведь мы равно от Бога рождены.
И если есть на свете превосходство,
То только превосходство ТИШИНЫ...*

* * *

*Есть сила молчанья. Есть сила такая,
Пред коей все ветры земные смолкают.
Есть сила, воздвигшая все мирозданье.
Могущество Божье есть мощь умолканья.
Конец разногласья. Окончились споры.
Молчанье наше есть слово простора,
Есть слово-грозда, есть слово-лавина,
Есть слово, собравшее мир воедино -
То слово великого Божьего лада,
Которому слов наших дробных не надо..*

ИКОНА И АНТИ-ИКОНА: ГАРМОНИЯ И ХАОС В РУССКОЙ ДУХОВНОСТИ

Если, говоря о русской иконе, мы хотим избежать пустоопорожней спиритуалистической риторики, как, впрочем, и сугубо профессионального анализа, то перед нами открывается плодотворная историко-культурная перспектива. Однако, прежде чем перейти к ней, выскажем некоторые соображения общего характера. По происхождению и по функции икона, как любое религиозное по своей природе произведение искусства, связана с ритуалом и культом, более того, основное ее значение именно в ритуале и культе и исчерпывается, а "художественным произведением" в узком смысле слова она становится в более поздний исторический период, для русской иконы совпавший с концом XIX – началом XX века, то есть временем ее открытия для культуры, в эпоху, характеризующуюся как пострелигиозная. Не потому, что можно говорить о конце феномена религии, который именно в это время переживает глубинную трансформацию по сравнению с традиционными его формами, внутри которых возникла икона. Эта трансформация, охватившая все аспекты реальности нового времени, проявлялась в том, что в результате начавшегося в эпоху Возрождения процесса искусство выдвинулось в самостоятельный феномен, обладающий чисто эстетической ценностью, что, в свою очередь, сказалось на искусстве прошлого, которое, будучи вырванным из живого общинно-религиозного контекста, превратилось в совокупность художественных произведений, которые существуют сами по себе. Перед нами некий воспринимаемый зрительно объект, приобретший, помимо эстетической, еще и рыночную ценность – поскольку оказался втянутым в универсальную сферу купли-продажи и котировки – а также ценность, которую мы назовем музейной, поскольку музей в широком смысле, включая коллекции и выставки, представляет собой искусственное пространство, в котором произведение искусства древности оказывается в соседстве с современными произведениями искусства в собственном смысле, уже изначально предназначенными для неограниченного рыночного пространства и узкого пространства галереи. Речь идет о длительном процессе, вступившем в наш век в новую фазу в связи с обновлением технических средств и форм выражения и особенно усилившемся к концу века благодаря умножению способов создания и распространения разного рода изображений, в том числе относящихся к сфере традиционного искусства. Эти принципиальные соображения не могут оставаться за рамками историко-культурного горизонта и в том случае, когда мы имеем дело с иконой. Только, естественно, от общей картины величайшей трансформации, охватившей весь мир современности, взгляд переводится на его специфическую часть – русский ареал, где изменения происходили весьма своеобразно и

особыми темпами. В первую очередь необходимо иметь в виду следующее обстоятельство: по известным и одновременно дискуссионным причинам традиционная Русь отличалась от остальной Европы уже задолго до великой революции модерности, изменившей ее культуру и самую религиозность. Но есть сфера, где это отличие бесспорно, хотя и требует дальнейшего анализа: это сфера религиозная, являющая собой христианство православного толка. Православие, выросшее из византийской ветви христианской религии, приобрело в России, по крайней мере на церковном уровне, особый, национальный, если не националистический характер, хотя и объявляет себя единственным истинно универсальным христианством. И самая икона не может восприниматься вне рамок этого особого христианства, будучи частью ритуально-культурного литургического целого, изначально погружающего ее в некое метафизическое "тотальное произведение искусства", в которое, наряду с изображением, входит жест, слово, пение, сливающиеся в систему значений, трансцендентных земной реальности, а следовательно, и ограниченному понятию "произведение искусства".

Для того, чтобы, в свете сказанного, обрисовать смысл и значение иконы в русской культуре в целом, а значит, и в ее посттрадиционный период, отметив определенные разломы и антиномии этой культуры, целесообразно обратиться к моменту открытия иконы в современной или полумодерной России, когда обозначилась некоторая идеологизация иконы в антизападном ключе, опирающаяся, впрочем, на бесспорные историко-структурные особенности самой иконы. Эта идеологизация, если позволительно такое определение, тем более интересна и заслуживает внимания, что идет не от интеллектуала-идеолога, а от филолога и историка Федора Буслаева (1818-1897). Еще сегодня сохраняет интерес его работа "Общие понятия о русской иконописи", опубликованная в Москве в 1866 году. Здесь мы остановимся только на ее наиболее значимой части.

В жизни Буслаева произошел один эпизод, рассказанный им самим в книге "Мои воспоминания", хорошо передающий ту ауру, которой было овеяно итальянское искусство Возрождения в культурном самосознании русских той эпохи. Во время путешествия по Германии и Италии, сразу по окончании университета в 1838 году, Буслаев не мог не совершить паломничества в Дрезденскую галерею, целью которого была, в частности, сикстинская Мадонна. Вот слова Буслаева из воспоминаний: "О сикстинской Мадонне Рафаэля я уже знал, когда еще учился в пензенской гимназии, и потом наслышался много о ее несказанной красоте и величии. Думаю, только набожные паломники с таким восторженным благоговением жаждут поклониться гробу Господню, с каким, по приезде в Дрезден, я стремился увидеть своими собственными глазами великое чудо итальянской живописи". На беду, взбегаю по ступенькам, ведущим в галерею, Буслаев запнулся и упал. Вот как передает он ощущения и мысли, мгновенно охватившие все его существо: "Не помню, сильно ли я ушибся, да вероятно и тогда я не мог этого почувствовать, потому

что мгновенно охватил меня страх и ужас при мысли, поразившей меня как громом: что же бы это было со мной, если бы я сломал себе руку или ногу, прошиб себе череп о край ступеньки и не увидел бы никогда сикстинской Мадонны! Она показалась мне в эту минуту дороже самой жизни".

Такое преклонение перед Рафаэлем не помешает Буслаеву не только признать решительное превосходство русской иконописи над итальянской живописью, но и испытать чуть ли не счастье от того, что в России никогда не было религиозной живописи, подобной раннеитальянской, потому что с нее начинается развитие живописи, приведшее к безрелигиозности искусства Возрождения и к "язычеству" школы Рафаэля. "Наша иконопись, – пишет Буслаев в "Общих понятиях о русской иконописи" – в своем многовековом коснении, со всеми своими недостатками искупила себе чистоту строгого церковного стиля. Этого могла она достигнуть на пути только своей собственной истории, которая предохранила ее от заманчивой последовательности в развитии художественных сил, которую так блистательно открыло себе западное искусство в готическом стиле и в великих школах итальянской скульптуры и живописи XVI и XV столетий". И заключает: "В истории всякое позднейшее явление связано законами необходимой последовательности с предыдущими: и мы не можем сожалеть, что у нас не было Джотто или Беато Анжелико Фьезолинского, потому что, рано или поздно, они привели бы за собою чувственный школу Венецианскую в приторно-сентиментальную и изысканную Болонскую". Итак, превосходство русской иконы в религиозном отношении при отсталости в чисто художественных средствах. Но это не мешает Буслаеву утверждать, что древнее русское искусство, результат самобытной культуры, – великий, монументальный факт, который должен быть наряду со всеми, чем только может гордиться искусство на Западе. Здесь Буслаев имеет в виду не какое-нибудь отдельное произведение искусства, образцовое создание гениального мастера, а "целую систему иконописи, как выражение деятельности мастеров многих поколений, дело столетий, систему, старательно обдуманную, твердую в своих принципах и последовательную в проведении общих начал по отдельным подробностям, систему, в которой соединялись в одно целое наука и религия, теория и практика, искусство и ремесло". Дав четкое определение иконописи как "системы", Буслаев критически отмечает и ее слабости, видя их в самых ее достоинствах, а именно, в неуклонной верности своим принципам, которые не допускали художественного совершенствования: "эти недостатки и слабости в художественном отношении" обнаружались, "как скоро древнерусская жизнь, оказавшись несостоятельною в своем одностороннем, исключительно национальном развитии, стала пользоваться плодами чужой, западной цивилизации". Это совпало с расколом русской церкви, вызванным икононовскими реформами, а несколькими десятилетиями спустя – с переворотом во всем русском обществе, который произошел в результате петровских реформ.

На этом мы оставим Буслаева, размышления которого оригинальным образом выражают применительно к иконописи "диалектику запоздалого развития", согласно которой отсталость по сравнению с более развитым Западом являет собой момент силы и преимущества, по крайней мере в данном конкретном случае, с точки зрения чистоты художественного вдохновения. Как известно, диалектика эта, в формах более жестких и менее критичных, является ведущим мотивом русской социально-политической идеологии народнического толка. Противопоставление русско-византийской иконописи итальянской религиозной, или псевдорелигиозной, живописи в религиозно-догматическом духе с антикатолической направленностью мы встречаем уже в трактате "О иконописании" архиепископа Анатолия (Мартыновского), опубликованном в Москве в 1854 году. Архиепископ признает, что "италианская школа" демонстрирует такие исключительные качества, как "правильность и свобода рисунка, глубокое изучение анатомии человеческого тела, искусное размещение света и тени" и проч., позволившие создать "многие идеалы Святых в духе Римской Церкви", увековечившей "своих Францисков, Домиников, Лойол, Розалий, Терезий и проч.". Однако, продолжает православный архиепископ, итальянская живопись, "образовавшись под влиянием истуканов и барельефов, представляющих противные Христианскому духу предметы языческой религии, во время господствовавшего в Италии растления нравов, ввела в свои произведения своеволие, оскорбительное для истинно Христианского чувства". Пример такого своеволия – живопись Рафаэля, в частности, "картина, известная под именем Дрезденской Мадонны". "Это чисто плод фантазии художника, представляющего Богоматерь держащей Богомладенца "в небесах, или, лучше, в вечности (...) Но Богоматерь носила в своих объятиях Спасителя на земле, а не на небе, где предстоит теперь Престолу Сына своего и Бога". Поэтому, считает архиепископ, восхищение Жуковского перед этой картиной, "по своей восторженности и теплоте чувства более достойно удивления, нежели самая картина". Но в своей защите иконописи византийского стиля в ее национальном русском варианте, как отвечающей истинному христианству православия, архиепископ Анатолий не улавливает до конца ее особенностей и, так сказать, ее духовной автаркии, единства ее формальных элементов с религиозным видением, а вернее, с вдохновляющей ее теологической системой. И действительно, он заключает свой трактат утверждением, что иконописание, как любая другая живопись, "может и будет совершенствоваться до бесконечности" и что, хотя живопись итальянской школы никак не может служить образцом, тем не менее иконописец "отличит лучшее, сообразное с духом истинного Христианства и в произведениях Итальянских художников", используя это в своем творчестве. Такое признание архиепископа Анатолия не столько признак его "либеральности", сколько подтверждение того, что, после кризиса XVII века и более чем векового западного влияния в художественной сфере, великое иконописное искусство уже завершило свой цикл и могло продолжаться лишь как повторение иконо-

писной продукции или же, преобразившись, возродиться в новом художественно-культурном контексте, как это произойдет в XX столетии, когда древнее русское религиозное искусство, наряду с народным фольклорным творчеством, послужит мощным творческим импульсом для авангарда и станет центральным моментом эстетико-теологической интерпретации православия.

Высказанные выше соображения об иконе в связи с противопоставлением ее итальянской и вообще западноевропейской живописи и особое внимание к сикстинской Мадонне Рафаэля, которую исключительно ценил, как это ни парадоксально, Достоевский (копия этой картины висела у него в кабинете), хотя она являет собой quintessence ненавистного ему католичества, — всё это следует воспринимать в сложном враждебном и восторженном отношении русской культуры к итальянскому Возрождению, как культурной эпохе, отметившей переход от традиционного средневековья, в котором Россия пребывала дольше Запада, к миру модерности, в который Россия вступила не вследствие имманентного развития, а под воздействием Запада, в силу первого из когда-либо существовавших проекта модернизации, начиная с эпохи Петра I. Результатом этой модернизации, приведшей к необычайному росту начавшихся уже в XVII веке российско-европейских контактов, стало то, что Россия, исторически выпавшая из Возрождения, включилась в уже полувозрожденческую европейскую культуру, восприняв эту рационалистическую культуру просветительского толка, под прямым воздействием идей которой сложилась русская интеллигенция. Здесь не место останавливаться на этом сложном процессе приятия и отторжения западноевропейских идей и институтов, претерпевших в России глубокие изменения, независимо от того, усваивались они или критиковались, так как слишком специфичной оказалась почва, на которую они попали, и не менее специфичным был и способ пересадки.

Так родилась современная русская культура, и ее модерность, отмеченная специфическими чертами, отличалась от западноевропейской; эта последняя, так сказать, органически преодолела традиционную культуру благодаря процессу обмирщения и секуляризации мысли, не имевшему травматического характера, какой он принял внутри традиционной православной русской культуры, в которую был привнесен извне. Отрицательные реакции на Возрождение, проиллюстрированные выше, — знак травмы, нарушившей относительную гармонию традиционной русской культуры, наивысшим духовным и художественным выражением которой была икона. А то, что при этом средневековая русская история была далека от гармонии и знала потрясения едва ли не более трагические, чем западноевропейская, — ничуть не умаляет светлую гармонию русской духовности, главная черта которой, в отличие от западной христианской религиозности, состояла в том, что она находилась над миром истории, на недостигаемой высоте, в сфере запредельной ясности, чистоты и покоя. Мутный хаос земных деяний не достигал этой сферы, и она

не вмешивалась в них, чтобы хотя бы намекнуть на направление изменений в историческом мире, в то время как западное христианство, менее оторванное от хаотического мира истории и более втянутое в его дела, умело активно действовать в нем.

Отношение между двумя полюсами русской культуры – полюсом надмирной гармонии и полюсом земного беспорядка – коренным образом изменилось, когда хаос связывался уже не с жестокостью и насилием иноземного нашествия и ига или собственной самодержавной властью, а вызывался едва уловимым влиянием идей, проникавших с другой половины христианского мира, где они возникли спонтанно и теперь просачивались и в Россию, в своей повозрожденческой ипостаси: первоначально просветительской, а затем романтической. И тут энергия гармонии уже не в состоянии выступить в роли защиты и убежища от сил хаоса, которые проникли в ранее остававшуюся нетронутой сферу надмирной религиозности, бросив ей вызов и подточив ее. История русского искусства показывает, как в русской живописи происходил переход от ранневизантийской фазы к современной европейской, от спиритуализма икон к реализму самых разных жанров – портрету, пейзажу, бытовой сцене, да и сама религиозная тематика следовала уже образцам западно-европейского типа, хотя и при сохранении глубоко национального русского художественного мироощущения. Что касается иконописи, то она, вопреки наивным чаяниям ее горячего защитника архиепископа Анатолия, с его антивозрожденческими взглядами, не "совершенствуется", восприняв наиболее развитую живописную технику Запада, а замыкается в своем исконном совершенстве, неизменном и неподвижном, как неизменна и неподвижна была православная религиозная духовность, на которую опиралась, в отличие от динамизма западной христианской религиозности – католической и протестантской. С завершением классического цикла иконы, еще ждущей, что будет открыта, чтобы оказаться в новом, уже музейном ореоле или зарядиться интеллектуалистической эстетизирующей культовостью, абсолютно далекой от "наивности" изначального культа, в новой ситуации современного русского духа полем выражения напряженности между полюсами гармоничности и хаотического беспорядка является уже не новая живопись, а, в первую очередь, новая литература и культура в целом. И если, как мы говорили выше, силы хаоса современной России уже имеют совершенно иную природу по сравнению с Русью традиционной, то и силы гармонии видоизменяются, теряя, прежде всего, свое единство, как случилось внутри господствовавшего средневекового православного христианства. Уже раскол, взорвавший православие изнутри, стал провозвестником этих потрясений. А в дальнейшем будут иметь место еще более травматические моменты, с распространением масонских идей и атеистических тенденций и рождением нового православного христианства, уже не непосредственного, а "рефлексивного", то есть мятущегося и критического, рядом с чисто церковным и официальным, чему свидетельством религиозные искания таких гигантов, как Толстой и Достоевский.

Именно в литературе, пронизанной восходящими к Возрождению веяниями, разворачивается диалектика гармонии и хаоса и именно в литературе появляется икона – образ Спасителя. И одновременно возникает анти-икона – образ его Антагониста – Князя тьмы, почти отсутствовавшего в традиционной иконописи: не потому, что здесь не было понятия Врага Христова, а потому, что иконный образ открывал путь мистического созерцания и рождал поток энергии между верующим и сферой Трансцендентного. В историко-культурной ситуации, когда Антагонист Христа был, так сказать, одухотворен и, хотя и ложно, христианизирован, его анти-икона появляется рядом с иконой Христа. И вследствие этого изменяется и сама икона: в ее гармонии теперь уже нет ясности и бесспорности классической иконы, это проблематичная и двусмысленная, так сказать, поставленная под вопрос, гармония. Это очевидно в трех эпизодах явления Христа и его Антагониста в хронологически следующие друг за другом эпохи, в трех разных контекстах русской литературы и духовной жизни. Здесь имеются в виду "Легенда о Великом инквизиторе", "Двенадцать" и "Мастер и Маргарита". В этих трех явлениях иконы Христа и анти-иконы его Антагониста, образы которых представлены не по канонам древнего иконописания, а со всей присущей современности субъективностью и индивидуальностью каждого отдельного художника, уже самое противопоставление двух фигур теряет четкость, становится зыбким, порождая больше вопросов, чем уверенности в непреложных истинах. О загадочности Христа у Блока, двусмысленности его невидимой фигуры, невозмутимо идущей впереди двенадцати "апостолов"-уголовников, олицетворяющих революционный хаос, написано более чем достаточно, чтобы говорить здесь об этом. То же самое относится и к Христу у Булгакова, такому эзотерически таинственному в своей земной драме и в неземном триумфе, плененному темной диалектикой Добра и Зла, и пассивному свидетелю деградирующего по эту сторону Добра и Зла человечества, суетящегося в поисках мелких удовольствий и обманывающего себя ложными истинами. С непревзойденной глубиной сопоставление иконы Христа и анти-иконы его действительного или мнимого Антагониста проведено Достоевским в "Легенде о Великом инквизиторе". При этом, правда, следует помнить, что Легенда – часть "Братьев Карамазовых", сложной, широкоохватной романной композиции, а внутри нее рождена воображением такого исключительного в интеллектуальном отношении персонажа, как Иван. Икона Христа в Легенде совершенно необычайна, потому что этот Христос, молчание которого подобно невидимости блоковского Христа, – здесь как бы "приватный", вернувшийся на Землю не в результате второго Пришествия, а посетивший ее внезапно, движимый жалостью к людским страданиям. Если Великого инквизитора освободить от полемических антикатолических коннотаций, прямо отражающих идеологические установки Достоевского, но никак не разрешающих в их жестких схемах мощную драматическую сложность этой фигуры, то он – анти-икона, внутри которой, так сказать, заключена его собственная икона Христа,

матушья и жестокая, с которой его отношения строятся не на сострадании, а на напряженности, не на молитве, а на вызове, не на простодушии, а на рефлексии. Инквизитору ведом великий драматизм христианской духовной революции, и он духовно переживает ее не в бесплодной чистоте, а в неизбежных противоречиях. Поэтому если сведение диалектики Легенды к антикатолической полемике Достоевского сужает ее смысл, то и ее интерпретация в свете тоталитарного атеистического опыта нашего столетия звучит упрощением: только изнутри христианского опыта можно хоть отчасти понять душевные терзания Инквизитора, который в конце концов отпустил Христа, и этот совершенно оторванный от мира Христос целует его – не в знак одобрения, а из жалости и прощения. Настоящая акти-икона в творчестве Достоевского дана в "Бесах"; это коллективная анти-икона сил хаоса и небытия, которые, беспрепятственно внедрившись в плоть Святой Руси, без того сопротивления, какое встретили на всем не святом Западе, приведут Россию к гибели. В XX веке русская живопись вновь выходит на первое место, или, во всяком случае, делит его с литературой, и вместе с ней совершает революцию зрительного восприятия и формы. Возникает новая иконо-логия, представляющая собой одновременно и своего рода иконоборчество, если под иконой понимать изображение в натуралистически-реалистическом смысле, а не метафизический код, принимающий вид антропоморфной фигуры. В России рождается искусство нефигуративное, беспредметное, называемое "абстрактным", поскольку оно отвлекается, абстрагируется от видимого мира, чтобы уловить некий конкретный мир, пусть зрительно и не воспринимаемый. Эти иконологически-иконаборческие искания достигли высшей точки в теории и практике Казимира Малевича с его Черным квадратом. В работе "От кубизма и футуризма к супрематизму" Малевич доводит антивозрожденческую полемику до предела, лишая ее при этом идеологических национально-религиозных коннотаций, о проявлении которых говорилось выше, ибо развивает ее одновременно в плане художественном и метафизическом. Изобразительность, достигшую наивысшего расцвета в искусстве Возрождения и в реализме позднейшего периода, но опирающуюся на искусство классической античности, воскрешенное его сторонниками в эпоху Возрождения, а в первую очередь, на искусство дикаря, который в своих наскальных рисунках воспроизводил образы себе подобных и окружавших его предметов и существ, – такую изобразительность Малевич отвергает. Он резко отрицательно высказывается против такого "миметического" искусства, видя в классических Венерах и Мадоннах Возрождения его "чудовишные" проявления. "Натуралистическое" искусство Возрождения – это не что иное, как продолжение "идеи дикаря", "стремление к передаче видимого, но не создание новой формы". Футуристы тоже своего рода "натуралисты", отвергнувшие изобразительность "не во имя освобождения живописи или слова к самоцели, а по причине изменения технической стороны жизни", приспособившись к триумфу машины и машинизма. Затем, правда, футуристы, "отвергнув разум, провозгласили интуицию как подсознательное", но они

"создавали свои картины не из подсознательных форм интуиции, а пользовались формами утилитарного разума", опираясь при создании своих картин на "сознательный расчет". Формы же, созданные Супрематизмом, "есть доказательство уже постройки форм из ничего, найденных Интуитивным Разумом". Сведя к нулю изобразительность, Малевич приходит к дематериализации видимого и вещного и к гластической спиритуализации космоса, что приближает его к самой сути средневекового искусства, в особенности русского. Но если в результате такого сближения мы имеем отказ от искусства Возрождения, как центрального момента фигуративного искусства, которое от искусства дикаря и классической античности доходит вплоть до академического реализма и футуристического поворота, то и "творение из ничего" Интуитивного Разума также есть крайняя точка утверждения возрожденческого гуманизма, сливающегося в синтезе со средневековой имматериальной мистичностью. Черный квадрат и есть последняя икона, икона совершенной гармонии, поглотившей в себя анти-икону абсолютного хаоса, высшая икона, открытая энергии космоса, его Цельности и его Пустоте, неизвестному и апофатическому Богу нового исихазма, немому, незримому и невыразимому. Икона, созданная в том граничащем с космосом пространстве, имя которому Россия, и в то время, когда весь европейский опыт в его самых разных компонентах и вариантах вылился во временную катастрофу России, историческая судьба которой представляется иконой и анти-иконой всей плюрихристианской культуры, ее традиций и противоречий. Не новое Возрождение, не новое Средневековье прорисовывается в новом столетии и тысячелетии, а новая диалектика гармонии и хаоса, в которой классическая русская икона, вместе с западноевропейским религиозным искусством, найдет себе место не только в профанном храме, каков музей, и в сакральном музее, каков храм, но во внутреннем мире тех, кто в многообразном прошлом черпает силы, чтобы обрести себе обитель в бесформенном настоящем и открыться аморфному будущему, устремив взгляд поверх всякой темпоральной конечности.

РОССИЯ И ЕВРОПА: ПО ОБЕ СТОРОНЫ "УСКОЛЬЗАЮЩЕЙ ГРАНИЦЫ"

Как известно, мир познается "на границах": своего и чужого, знакомого и незнаемого. Если это так, очевидно, придется согласиться с тем, что любые эпистемологические границы призваны существовать разве только для того, чтобы рано или поздно исчезнуть. Ускользнуть от сознания. Ведь в самый момент осознания границы она "ускользает": то, что прежде было "чужим", становится "своим" и прежде незнаемое становится известным.

Смысловые грани понятия "Европа" подвижны отнюдь не в меньшей степени, чем его историко-географические пределы. Может, поэтому и границы между Европой и Россией прозрачны и вечно ускользают от определения. Свидетельство тому не утихающий многовековой спор "западников" и "славянофилов". Но сколько бы ни говорили о противопоставлении этих *двух направлений* русской мысли, столько же продолжается поиск *"третьего пути"*, снимающего их противоречия. Должно быть, этот "третий путь", ведущий поверх дуальной логики "или-или", и есть один из прообразов "вечно ускользающей", неуловимой смысловой границы?

Россия, видимо, никогда не была, не есть, и, вероятно, не будет *"европейской"* страной. И, с этой точки зрения, Россия (в отличие от Франции или, скажем, Германии) – *"вне границ"* Европы. Однако Россия была, есть, и, вероятно, будет оставаться страной *"европеизированной"*. И, с этой точки зрения, Россия (в отличие от Китая или, скажем, Конго) осознает себя *"внутри границ"* Европы. "Вне" и "внутри", – стало быть, на самой границе, в "ничейной" пограничной территории? Концепт "Россия", наверное, сам может во многом служить той протяженной "границей", которая одновременно разделяет и объединяет в сознании понятия "европейское" и "не-европейское".

В физическом пространстве и историческом времени невозможно "соединить несоединимое". Но эта парадоксальная возможность: "соединение несоединимого" – одна из реальностей мира метафизического. Яркий тому пример – самоосмысление России в контексте европейского мира. Находясь и внутри и вовне, оставаясь "своей" и одновременно "чуждой" европейскому духу, впитывая его и вместе с тем противопоставляя ему свое "иное", "азиатское" начало, Россия вынуждена непрерывно вглядываться в свое отражение в зеркале европейской культуры, вечно искать и вечно не находить в этом отражении то черты европейской идентичности, растворившейся в "национальной самобытности", то, напротив, лики "национальной самобытности", поглощенные европейской идентичностью.

Границы между Европой и Россией столь же неуловимо очерчены, сколь и неизбежно "ускользают". Это относится к осознанию всевозможных границ:

географических (восток-запад, здесь-там), временных (культурное запаздывание и опережение), смысловых (различие менталитета). И если существование этих границ вполне очевидно, то остается задаться вопросом о не столь очевидной возможности их разрушения. Однако чтобы понять, как и в какой мере преодолимы эти границы, необходимо их очертить. К примеру, для начала – "границы в пространстве".

1

На "Символической карте Европы в образе девы", составленной в 1592 году и хранящейся ныне в библиотеке Страговского монастыря в Праге, почетное место европейской "короны" досталось Испании. Германия, как и следовало ожидать, стала "сердцем" Европы. Галлия деликатно украсила декольтированную "грудь" Европейской девы, Богемия изображена в виде центрального золотого "медальона". Весьма лестная роль отведена Италии ("правая рука", поддерживающая "державу" – Сицилию) и Англии, изящно завершающей "скипетр" в левой руке величественной девы.

Место же России, разумеется, – "ноги", или, точнее – "ступни ног", скромно прикрытые складками ниспадающих одежд Европейской красавицы. Далее – лишь неоформленное ничто: Азия. Что же Россия? Незавидный символический локус – пограничье. "Провидение" рукой европейского картографа очертило России место у самого подножия, у извилистой границы, той самой, пресловутой "границы" между Европой и Азией, которая изображена на пражской карте как переход "ничто" в "ничто", географической фигуры в фон. массы в пустоту. Россия на "Символической карте Европы" – достаточный повод поразмышлять о каком-то странном, сакральном и проклятом "месте без места" (то ли "у-топии", то ли "гетеротопии") – "пространстве смещения", "топосе перехода".

Местоположение России "у подножия Европы" символически двусмысленно. Его можно, подобно всякой метафоре "подножия", истолковывать двояко: и как семантический "низ", лишенный ценности в духовной иерархии (недаром ступня – христианский символ смиренности и готовности служить), но, вместе с тем, и как "начало отсчета" – фундамент, исходное основание, "почвенную" опору. Может, отсюда и своего рода биполярность самоидентификации российской культуры в контексте европейского целого, извечная растянутасть между полюсами противопоставлений: западничество и славнофильство, униженность коленапреклоненной позы и утопия панславизма, рабское подражание европейским канонам и наивно-дерзкая почвенническая греза неповторимой "русской идеи".

Пространство закрепляет границы топосов не только географических, но и смысловых. Это особый, удивительный "топос сознания" – Россия "на краю" Европы. Двудликий Янус подобного мироощущения предопределил многовековой опыт российского исторического самоосознания в категориях философий границы, метафизики края и порога, экзистенции "окраинных ситуаций".

Россия вынуждена была вечно ощущать себя "у подножия Европы", в так до конца и не осуществившихся попытках выстраивать "Амстердам на Неве" или соорудить в Петербурге окно "не хуже ихнего дожа".

"У подножия" значит на периферии. Столицы духа избраны на Западе. И потому Федора Алексеева будут называть "русским Каналетто", а чтобы похвалить талантливого ученика школы Венецианова, достаточно будет сказать о нем "русский Брейгель". Не удивительно прочесть, например, во вступительной статье к сочинению Льва Шестова "русский Кьеркегор", но никому не придет в голову назвать Сёрена Кьеркегора "датским Шестовым". Так или иначе, Россия неволью оказывалась в позе застенчивого культурного провинциала, смешивающего французский с нижегородским, и этот комплекс духовного провинциализма отравлял сознание даже и когда к тому не было оснований. И тогда Россия становилась в позу решительного завоевателя духовных столиц – дягилевскими "русскими сезонами", выставками авангардистов... И все же всякий раз оставалась "у подножия" Европы, у подножия вершины, которую жаждала покорить.

Пространственные границы между Европой и Россией естественно обрастали множеством образов и метафор. Это и *стена* (сквозь которую Петр Великий "прорубил окно"), и куда менее оптимистичный образ *железного занавеса*, того самого, который "опустился над Русскою Историею с лязгом, скрипом, визгом", – именно так с ужасом восклицал В. В. Розанов в "Апокалипсисе нашего времени"¹. И то и другое – границы прочные, массивные, но вместе с тем и хрупкие. Во всяком случае, преодолимые. В стене можно прорубить окна или врата, железный занавес может приподняться или рухнуть. Пусть не всецело, а хотя бы "в одном, отдельно взятом" сознании. И тогда через рухнувшие преграды начнется поток взаимообращения и взаимоперетекания разных миров, разных типов сознаний.

Географическое пространство не анизотропно и поэтому далеко не безразлично, в каком направлении преодолеваются его границы. Может, поэтому, как давно замечено, "есть обрусевшие немцы, но нет онемеченных русских". Достаточно вспомнить петровских пенсионеров, золотых медалистов Академии художеств (которые частенько мечтали о скорейшем возвращении в Россию и покидали Европу при первой возможности, не успев отбыть срока обучения), не говоря уже о русских эмигрантах начала XX века, чтобы вывести простой закон: русский, прибывший в Европу, оставался "русским", перевоза вслед за собою, как улитка, ракушку привычных ценностей. Где бы ни жил, как бы ни скитался по миру, как правило, своей истинной родиной он считал Россию и ностальгически вздыхал о ней до конца своих дней.

Европеец же, прибывший в Россию, – вспомним Растрелли, Кваренги, Клодта, Брюлло, Даля, Бенуа и мн. др., – обычно с легкостью растворялся в

¹ Розанов В. В. La Divina Comedia // Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М., 1990. С. 46..

новой среде, вращал в нее, пускал здесь корни и "обретал новую родину". Обрусевший европеец находит в России свой дом, в то время как не-европеившийся русский в Европе осознает себя изгнанником истинного дома. Но где этот Дом? Чувство дома и метафизической укорененности в мире европейское сознание стало терять, если верить словам Ницше и Кафки, лишь к концу XIX столетия. России же издревле знакомы и бездомность, и скитания "неустроенного" духа, и отрыв от корней. Словом, извечное странничество "лишнего человека", – того самого, которого Достоевский называл "скитальцем земли русской".

Выходит, "бездомье" и ностальгия русского скитальца *versus* "чувство дома" респектабельного европейца, живущего по принципу "там родина, где хорошо"? Разумеется, подобные противопоставления более чем условны и можно отыскать множество исключений, но важно подчеркнуть другое: и символическое, и реальное пересечение пространственных границ между Россией и Европой подразумевает существование слишком различных путей преодоления внешних и внутренних барьеров, а взаимная проницаемость миров, разделенных этими барьерами, – не более чем иллюзия.

Видимо, более точный, более емкий образ исчезающей преграды – не стена и не железный занавес, а проницаемая романтическая *zavеса* иной культуры. Этот мягкий, гибкий загадочный *покров* то и дело прорывался с обеих сторон, к примеру, путешествующими литераторами и литературными путешественниками. Нездешние пейзажи, открывшиеся взору через "прорывы" ткани этого незримого "ментального покрова", тщательно зарисовывались в путевых альбомах художников, увиденное "по ту сторону" оформлялось в театральных спектаклях и произведениях изящной словесности. С одной стороны, Маркиз де Кюстин и Теофиль Готье, с другой – Н. М. Карамзин и сотни авторов дорожных заметок, писем, дневников и, конечно же, эмигрантских воспоминаний.

Роль тех, кто обостренно переживал и сумел выразить свое понимание жизни в "стране несходства", как минимум, двояка. Всякий раз, выявляя различия между своим и чужим миром, они, казалось бы, лишь подчеркивали границы между Россией и Европой, но именно самим подчеркиванием эти границы преодолевались. Ведь чтобы понять отличия, нужно подняться выше и увидеть общее; чтобы обрисовать границу, нужно стать над нею, "отрефлектировать" ее на новом уровне осмысления. И потому, наверное, каждый новый взгляд, каждый талантливый текст, приоткрывающий европейцу картины российской действительности, а русскому европейской, – не только способ показать сходство и несходство жизни "здесь" и "там", но, скорее, выход за пределы противопоставлений в пространство "между-здесь-и-тамья".

Покров незнания иной культуры – зыбкая, непрочная преграда, готовая вот-вот приоткрыть один мир другому. С каждым веком, с каждым десятилетием, по мере приближения к временам компьютеров и массмедиа, этот покров становился все более и более прозрачным и символически проницаемым.

Оставив позади время высоких патетических речей, тема преодоления культурных границ пронизала толщу обыденного сознания и оказалась освоенной даже "низкими" жанрами, вплоть до анекдотически-комедийных кинематографических шаржей, в которых то "итальянцы" путешествуют по Петербургу в поисках клада, охраняемого львом, то вдруг открывается "окно в Париж" из питерской коммунальной квартиры.

Но, наверное, всякий раз и стена, в которой прорубается окно, и рухнувший железный занавес, и прорываемая гибкая полупрозрачная завеса культурного взаимопроникновения метафорически рисовали такую преграду, которая парадоксально была и преодолимой и непреодолимой, словно бы сама пространственная граница между Россией и Европой – не что иное как *двойное искривленное зеркало сознания*, полуреальная грань между мирами. Пытаясь взглянуть в зазеркалье, каждая сторона: Европа в России и Россия в Европе – обречена видеть не более чем искаженный образ самой себя. Но это взаимное взглядывание сквозь исчезающие зеркальные границы – до тех пор, пока они не станут полностью прозрачными, т. е. пока не произойдет воледеленное совпадение познающего субъекта с познаваемым объектом, – может натолкнуться на иные преграды. Такие как, например, **"границы во времени"**.

2

Россия и Западная Европа расположены, фигурально выражаясь, не только в разных пространствах, но и в разных временах. Если бы некто совершил мыслительный эксперимент сопоставления ежегодных синхронных "срезов" древа европейской культуры за последние несколько столетий, то он не мог бы не отметить поразительного несовпадения во времени, или, лучше сказать, "развремениа" событий российской и европейской истории. Когда в Италии XIII века творили Джотто и Данте, весьма далекая от идей проторенессанса Древняя Русь была все еще под татаро-монгольским игом. Когда во Франции конца XVII столетия, уставшей от барочной вычурности, зарождался классицизм, Россия все еще переживала свое средневековье в бурном выражении церковного раскола и "смутного времени". Пересечение границ Россия-Европа в какой-то мере может стать и образом путешествия в "машине времени": таковы нарушающие закон необратимости времен свободные темпоральные перемещения из прошлого в будущее и обратно.

Для синхронного неисторического взгляда "поверх барьеров" с высоты птичьего полета очевидно, что по разные стороны географических границ "Россия-Европа", как правило, читали разные книги, дышали разными философскими идеями, строили дома в разных стилях и носили разные парики и прически. Однако диахронному взгляду историка открыто и другое: по обе стороны границ читали одни и те же книги, дышали одними и теми же философскими идеями, строили дома в одних и тех же стилях и даже носили одни и те же парики и прически, но... с разницей во времени. Этот временной ин-

тервал никогда не был величиной константной. Хронологический зазор пульсировал, разрастаясь и сжимаясь по каким-то неведомым законам. И потому извечное культурное "запаздывание" российской истории невозможно исчислить арифметически. В иные эпохи длительность такого временного барьера исчислялась днями и неделями, месяцами и годами, в иные – десятилетиями и столетиями.

Преодолимы ли подобные временные границы? Устранимы ли такие зазоры? Условно, да. Давно известна удивительная российская утопия возможности перевести часы культуры вперед. Несколько раз в российской истории вдруг грандиозный временной интервал в мгновение ока растворялся: происходило внезапное, если не сказать насильственное, хронологическое "выравнивание". Так Петр директивно "ввел" на Руси "новое время": словно бы перевел вперед стрелки отстающих часов исторического процесса. Отсюда оригинальная ситуация российского "двоевременья". Так же, как в христианизированной Руси складывалась ситуация языческо-христианского "двукультурия". так и в эпоху внезапно наступившего нового времени европеизированная Россия словно бы жила в двух хронологических измерениях: историческое время шло своим чередом, но стрелки часов подлинного развития не совпадали с декоративно-внешними, показными стрелками. Ибо невозможно искусственно назначить: "быть эпохе барокко" – культуре, не пережившей естественным путем своего ренессанса иначе как внешне-декоративным ("потемкинско-деревенским") способом.

Можно говорить о существовании, как минимум, двух парадоксов снятия хронологических границ между российским и европейским развитием. Первый состоит в феномене "*сжатия времени*". К примеру, европейскую последовательность стилей искусства нового времени русская культура проживала, по крайней мере, в XVIII и начале XIX века, синхронно. То, что вытягивалось в западноевропейской истории в длительную цепочку четырех столетий: ренессанс, барокко, рококо, классицизм, ампи́р, романтизм, реализм – в России случалось и прокручивалось в каких-нибудь сто тридцать лет с ускорением и, по сути, переживалось как единый синхронистический акт сверхплотного духовного развития. При этом возникали неизбежные лакуны (так Российская история осталась без своего ренессанса) и взаимоналожения: российские аналогии европейских "эпох" часто не следовали одна за другой, а росли параллельными пучками из общей точки.

Еще один парадокс – в эффекте мгновенных "*прорывов*" в будущее. Соотношение европейской и российской культуры в чем-то напоминает противостяние умелого "профессионала" и гениального "дилетанта". Возможно, именно комплекс хронологического и культурного запаздывания в России вызывал краткие гениальные "прыжки" в грядущее, на десятки лет опережающие европейское размеренное развитие. Б. Р. Виппер как-то сравнивал российскую ситуацию в истории искусства со сжатой пружиной: долгие годы "дремучей отсталости" в сравнении с европейскими образцами и вдруг –

грандиозный скачок, разом преодолевающий пропасть запаздывания и в чем-то предвосхищающий горизонты западноевропейского художественного мышления. Так было с русским портретом конца XVIII-начала XIX веков, так было с живописью В. Кандинского и К. Малевича. В философии, литературе, в точных и гуманитарных науках возможно отыскать факты, иллюстрирующие эту странную "модель сжатой пружины" и прыжок через время: достаточно вспомнить, к примеру, русских формалистов, во многом опередивших "структурализм" К. Леви-Строса, или М. Бахтина, которого объявляют едва ли не предшественником постмодернизма.

Тема временных границ между европейским и российским развитием бесконечно сложна. Отметим лишь, что асинхронность европейского культурного развития по оси запад-восток обусловила существование особых, пульсирующих временных границ между однотипными стадиями: сходными вехами на пути Европы и России. Подробные компаративистские хронологические таблицы историко-политических событий, философских идей, научных открытий, направлений искусства могли бы показать стереоскопическую многомерность созвучий и диссонансов европейской и российской истории. Эта сложная игра временных сжатий и разряжений: многокурсовая траектория опережений и отставаний, зигзагообразных скачков в будущее и провалов в прошлое – отражает многоликое мерцание метаисторического калейдоскопа в беге времен. Если символические пространственные преграды между Россией и Европой в различные исторические эпохи имели разную "высоту" и "степень прочности", то хронологические границы между российским и европейским сознанием имели разную "толщину во времени" – "переменную протяженность". Однако и те и другие оказывались преодолимыми или непреодолимыми, наверное, лишь в той мере, в какой была открыта возможность снять смысловые преграды – "границы в сознании".

3

В начале цикла российских "Рассказов о Господе Боге" Р.-М. Рильке главный герой, пытаясь ответить на вопрос "Что это за страна – Россия?", вдруг понимает "с чем Россия граничит". "На востоке?" – перебивает его друг. Герой медлит. "Нет". – "На севере?" – допытывается тот. "Видите ли, – отвечает герой Рильке, – людей испортило чтение карт. Там все плоско и ровно, и когда нанесены четыре стороны света, людям кажется, что все уже сделано. Но ведь страна – не атлас. В ней есть горы и низины. Она должна упираться во что-то *вверху и внизу*". – "Но с чем же может граничить Россия с этих двух сторон?... Может быть – с Богом?" – "Да, – подтвердил герой Рильке, – с Богом"².

² Рильке Р.-М. Из книги "Рассказы о Господе Боге". Как на Руси появилась измена // Рильке Р.-М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М., 1971. С. 395.

Наверное, можно сколь угодно долго обсуждать возможность исчезновения границ между Россией и Европой, так ни на йоту и не приблизившись к пониманию, пока не будут очерчены в сознании наиболее важные границы России – метафизические, вертикальные; пока не будут заданы безответные вопросы, "во что упирается Россия вверху и внизу", растянутая между облаками, проливающимися золотым дождем благодати, и беспредельной стихией зла. Россия – это "страна, которая граничит с Богом": мы вступаем в область таинственных границ, ускользающих от сознания именно потому, что скрываемое ими запрятано глубоко в под- и бес-, над- и сверх-сознании.

Согласимся с теологами и теми исследователями соотношения культуры и религии, которые утверждают, что культура есть "другое воплощение" религии и что культурные различия – не что иное как продление в секуляризованный мир глубоких религиозных различий. Ибо секуляризованное понимание мира, в котором "Бог умер", – сравнительно недавнее и, в каком-то смысле, болезненное, "патологическое" состояние культуры в сравнении с многовековой древностью религиозных традиций и устоев. Еще славянофилы поставили "основную проблему русской истории": проблему Востока и Запада – именно как религиозную. Истоки духовной пропасти, по разные стороны которой оказались Россия и Европа, и понимание мостов, преодолевающих этот разрыв думается, следовало бы искать в исконных отличиях религиозности, в различиях путей познания связи человека, мира и Бога.

В этом смысле, любопытно было бы попытаться символически истолковать, казалось бы, малозначительную деталь: простой факт отсутствия иконостаса в западно-христианском храме. Таинство, "святое святых" открыто для католика и лютеранина. Сакральное доступно взору. Метафизическая граница между человеком и Богом отсутствует: может быть, она попросту "невидима", или "стерта" или "преодолена"? В стране, которая "граничит с Богом", сама эта идея могла бы показаться невыносимой дерзостью. Православный иконостас в русском храме – зримая и отнюдь не прозрачная, наглядно данная граница между человеком и Богом. И каким бы ни был этот иконостас: безыскусным собранием ряда икон или украшенной золочеными завитками пышной барочной стеной, – эта преграда оставляет Богу Богово, а человеку дарует возможность смиренно созерцать лишь "икону" – как переход видимого в невидимое, образа в первообраз; созерцать не само "сакральное", но лишь последнюю границу на пути к познанию метафизической сути мира. И только царские врата – одновременно скрывающие и приоткрывающие "горнее место" храма – становятся вратами надежды на возможность разорвать эту преграду.

Язык религиозных символов запутан и непрост, но тому, кто отыщет утерянные ключи понимания, он мог бы приоткрыть множество символических границ, разделяющих сознание Запада и Востока Европы. Католическая базилика в плане представляет собой вытянутый *латинский*, с удлиненным основанием, крест: ☩. Вытянутое основание этого креста – его земная, нижняя

часть, – символ заземленности в мирском. Возможно, так же укоренена в земных проблемах и вся католическая культура – кипучая, деятельная, экспансивная. В основании центральной восточно-православной купольной базилики – крест *греческий*, т. е. равноконечный: ✠. Здесь важна точка средокрестия – центра, высшего сосредоточения и совпадения всех противоположностей. Именно над нею взматается в небо купол. Идеал восточно-христианского монашества – самососредоточенное исихастское созерцание, отыскание Истины в сердцевине внутреннего мира. Но, подобно душе верующего, отыскавшего Бога в глубине своего "я", а, может, подобно и всей русской культуре, православный крест с равными концами открыт "на все четыре стороны"...

Когда-то Н. А. Бердяев увидел корневое, глубинное расхождение между Европой и Россией в различий западно-католического и восточно-православного мистицизма: католический религиозный опыт порожден отношением к Богу как к объекту, а в православной мистике Бог – субъект, Он внутри человека. И потому мистический опыт Запада поднимает человека к Божеству, а на Востоке, в православии, словно бы само Божество нисходит к человеку: "в православии человек не вытягивается к Богу, а расплывается перед Богом"³. Даже само эмоциональное восприятие западно-католического и восточно-православного храма выражает это коренное различие: холодная готика есть устремление вверх, вытягивание, а в храме православном теплее – здесь Бог как бы спускается на землю.⁴

"Вознестись ввысь" или "пасть на колени"? Устремиться к горнему миру или расплаться перед ним? Видимо, как и на "Символической карте Европы", на метафизической карте Богопознания местоположение России: "у подножия" – у подножия Божества, которое человек принимает внутрь себя. "Выйди из себя самого" – говорит Дионисий; "устремись за свои пределы", "выйди, душа, выйди вон из себя и иди так далеко, чтоб не возвратиться совсем, и войди в Бога так далеко, чтоб никогда из Него не выйти, только там пребывать"⁵ – говорит Мейстер Экхарт и вся католическая культура, в то время как православная зовет "вернуться к себе", уводя вглубь, в "умную молитву" старцев, в сокровенную "сердечную" суть, в поиски Бога внутри самого себя.

Европа-Россия, Запад-Восток, католичество-православие – возможно, все это различные имена одного и того же поединка: деятельности и созерцания, *vita activa* и *vita contemplativa*. И граница между ними – метафизический водораздел сознания, раскол двух типов ментальности. Сколько бы Экхарт не призывал к созерцанию Ничто, он вел активный образ жизни проповедника. Судьбы Франциска Ассизского и Терезы Авильской – непрекращающаяся

³ Бердяев Н. А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании В. С. Соловьева // Сборник статей о В. Соловьеве. Брюссель, 1994. С. 154-155.

⁴ Там же. С. 155.

⁵ Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 104.

борьба с инаковерием, деятельное проповедничество, страстный поединок со злом в мире. А судьбы Оптиных старцев – история внутренней битвы, духовный поединок Бога с дьяволом в собственном сердце и непрерывное усилие молитвы.

Может показаться, что это слишком разные пути духовного делания: в одном случае экстраверсия, внешний процесс самоосуществления, активный тип деятельной любви и всепобеждающей веры, в другом – интроверсия, созерцательный аскетизм и прорастание вглубь, "внутреннее делание" души. Но не следует забывать, что в парадоксальной сверх-рассудочной логике и западных, и восточных мистиков "созерцание" есть "делание", а "уход" есть "возвращение": только выходя за собственные пределы, человек может вернуться к самому себе. И, в этом смысле, границы между западным и восточным религиозным опытом равно открыты бездне непостижимого.

Россия "граничит с Богом": чем глубже прорастает сознание внутрь корнями, тем неизбежнее ускользает незримая граница. Достаточно переместиться из тесной, скученной старгородской застройки европейских городов, где шпалы и крыши наплывают друг на друга, но каждый домик в плотном ряду цел это властно устанавливает границы приватного пространства, – в неприютный "простор" российских ландшафтов, чтобы воочию убедиться в точности метафоры "безграничности" – открытости на все четыре стороны "загадочной русской души". Впрочем, что такое "загадочная русская душа", если не стертое клише, которое удобно использовать и европейцу, могущему списать на "загадочность" все, что не укладывается в рациональные рамки, и русскому, оправдывающему все непостижимое и сверх-рассудочное ссылками на преловутую самобытность?

Ландшафт российской души, наверное, похож на обычный пейзаж среднерусской полосы. Бескрайность. Размытость границ. Здесь не дома друг с другом соседствуют, а крыши – с небом. Здесь граничат не "я" и другое "я", но "я" и "Все". И вслед за героем Рильке понимаешь, что и эта земля, и эта душа должны упираться во что-то *вверху и внизу*. Здесь все дышит "чувством Целого". И в самом воздухе, кажется, разлиты и метафизический ужас, и благодать непостижимого "всеединства", и какая-то странная близость границ тайны. Что это: горизонтальная открытость пространства или вертикальная открытость души Богу и дьяволу?

С давних пор каменная, проникнутая жаждой увековечения и сохранения исторической памяти, архитектура европейских городов была удивительно несхожа с деревянным, почти ежегодно выгорающим дотла, "забывчивым" русским зодчеством, исполненным чувства мимолетности и бренности всего мирского. Впрочем, применять славянское слово "зодчество" по отношению к деревянной архитектуре было бы не совсем правильным. Ибо корень зъд буквально означал "глина" (от того же корня зъд – "созидание", "здатель", "зидатель"). Каменные храмы в Древней Руси "созда", а деревянные "поставити". *Созидать*, по сути, можно было лишь "здание Бога" – храм (глинобитный,

каменный, рассчитанный на "вечность"), а вовсе не деревянные клетки, *ставившиеся* для человека – "на время". Само строение русской души – воплощение этой границы времени с вечностью, человека – с небом и адом. Такое "самопостроение души" в подлинном смысле и есть православное "зодчество", поиск границ тленного и нетленного, смертного и бессмертного. Отсюда и образ их соединения: "Миро-Здание" – с полярным противостоянием нетленного горнего "здания" и зыбкого, хрупкого, "поставленного" лишь на время, дольного "мира".

Однако перед нами снова искушение поддаться мыслительной привычке рассуждать в оппозициях: каменная, прочная и основательная Европа – и "невыносимая легкость бытия" Руси с ее исторической "забывчивостью" и метафизической укорененностью в "горнем мире". Пагубная привычка мыслить дуалистически рисует бесконечные цепи противопоставлений по обе стороны смысловой границы. "Историческая" Европа – и "метаисторическая" Русь. Западный индивидуализм "нарциссического самолюбования" – и российская "всемирная отзывчивость". Европейская закрытость – и русская открытая душа. Западная густая сеть внутренних и внешних границ – и русская "безграничность". Но эти полюса, как и любые противопоставления, – всего лишь упрощенная схема. И, должно быть, за нею все же скрывается более глубокое родство, единство корня, в котором совпадают "там" и "здесь", в котором историческое немислимо без метаисторического и одно выражается через другое, – не упрощенно понятое космополитическое равенство, а всечеловеческое, над-культурное глубинное родство.

Неужели уходящие вглубь веков сознательные различия неодолимы? Неужели метафизические границы непроницаемы? Разумеется, нет смысла отвечать на риторические вопросы. Можно лишь предполагать и надеяться, что и ментальные преграды – всего лишь иллюзорные завесы. И что они прозрачны, подвижны, условны. И что глубинные религиозные отличия России и Европы, разводящие по разные стороны ускользящих границ понимание "я", мира и Бога, – *существующие*, но при этом все же не *сущностные* преграды. И тогда знакомство с западной мыслью поможет русскому человеку понять самого себя. И наоборот, чем глубже мы станем вчитаться в сочинения Толстого и Достоевского, Флоренского и Бердяева, тем ближе нам будут западные мыслители, тем легче станет понимание Платона и Августина, Паскаля и Шопенгауэра. Но, может, это понимание – иллюзия, и проницаемость смысловых границ – всего только кажущаяся?

* * *

Должно быть, Россия и Европа, хотя и разделены вполне *реальной* таможней, все же, в каком-то смысле, существуют по разные стороны *ирреальных* границ. Ирреальных, непрерывно ускользящих, исчезающих в тот самый момент, когда их пытаются закрепить и зафиксировать. Пространственные, временные, смысловые границы, в отличие от географических, во мно-

гом измышлены, "надуманы". Культурные, религиозные, ментальные преграды легко увидеть при поверхностном, беглом взгляде, но любые мыслительные конструкции рушатся при движении в смысловую глубину. На поверхности – различие языка и *modus vivendi*, несходство социальных типов, систем ценностей, мировоззренческих моделей. В глубине, а, стало быть, и в высоте, при движении духовном, преграды исчезают. Как говорят теологи, "чем ближе к Богу, тем меньше границ и перегородок". И потому между Экхартом и Сковородой, между Ницше и Достоевским, между Кьеркегором и Шестовым, между Швейцером и Толстым так много глубинных сходств и совпадений.

НЕГРАЖДАНСКАЯ КУЛЬТУРА И ПРЕЗИДЕНТСКАЯ ВЛАСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Введение

Центральные проблемы и основные вопросы, к которым я бы хотел обратиться, являются настолько основополагающими для политической философии, насколько это вообще возможно. Что мы имеем в виду, когда говорим о гражданственности в России? Если конкретнее, то с какой гражданской культурой мы сталкиваемся в Российской Федерации и к каким выводам в отношении перспектив развития гражданственности и политической системы в России мы можем прийти в результате наших изысканий?

В первой части этой статьи я остановлюсь на тематике показателей гражданственности – гражданской культуры – как она понимается Робертом Д. Путнамом в его книге "Как заставить демократию работать", в той степени, в которой данные по этим показателям применимы к России. В центре внимания находятся общественные отношения и оценка учреждений и организаций в Российском государстве и обществе. Вторая часть статьи посвящена тому, что, по моему мнению, является доминирующей политической философией, которую унаследовали основные участники политической игры в постсоветской России. В этой второй части я остановлюсь на довольно специфическом представлении о демократии, с которым мы сталкиваемся, в российской политике, конституционном праве и юриспруденции. Я попытаюсь обосновать, что первый президент РФ Борис Ельцин, в действительности, утвердил за собой право на всю власть, которую до этого формально имели Советы. Борис Ельцин упразднил Съезд народных депутатов и Верховный Совет указом от 21.09.1993 и демонтировал всю советскую систему в России рядом последующих указов. Для Ельцина президент России является не просто главой исполнительной ветви и главой государства, с его точки зрения, президент воплощает в себе "власть народа"¹. Президентскую власть Ельцина унаследовал Путин 7.05.2000, но вероятность того, что Путин откажется от прерогатив

¹ Политическая система, как Ельцин ее себе представлял, и которую он пытался внедрить, была ближе к полу-президентской, чем к президентской системе. Семантика этих слов может ввести в некоторое заблуждение. Президент в полу-президентской системе облечен намного большей властью, чем в президентской. По крайней мере, когда президенту в полу-президентской системе не противостоит оппозиционное большинство в законодательных органах.

президентской власти, которые утвердил за собой Ельцин, невелика. Наоборот, президент Путин пытается повернуть назад уже начавшийся процесс расщепления власти, который произошел за время правления Ельцина.

Я обосную, что специфическое представление о "власти народа", независимо от того, используется ли оно президентом или (Верховным) Советом, не способствует жизнеспособности республики (республиканской системы).

Я также обосную, что российская доминирующая политическая теория отлично соответствует доминирующим чертам ее гражданской, или, скорее, негражданской культуры.

Основная идея этого диптиха, следовательно, проста и нелюбезна, по крайней мере, с точки зрения республиканца, т.е. демократа. При отсутствии сильных промежуточных организаций личность легко подавляется "людьми от власти", независимо от того, выбраны ли они демократически или нет. В таком раздробленном обществе одно учреждение или одна личность, которая позиционирует себя как правитель и которая демонстрирует власть, имеет хорошие шансы сделать эту карьеру и привлечь дальнейшую поддержку как представитель, или, скорее, воплощение "власти народа".

Предварительные заметки о республиканизме

Доминирующая политическая философия в России ближе к идее республики Жан-Жака Руссо, изложенной в "Общественном договоре", чем к Александру де Токвиллю, или идее республики Макиавелли, изложенной в его "Дискурсах". Она ближе к Руссо из-за своей ссылки на "народ", как на одно всевластное единство, и из-за почти враждебного отношения, которое эта философия порождает к промежуточным организациям или тем, кто претендует на их роль (включая политические партии и даже Парламент). Из-за чего эта враждебность? Из-за того, что эти организации не могут и не должны претендовать на олицетворение народа как единого целого. Само существование конкурирующих политических фракций, лоббистских групп, соперничающих государственных учреждений и политическая борьба, которую оно вызывает, указывает, в действительности, на то, что "демократия" не соответствует идеалу такой политической философии.

И наоборот, согласно Токвиллю и Макиавелли, жизнеспособность республики сохраняется благодаря самому существованию (или борьбе) промежуточных организаций, партий, фракций и лоббистских групп. Политическая активность, как и существование промежуточных организаций, лоббистских групп, партий и фракций не угрожает демократии, республике; эти организации и их деятельность как раз и составляют саму республику. Без этих организаций и их деятельности роль гражданина сводится к роли субъекта. Без этих организаций и их деятельности роль "народа", который, по сути, является множеством, а не единым целым, сводится к "массе". Я выступаю с позиции поздней республиканской традиции – в соответствии с тем, что Путнам

говорил по этому поводу – считая, что ни гражданская культура России, ни ее доминирующая политическая философия не поддерживают и не способствуют формированию полноценной республики.

Часть 1

В последней главе книги "Как заставить демократию работать", где Роберт Д. Путнам формулирует наиболее общие выводы своих исследований гражданских традиций в современной Италии, мы читаем следующее предсказание вероятного мрачного будущего России: "Судьба Mezzogiorno является объективным уроком для стран третьего мира сегодня и бывших коммунистических стран Евразии, неуверенно движущихся к самоуправлению завтра. "Постоянно дефектное" социальное равновесие может явиться моделью будущего большей части мира, где общественный капитал ограничен или не существует. Для политической стабильности, эффективности правительства и даже для экономического прогресса общественный капитал может быть более важен, чем даже физический или человеческий капитал. Многие посткоммунистические общества имели слабые гражданские традиции до прихода коммунизма, а тоталитарное право уничтожило даже эту ограниченную долю общественного капитала. Без норм взаимодействия и сетей гражданского общения, Гоббсовский результат Mezzogiorno – аморальная семейственность, взяточничество, беззаконие, неэффективное правительство, экономическая стагнация кажутся более правдоподобными, чем успешная демократизация и экономическое развитие. Палермо может послужить моделью будущего Москвы."²

Какова бы ни была ценность предсказания Путнама в отношении всех "пост-коммунистических стран", оно, по крайней мере, является подходящим описанием состояния дел в России на тот момент и продолжает таковым являться.

Результаты опроса общественного мнения, проведенного в 1994 году для того, чтобы оценить "доверие к общественным институтам в России", были достаточно показательны³. Эти результаты были довольно нелицеприятны для тех, кто ожидал внезапную перемену к лучшему, поскольку Советская империя и сам Советский Союз развалились и поскольку новые политические лидеры России объявили о своей твердой приверженности демократии и рыночной экономике. Были заданы следующие вопросы: "В России существуют различные общественные институты, такие как законодательные и исполни-

² Robert D. Putnam with Robert Leonardi and Raffaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. (Princeton: Princeton University Press, 1993), 183.

³ Stephen White, Richard Rose & Ian McAllister, *How Russia Votes* (Chatham: Chatham House Publishes, 1997), 52-53.

тельные органы, суды и полиция. Пожалуйста, оцените ваше доверие к ним по шкале, где 7 означает максимальное доверие, а 1 – максимальное недоверие". Степень доверия к общественным государственным институтам (судам, полиции, чиновникам) была очень низкой. Балл "максимального недоверия" собрал относительное большинство по ответам – 26%, 31% и 27% соответственно, средний балл доверия к судам 2,9, к полиции – 2,7, к чиновникам – 2,7.

Таблица 1. Доверие к различным институтам в русском обществе

Вопрос: в России существуют различные общественные институты, такие как законодательные и исполнительные власти, суды и полиция. Пожалуйста, оцените Ваше доверие к ним по шкале, где 7 означает предельную степень доверия, а 1 – полное отсутствие доверия.

	Высочайшая степень доверия						Нет доверия	Не знаю	Средний балл
	7	6	5	4	3	2			
Государство									
Суды	4%	4%	9%	16%	22%	17%	26%	2%	2.9
Полиция	5	2	8	13	21	19	31	1	2.7
Госслужащие	3	2	7	15	24	20	27	2	2.7
Организации рабочих									
Старые профсоюзы	6	4	8	11	18	16	34	3	2.7
Патриотические ассоциации	4	4	7	14	18	16	33	4	2.7
Новые профсоюзы	2	2	4	10	20	18	40	4	2.3
Рынок									
Иностранная организация и эксперты	3	3	7	12	15	16	41	3	2.5
Частный бизнес	3	3	6	10	16	19	41	2	2.4
Традиционные институты									
Церковь	22	11	17	15	13	7	13	2	4.4
Армия	14	9	17	20	16	9	14	1	4.0
Другие институты									
Крестьянские организации	10	5	11	18	19	12	21	4	3.4
Масс-медиа	5	6	12	16	19	16	25	1	3.1

Президент Ельцин	6	3	9	11	17	13	40	1	2.7
Парламент	2	3	7	16	24	17	29	2	2.7
Правительство	2	2	6	14	21	19	34	2	2.5
Партии	1	1	4	10	22	21	39	2	2.3

Источник: Центр Изучения Общественной Политики / Общество Пауля Лазарсфельда, Новый Русский Барометр III (1994).

Вопрос о доверии к профессиональным объединениям, а именно, "старым профсоюзам, патриотическим ассоциациям и новым профсоюзам" чаще всего получал балл максимального недоверия. Балл максимального недоверия был выставлен в 34% ответов в отношении доверия к старым профсоюзам (средний балл 2,7), 33% к патриотическим организациям (средний балл 2,7) и 40% к новым профсоюзам (средний балл 2,3). Доверие к рыночным институтам, а именно, "иностранным организациям, экспертам, консультирующим правительство, и частным фирмам", было также очень низким, балл максимального недоверия был выставлен в 41% случаев для обоих институтов (и средний балл 2,5 и 2,4 соответственно). Что касается других институтов, доверие к партиям получило средний балл 2,3; правительство, Парламент и президент Ельцин получили ненамного лучший результат, средний балл 2,5; 2,7 и 2,7 соответственно. Относительно высокий уровень доверия к двум "традиционным институтам": церкви и армии – достаточно примечателен. Церковь получила больше доверия, чем все организации, упомянутые в опроснике, со средним баллом 4,4 и в 22% ответов – балл максимального доверия. Доверие к армии набрало средний балл в 4.0 и одинаковое процентное соотношение между максимальным доверием и недоверием – 14%.

Церковь

Давайте попробуем поразмыслить, на что указывает высокий уровень доверия к церкви и армии. Исследования Путнама обращают внимание на обратную зависимость между демонстрацией религиозности и клерикализма и гражданскими обязательствами в Италии:

"Организованная религия, по крайней мере, в католической Италии, является альтернативой гражданского общества, а не его частью. Несмотря на реформы Второго Ватиканского Собора и расцвет дивергентных идеологических тенденций среди верующих, Италиянская Церковь сохраняет большую часть наследия Контр-реформации, включая подчеркивание роли церковной иерархии и традиционных ценностей послушания и смирения. Вертикальные связи подчинения более характерны для Италиянской Церкви, чем горизонтальные связи товарищества.

На региональном уровне все демонстрации религиозности и клерикализма – присутствие на мессе, церковные (как противоположность гражданским) браки, отказ от развода, выражения принадлежности к единой религиозной группе в опросах – обратно пропорциональны гражданским обязательствам. На уровне личности также религиозные чувства и гражданские обязательства кажутся несовместимыми⁴.

Русская Православная церковь подчеркивает церковную иерархию и традиционные ценности послушания и смирения не меньше, чем Итальянская Римско-католическая церковь. Русская Православная церковь менее задействована в общественной жизни, чем (Итальянская) Римско-католическая церковь. Русская Православная церковь менее важна как *социальный* институт. Ее положение в отношении государства и властей было, в значительной степени, подчиненным. После жесткого угнетения церкви в 20-30-х годах, советский режим толерантно относился к содействию Православной церкви во время Великой Отечественной войны, затем последовало возобновление антирелигиозной кампании в хрущевский период. Церковные патриархи находились под пристальным надзором КГБ и иногда работали как информаторы на КГБ. Например, вряд ли можно усомниться в том, что нынешний патриарх Москвы и Всея Руси, Алексий II, был информатором КГБ⁵. Из-за того, что церковь подчеркивала важность (советской) Российской государственности и в то же время представляла себя более либеральной, или, по крайней мере, более толерантной системой, при Горбачеве тысячелетие русского православия было отмечено с официального одобрения Партии. Многие бывшие партийные лидеры, которые в конце 80-х и начале 90-х превратились в "демократов", искали возобновления отношений с иерархами церкви. В свою очередь, Русская Православная церковь поддерживала политических лидеров, которые поддерживали ее, включая тех коммунистов, которые, оставаясь коммунистами, подчеркивали национальный, русский характер коммунизма. Русская Православная церковь никогда не была оппозиционной силой в недавней советско-российской и российской истории. Русская Православная церковь, прежде всего, церковь обрядового характера. Как организация она представляет собой иерархию (или, скорее, комплекс иерархий), которая содействует государству. В ответ на содействие Русская Православная церковь ожидает и требует от властей привилегированного положения для своей деятельности.

Что касается служителей церкви, они заметно более позитивно относятся как к Николаю II, так и к Сталину, чем все население в целом, и менее благосклонно к многопартийной политике, рынку, являясь большими сторонниками порядка, чем население в целом⁶.

⁴ Putnam et. a., Op.cit., 107.

⁵ See e.g. Religion Today, Sept. 28, 2000.

⁶ Stephen White, Russia's New Politics. The Management of Postcommunist Society (Cambridge: Cambridge U.P., 2000), 211.

Русская Православная церковь вносит небольшой вклад в формирование гражданского общества в смысле гражданского сознания. С одной стороны, кажется, что церковь остается отстраненной от мирских забот, хотя она обеспечивает верующих "духовным" утешением и, таким образом, создает альтернативу обществу. Однако, с другой стороны, она связывает с государством, подчеркивая связь между русскостью и православием. Таким образом, она не выступает в роли защитника гражданской традиции и не содействует гражданской активности. Следовательно, Русская Православная церковь вновь становится атрибутом русского национализма.

Падение уровня доверия к институту церкви с 1994 и далее (как показано в Таблице 2) может, следовательно, с точки зрения гражданской культуры, вызывать некоторую надежду.

Таблица 2. Динамика доверия к общественным институтам в 1993-1998 гг. (в процентах)

	1993	1994	1995	1996	1997	1998
Церкви	48	52	37	39	37	35
Вооруженные силы	39	37	26	25	28	23
Президент	28	20	6	10	10	11
Масс-медиа	26	27	23	26	24	24
Спецслужбы	20	21	13	16	14	15
Правительство	18	11	4	6	6	8
Суды, милиция	16	17	9	10	9	10
Местные власти	13	14	13	14	19	18
Профсоюзы	13	10	6	8	11	11
Региональные власти	10	13	9	11	17	17
Парламент	9	5	4	5	5	7
Политические партии	–	–	–	–	4	5

Когда мы допускаем, для чего имеется основательная причина, что существует обратная зависимость между уровнем доверия к церквям – среди которых Русская Православная церковь является наибольшей – и гражданской активностью, падение уровня доверия к церкви может указывать на изменение к лучшему. Однако существует мало других оснований для этой надежды.

Армия

Показатели доверия и недоверия к российской армии равно распределены, по крайней мере, в 1994 году (см. Таблицу 1). Интересно, на что мог бы указывать такой относительно высокий уровень доверия? Доверие к армии может указывать на недостаток доверия к гражданским институтам (с этой

точки зрения то, что доверие и недоверие к армии равно велики, является утешительным). Хотя российские Вооруженные Силы все еще, в основном, состоят из призывников, российская армия не считается организацией "вооруженных граждан". Она не является "милицией" в классическом, республиканском понимании этого слова. Считается, что армию берегут для внешней защиты государства, следовательно, нации. В этом смысле она олицетворяет нацию. Именно эта идея заставила военных, армейских руководителей усомниться в правильности участия в гражданской, или, скорее, политической борьбе внутри России. Вовлеченность Вооруженных Сил во внутреннюю политическую борьбу с легкостью может поставить под угрозу единство самой армии. Очевидно, что высшие военные чины не хотели участвовать в конфликте между Верховным Советом и Президентом в 93 году, хотя, в конечном итоге, армия – по крайней мере ее часть – была передана в распоряжение президента. В октябре 1993 танки стреляли в Белый Дом, который остатки Верховного Совета сделали своим бастионом. Верховный Совет также призывал Вооруженные Силы поддержать его. Ранее, в августе 1991, часть армии решила выступить на стороне Ельцина, как президента РСФСР – в то время все еще части СССР – нарушив приказ путчистов, ГКЧП. Эти два инцидента вовлечения армии в высокую политику за менее, чем 4 года, не могут, при ближайшем рассмотрении, быть интерпретированы как явные признаки желания армии участвовать во внутренней политической борьбе. Наоборот, при ближайшем рассмотрении, эти примеры раскрывают нежелание армии участвовать в этой борьбе. Можно также отметить, что армия была втянута в грязную попытку решения чеченской проблемы (так называемого чеченского бунта) в 1994. Она участвовала во внутренних военных конфликтах с большой неохотой. Некоторые высокопоставленные генералы слагали с себя полномочия, вместо того, чтобы участвовать в том, что, по их мнению, было плохо подготовленной кампанией и злоупотреблением армией. Эти события могут быть интерпретированы как признаки гражданской сознательности, по крайней мере, некоторых членов высшего эшелона российской армии, хотя они слагали с себя полномочия, в первую очередь, потому, что считали себя профессиональными военными. Они отказывались делать то, что профессионала в этой области нельзя заставить сделать.

Нельзя сказать, что армия – это институт, который образовывает или воспитывает граждан. Она этого не делает в принципе. Или, скорее, она косвенно и извращенно обучает тех, кто служил в армии, тому, что такое не быть гражданином, быть лишенным гражданских прав. То, чему армия действительно учит – это как терпеть оскорбления и как оскорблять самому. Отвратительная практика дедовщины в армии отнюдь не является хорошим воспитателем гражданина, ни рабство, ни рабовладение не являются хорошей школой гражданственности.

Доверие к Вооруженным Силам стало уменьшаться начиная с 1994, особенно в период с 1994 по 1995 год. Единственным объяснением этой потери

доверия может быть участие армии в Чеченской войне, возможно, прежде всего, из-за отвратительной роли армии в ней. Начало второй военной кампании в Чечне в 1999 не помогло армии вернуть к себе доверие народа. Рейтинг армии значительно не увеличивался и со времени начала второй Чеченской кампании в октябре 1999 года. Подавляющее большинство россиян поддерживало вторую кампанию как адекватный ответ на взрывы домов в российских городах (которые унесли 293 жизни) в сентябре 1999, которые приписывают чеченским бандитским группировкам. Больше того, эта кампания была и до сих пор остается гораздо более успешной, чем предыдущая, которая закончилась отступлением российских войск с территории Чечни. Репутация Владимира Путина, как сильного политического лидера, в большой степени основана на его твердом ответе на взрывы и на успехах армии во взятии под контроль Федерации большей части территории Чечни⁷.

Нужно отметить, что, несмотря на то, что Путин значительно выиграл из-за своего силового ответа на взрывы в Москве (как и многие другие наблюдатели этих событий в России, я сомневаюсь в том, что эти взрывы действительно осуществлялись "чеченскими бандитами"), но организация, которая являлась орудием этого ответа, армия, не сильно выиграла, или другими словами, не вернула себе доверия как организация, привлеченная к осуществлению "адекватного ответа".

Это может показаться загадкой, но я думаю, эту загадку легко разрешить. Очень вероятно, что тот высокий уровень доверия, который армия получила в 1994, был показателем недоверия народа к другим политическим институтам. Если армия рассматривалась как институт (национальный институт), который в большой степени был отделен и, возможно, даже альтернативен "политическим институтам", то это могло привлечь доверие народа.

Если и когда армия воспринимается как первая и передовая "поддерживающая сила", простой инструмент в руках института, который, а, вернее, человека, который обладает властью, она больше не может поддерживаться оппозицией и людьми, которые разочаровались в политиках. Таким же способом можно объяснить и потерю доверия народа Русской Православной церковью. Если Церковь и армия не являются альтернативой политическим или государственным институтам (или властьпредержащим), если и армия, и Церковь становятся подчиненными и, больше того, довольно слабыми организациями, они теряют львиную долю своей привлекательности.

⁷ С начала второй кампании случаи дезертирства участились и количество жертв Российской армии и Российских Внутренних Сил возросло по сравнению с потерями кампании 1994-1996. Несмотря на это, нынешняя кампания все еще поддерживается народом.

Спорт

Исследования Путнама показали, что существует взаимосвязь между гражданской сознательностью и спортивными организациями. Не существует статистики, – по крайней мере мне таковая неизвестна, – которая могла бы провести параллель (сравнение) между организованным спортом в Италии и России. Но мы знаем достаточно об организованном спорте в России, чтобы утверждать, что в России, в отличие от Италии, организованный спорт не являлся базой для гражданской активности. Спорт в Советской России организовывался и поддерживался, в первую очередь, государственными учреждениями и организациями и специализированными государственными организациями, которые отбирали для этой цели наиболее талантливых. Если мы возьмем, для примера, футбол, то мы увидим, что "Спартак", "Динамо" и "Локомотив" были специализированными отделениями крупнейших организаций гигантов государственной промышленности, а многие из них специализированными отделениями различных государственных служб безопасности (Внутренних дел, КГБ). Взаимосвязь между спортом и военным обучением молодых никогда не преуменьшалась в Советском Союзе. (Мы не должны забывать, что на Западе государственные структуры также были заинтересованы в спорте по сходным причинам: как способе, который помогает убедиться, что молодежь достаточно физически развита и готова служить государству в качестве солдат, если возникнет такая необходимость). Иначе говоря, организованный спорт входил в сферу интересов государства. Кризис в государственной промышленности и приватизация государственных промышленных предприятий повлияли и на организованный спорт. Многие спортивные организации стали теперь коммерческими предприятиями. Организованный спорт в России – это не деятельность самоуправляемых гражданских ассоциаций, которые созданы для удовлетворения потребностей граждан. В области "боевых искусств", таких как джиу-джитсу, каратэ, самбо и т.п. (можно отметить определенный рост количества частных спортивных школ, обучающих этим видам спорта), спорт и бизнес часто взаимодействуют больше, чем в одной плоскости. Спортивные школы и сами являются коммерческими организациями и часто снабжают "мускулами" частные организации, которые занимаются "охраной" предприятий. Боевые искусства и рэкет тесно взаимосвязаны не только в России; но в России рэкет более развит, чем в большинстве других стран.

Стивен Уайт так говорил о спорте в России в целом: "Спортивный мир был еще одной сферой, которая привлекала преступный мир, и немалую роль в этом сыграли те существенные суммы, которые сюда привлекались"⁸. Руководители спортивных клубов и федераций, так же, как и спортивные звезды, от тенниса до футбола, хоккея и волейбола, были втянуты в преступную дея-

⁸ Stephen White, *Russia's New Politics. The Management of Postcommunist Society* (Cambridge: Cambridge U.P., 2000), 167.

тельность. Большая часть руководителей стали жертвами наемных убийц и большая часть этих руководителей была преступниками.

Недоверие политике

Политические партии, как мы увидели выше, вызывают наименьшее доверие у населения в России. Политическим партиям не доверяют, политикам не доверяют (хотя некоторые некоторым больше, чем другие другим), политике в целом не доверяют. Данные 1994 показательны и сегодня (см. Таблицу 2). Доверие к правительству, Кабинету и Парламенту остается низким с 1994 года, но доверие к политическим партиям наиболее низкое, соревнуясь в этом показателе лишь с Парламентом, который является институтом с наименьшим показателем доверия граждан. Само слово "партия" в ранних 90-х ассоциировалось с Партией. И для многих сама идея партии, любой партии, вызвала не самые приятные ассоциации. Не только потому, что КПСС было Партией, но также и потому, что "партия" предполагает сепарацию, закрытость, застой и, в каком-то смысле, инаковость. Многие политические партии до сих пор чувствуют себя неудобно, называя себя партиями, и предпочитают называться "движение" или избегают слова партия, называясь "Выбор России", "Наш дом – Россия", "Будущее России", "Власть Народу" или "Отечество".

Отношение многих, если не большинства, граждан России к политическим партиям цинично. Они не ожидают от политиков игры по правилам, а политики, кажется, не очень и стараются играть в соответствии с официальными правилами.

Способ, которым пользуются политики для того, чтобы завоевать популярность – это заставить дело работать. Щепетильность в отношении способов ведения дел для избирателей не является значимым фактором. Уважаемый политик – это политик, у которого есть контроль над делами, политик, который в команде. Возможность управлять делами и власть заставить людей подчиняться – это то, что является ценным и страстно желаемым. Например, Юрий Лужков, мэр Москвы, получил 90% голосов на выборах мэра в 1995, в городе, который считается более "демократическим", "западным" и "либеральным", чем большинство городов России⁹, за исключением, разве что, Санкт-Петербурга. (Он снова получил 70% голосов на выборах мэра в декабре 1999). Успех Лужкова на столичных выборах происходил не из-за того, что у него имидж наиболее западного, либерального или демократичного. Лужков пользовался успехом потому, что он смог сделать (или убедить в том, что сделал) Москву самым богатым городом России потому, что он смог представить себя как Хозяина.

Что удивляет после такой печальной картины в отношении гражданских отношений в России и печального положения в государственных учреждении

⁹ See: James L. Gibson, Raymond M. Duch & Kent L. Tedin, "Democratic Values and Transformation of Soviet Union", *Journal of Politics* 54/2 (1992), 329-371.

ях, которые Путнам считает поддерживающими гражданское сознание в Италии, это то, что *официальные* демократические структуры в России в большей или меньшей степени все-таки существуют. Они существуют не во всех областях и городах, и если мы проанализируем выборы, то мы увидим, что даже не все основные правила и сроки соблюдаются. Я не думаю, что Российская Федерация имеет право называться "процедурной демократией", но если мы заставим себя быть оптимистами, то сможем заключить, что попытки создать народную демократию, все-таки, есть, хотя их и нельзя назвать удачными. Выборы президента, назначенные на лето 1996, на самом деле были проведены в 1996, хотя в "президентских кругах" имела место некоторая активность, направленная на то, чтобы отменить выборы и установить президентскую власть. Выборы в Государственную Думу проводились в 1995, в декабре 1999, а президентские выборы были назначены на июнь-июль 2000. Однако президентские выборы состоялись 26 марта 2000 года, после того, как Ельцин сложил с себя президентские полномочия 31 декабря 1999, за полгода до конца своего срока, для того, чтобы дать своему ставленнику (на тот момент премьер-министру Владимиру Владимировичу Путину) хороший старт для наступающих выборов. Не вызывает сомнений, что Ельцин (по своей воле или под чьим-то давлением) ушел в отставку для того, чтобы повлиять на грядущие выборы наиболее удачным способом. Можно критиковать Ельцина за использование – злоупотребление – его официальными полномочиями для того, чтобы повлиять на электоральный процесс, но его использование – злоупотребление – своим официальным правом уйти в отставку было полностью законным правом президента.

Некоторые знаки жизнеспособной гражданственности или процедурной демократии можно наблюдать у населения в целом, но нехватка гражданственности не является серьезной угрозой формальной демократической структуре. Однако, эта демократическая структура может быть уничтожена или извращена в дальнейшем конкурирующей элитой, которая не захочет больше играть в "состязание" и брать на себя демократический риск быть выкинутой из кресел.

Единство было очень успешным объединением 19 декабря 1999, на выборах Государственной Думы. Возникшее всего за три месяца до этого. Оно могло стать второй самой большой фракцией в Государственной Думе. Главным козырем Единства была поддержка Путина как кандидата в президенты Российской Федерации. Немного раньше президентских выборов 26 марта 2000, а, вероятнее всего, после того, как Путин выиграл выборы, руководство Единства высказало идею стать "настоящей" политической партией. Таким образом, Единство смогло создать оппозицию единственной значительной противоположной по убеждениям политической партии – КПРФ (Коммунистической партии Российской Федерации). Успешная трансформация Единства может быть обусловлена всей системой в целом. Сегодняшняя многопартийная (или беспартийная) система Российской Федерации могла значительно

измениться, если бы Единство смогло успешно трансформировать себя из парламентской ветви "партии власти" в настоящую, а затем и правящую политическую партию. (Партия власти – это определенная группа людей, которая является доминирующей в правительстве и, что более важно, в президентском аппарате.)¹⁰ Имея влияние внутри президентского аппарата (в лице Путина как своего неформального лидера) Единство имело шанс трансформировать себя в "реальную", а затем и доминирующую политическую партию.¹¹

Конечно, можно сомневаться в том, что у Единства может быть будущее, как у политической партии, если оно не сможет сделать себя доминирующей партией. Иными словами, Единство должно быть способным представить себя как организованную политическую силу, у которой есть полномочия ставить и исключать людей из реальной исполнительной власти и сопутствующей ей экономической выгоды, если оно приложит все усилия к тому, чтобы стать чем-то большим, чем временная политическая партия. Однако не похоже, чтобы Единство было в состоянии (или ему было позволено) утвердить себя в роли доминирующей политической организации. Таким образом, это способ, которым успешные политики и политические игроки (чаще всего, используя государственные средства, деловые связи и ресурсы и связи в администрации) основывают политические партии под выборы. Успешные политики не являются продуктом политических партий. Успешных политиков не делают и не снимают политические партии, но это хороший обходной путь для всех, за исключением КПРФ. Очень непохоже на то, что Владимир Путин позволит организовать, а потом оставит в покое, политическую партию, которая потом будет иметь право выставлять и отзываться его, как своего кандидата в президенты, скажем, в 2004.

Дальнейший успех Единства зависит от покровительства Путина; а положение Путина от готовности Единства иметь с ним дело и дальше и от возможностей этой партии оказывать ему политическую поддержку.

¹⁰ See: Hans Oversloot & Ruben Erheul, "The Party of Power in Russian Politics", *Acta Politica* 35 (summer 2000), 123-145.

¹¹ See: RFE/RL Newline, Vol.4, No.81, part I, 25 April 2000: "На собрании политического совета про-Кремлевского блока Единство 22 апреля лидер фракции Единство Борис Грызлов призвал Единство стать "управляющей партией" на словах и на практике. Лидер Единства и заместитель Премьера Сергей Шойгу проинструктировал репортеров называть Единство "управляющей партией," а не "партией власти". "Независимая Газета" писала 25 апреля "Шойгу заявил, что Единство будет участвовать в выборах на всех уровнях в каждом уголке страны и размещать своих представителей в исполнительной власти где только это возможно. Сегодня больше 200 региональных представителей Единства собрались на совещание в Москве для обсуждения вопроса трансформации Единства в политическую партию на их конгрессе 27 мая. Эта партия будет сформирована на основе местных организаций под контролем Политического Совета Единства". "Управляющая партия" вместо правящей и "партия власти" вместо власти Партии.

Наиболее впечатляющие изменения, которые произошли в уровне "доверия к институтам" в течение и, особенно, после периода с 1994 по 1998 год, это изменение уровня доверия к президенту. Вначале уровень доверия был 28% в 1993, он медленно сполз до своего самого низкого показателя в 1995, и, как известно из других источников, в первые месяцы 1996, составляя около 10-11% в 1996-98 и 1999 годах. Затем рейтинг премьер-министра Путина резко поднялся после его реакции на теракты, что подсказало сделать его действующим президентом, и доверие к Путину трансформировалось в доверие к президенту после его инаугурации 7 мая 2000.

Уровень доверия в 40% для президента, т.е. Путина, очень высок. В период с 1994-2000 только церкви получали такой уровень доверия, за период до 1993-94 года. Это показывает, что президентство – это единственный политический институт, который заслуживает доверия, или, возможно, говорит о потере доверия в короткие сроки к "превосходящим" коллегиальным институтам. Конечно, президентство – это единственный персонифицированный институт. Надежды возлагаются на нового президента, на Путина, а не на демократическую систему и ее институты, даже не на президентство, как институт, а только на личность, которая олицетворяет президентскую власть. Опрос, проведенный в апреле 2000 года исследовательской группой РОМИР (ROMIR) показал, что более 38,7% "в какой-то степени согласны, что демократия – это наилучшая форма правления, вне зависимости от того, какие проблемы она ставит"¹². Поддержка демократии, в конечном итоге, ниже, чем уровень поддержки президента, который есть, или должен быть, или кажется лучше, чем демократия.

Часть II

Задержку развития гражданской культуры в России – гражданской культуры в республиканском смысле¹³ – можно считать важнейшей и, даже, доминирующей тенденцией Российской политической философии и официальной политической структуры, которая, в какой-то мере, является воплощением этой философии. Сейчас я хочу подробнее рассмотреть этот вопрос.

Предыдущего президента Российской Федерации нередко называли Царь Борис, наполовину в шутку, наполовину всерьез. Более уместно было бы говорить о первом президенте Российской Федерации как о человеке и институте, который – и это парадокс – упразднил советскую традицию через ее трансформацию и продолжение ее, притязая на абсолютную президентскую власть, которая была характерна для советской системы. Советы представля-

¹² RFE/RL Newswire, Vol.4, No.81, part I, 25 April 2000.

¹³ Cf. Philipp Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Clarendon Press, 1997) Herman R. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies* (Boulder: Westview Press, 1998).

ли, а вернее, говорили, что представляют, воплощение всей власти народа в государстве. (Царь, конечно, никогда не воплощал власть народа, его власть не проистекала ни от кого, кроме Бога, он был самодержцем в буквальном смысле слова.)

В советскую эпоху сама идея разделения власти воспринималась как попытка ограничения абсолютной власти народа. В 1993 году в Конституции РФ было выражено намерение покончить со всеми остатками советского режима. Следовательно, весьма интересно заметить, что в одно и то же время Конституция РФ 1993 года зывала к идее разделения власти и одновременно обходила ее. Президент является главой исполнительной ветви Правительства, так же как и единственной фигурой, единственным институтом, который по иерархии является главенствующим, так как президентство предположительно является институтом, которому вверена неопосредованная власть народа, а парламент, напротив, *представляет* народ в отдельной задаче – издание законов.

Конституция 1993 относится к референдуму как к выражению власти народа. Однако, становится ясным, что, согласно президенту Ельцину, референдум можно использовать для того, чтобы отозвать Парламент, но не президента, который осуществляет власть народа полный срок своего правления, будучи однажды избранным, т.е. поскольку его сочли достойным. Как уже было замечено выше, Ельцин сложил с себя полномочия 31.12.99, за 6 месяцев до истечения срока, для того, чтобы поднять шансы своего преемника В.В. Путина быть избранным.

Россия: на пути к "всенародному государству"

В сегодняшней России разделение власти считается существенной частью нового "правового демократического государства". Однако и специфическое понимание верховной власти народа, и особая концепция того, каким образом может быть представлена эта верховная власть, не соответствует идее и самой практике разделения власти. Эта специфическая и вполне русская идея суверенитета (и возможности ее представлять) в действительности влечет за собой то, что всеохватывающая власть (и лицо, которое ее представляет) существует над институтами, действующими как отдельные ветви власти.

В поздний период царизма существовавшее тогда разделение власти было способом осуществления верховной власти царя. Такое разделение власти никак не ограничивало власть царя. Можно сказать, что разделение власти было просто функциональным. Царь, как суверен, мог, если бы пожелал, перераспределить власть. В начале XX века возникла полемика вокруг вопроса о том, можно ли создать *конституционное* разделение власти – и, более того, будет ли это принято царем. Другими словами, вопрос был в том, можно ли заменить верховную власть царя Конституцией, в которой и посредством которой власть царя была бы ограничена и которая уполномочивала бы царя в

новом качестве. Сама идея того, что в дальнейшем царь будет иметь ограниченную власть и, более того, власть производную, была, по сути, концом верховной власти царя. *Конституционный* режим означал конец самодержавия, даже если на практике царь был бы облечен всей властью в соответствии с такой Конституцией.¹⁴

Ленинская версия марксизма была явно враждебна не только практике, но и самой идее разделения власти. Согласно Ленину, разделение власти – буржуазная концепция и практика, совершенно чуждая "истинной", т.е. небуржуазной, демократии. Истинно демократическим инструментом должны были стать Советы, хотя управляемые и сформированные Партией.

Власть Советов – в действительности власть Партии, осуществляемая посредством Советов и Советами – не была ограничена устаревшим понятием "разделение власти", с точки зрения ленинизма ведущим к ограничению народного (пролетарского) самоуправления. Любое существовавшее в советской системе разделение власти должно было быть просто функциональным распределением задач и обязанностей с целью дать возможность пролетариату (его авангарду) выполнить его историческую миссию, которая формулировалась бы Партией. С конца 20-х годов и в дальнейшем Партию начали практически отождествлять со Сталиным. Само государство было просто инструментом, с помощью которого пролетариат, Партия, Сталин достигали своих целей. Предполагалось, что Партия представляет пролетариат. Она представляла пролетариат, руководя им, диктуя, каковы его действительные устремления. В свою очередь, Сталин представлял Партию, руководя ею, диктуя ей то, что ей нужно, еще до того, как она осознала, что ей нужно. Партия представляла пролетариат, диктуя не то, что большинство пролетариата желало или к чему стремилось, а то, что пролетариату, народу *in toto* надлежит разъяснить как его нужды, желания и устремления. Партию, в свою очередь, возглавлял "величайший гений человечества", Сталин. Сталин, если использовать Джона Локка, трансформировал власть политическую в патерналистскую, сделав народ зависимым от его сурового и жестокого правления.

Вначале Советы должны были представлять не "народ", а рабочий класс: пролетариев, крестьян и солдат, принявших сторону пролетариата. Государственные и представительские органы в структуре государства были инструментами классового правления. В классовой борьбе, во время диктатуры пролетариата, государство было инструментом угнетения бывших угнетателей и помогало в борьбе с классовым врагом.

В Конституции СССР 1936 года – а Конституция, конечно же, государственный документ в формальном смысле слова – заявлялось, что диктатура пролетариата завершена, поскольку внутренняя классовая борьба окончена. Советский народ описывался как состоящий из двух классов: рабочих и кре-

¹⁴ Cf. Tim McDaniel, *The Agony of the Russia Idea* (Princeton: Princeton U. P., 1996), especially Chapter II.

стьян, и одной "прослойки" – интеллигенции. Классовый антагонизм в Советском Союзе прекратился, классовый враг был побежден. Классовая борьба продолжалась, но с тех пор классовая борьба должна была стать классовой войной советского народа и его братьев по классу за пределами советской территории против классового врага, все еще сильного за границами советского государства.

Конституция СССР 1936, сталинская Конституция, примечательна тем, что утверждает, что внутренняя (но не интернациональная) классовая борьба окончена, и, таким образом, период диктатуры пролетариата завершен, и тем, что ввела понятие об СССР, как о "всенародном государстве".¹⁵ Она символизировала и указывала на реализацию всей полноты власти народа (народовластия).

Конституция СССР 1977 года – брежневская – отмечала более высокий уровень развития социализма, которого советский народ достиг с 1936 года под руководством Партии, и была к нему приспособлена. В отношении же ключевого понятия "всенародное государство" Конституция 1977 могла мало что добавить к уже изложенному в Конституции 1936 года.

Если внимательнее вчитаться в тексты Конституции РСФСР 1918 года, Конституции СССР 36 и 77 годов и Конституции РФ 1993, можно обнаружить следующее: Согласно Конституции РСФСР 1918 года, "вся власть [... была] вверена Советам" (ст.1) и Съезд Советов являлся наивысшей властью (ст.24). Советы (их Съезды) представляли (рабочий) народ в осуществлении контроля за "государством".

Конституция 1936 года несколько изменила эту структуру. Советы составляли политическую основу государства (ст.2). Статья 3 гласит: "Вся власть в СССР принадлежит трудовому народу городов и сел в лице Советов". Стал возможен референдум (ст.49), хотя референдум никогда не был проведен. Наивысшие органы власти были описаны как органы *государственной* власти. Коммунистическая партия получила функцию посредника между народом и государством (ст.126).

Конституция 1977 повторяла формулировки Конституции 1936 года. Статья 2 гласит: "Вся власть принадлежит народу... [...который] осуществляет государственную власть через Советы [...] которые составляют политическую основу СССР ". В Конституции 1977 принцип власти народа выражен более четко. Возможность проведения референдума стала более очерченной (ст.6).

¹⁵ По сути, отмена диктатуры пролетариата, которая провозглашалась Конституцией 1936 года, предшествовала формальной адаптации программы Коммунистической Партии к "новому этапу" развития социализма после 25 лет его существования. Термин "всенародное государство" впервые появился в партийной программе КПСС в 1961. Это объясняется не лидирующим положением государства по отношению к Партии, а подтверждением того, что Конституция 1936 была также, и прежде всего, партийным документом. Это именно Партия привела Советский Союз к возможности принятия "самой прогрессивной конституции в мире".

Положение Коммунистической Партии в структуре Советского государства также стало более определенным. Мысль о том, что Советы составляют политическую основу государства, продолжала вытеснять любую идею разделения власти.¹⁶

Конституция 1993 разделяет понятия "власть" (ст.3) и "государственная власть" (ст.10). Функция посредника вверяется президенту, избранному в результате прямых выборов (не Парламенту), который осуществляет "государственную власть". Президент не включен в схему разделения государственной власти (ст.10) и, следовательно, осуществляет "власть" как таковую. Таким образом, *следуя измененной, но той же советской традиции*, президент России, *как олицетворение народа, имеет всю власть там, где не ограничен Конституцией*. К этому следует добавить, что Конституция РФ 1993 года однозначно определяет Президента как исключительного гаранта Конституции. Институт президентства – это не только одна из ветвей государственной власти. Наделенный властью народа президент – это последняя инстанция в конституционных вопросах, несмотря на то, что это является задачей Конституционного Суда. Президент, как *реальная власть*, является защитником Конституции. Президент гарантирует Конституцию. Здесь, более всего, нас поражает, что, оказывается, власть нуждается в воплощении. По этой, можно даже сказать, мистической концепции власти оказывается, что она требует воплощения не просто в институте (что было бы заменой одной абстракции на другую), а физического реального воплощения (в физическом, реально существующем лице). Власть, которая, "по своей сути", не может видеть и осязать, нуждается в идоле.

Отказ от идеи однопартийности

Не изменив саму идею всенародного государства, поздний период перестройки был попыткой установления политической системы, основанной не на одной партии, претендующей представлять народ, а фактически опирающейся на народ. XXVII Съезд КПСС (1988) принял резолюцию о намерении оживить политическую систему, расчистив дорогу реформам, которые должны были обеспечить большее соответствие понятию "всенародного государства". Государство должно было стать организацией и инструментом власти народа.¹⁷ Идея народновластия, или правления народа, была также выражена в Заявлении, принятом XXVIII Съездом КПСС (1990): "Гуманный демократический социализм означает общество, в котором [...] гарантируются социальная справедливость и социальная защита трудового народа – суверенная воля

¹⁶ И. Ильинский, "От советской республики к президентской", Российская Федерация, №3, 1993, 55.

¹⁷ Резолюция "О демократизации советского общества и реформах политической системы", "Правда", 5 июля 1988.

народа является единственным источником власти".¹⁸ Из этой цитаты становится ясно, что концепция народной власти все еще связана с идеей верховной власти народа.

Политические реформы проводились в два этапа. На первом этапе вводились элементы выбора в избрании членов Съезда народных депутатов, все еще могущественного в СССР в 1988 – 89, и элементы выбора в избрании в Советы (Парламенты) союзных республик в 1990. Вторым этапом было введение института выборного президентства с целью смещения КПСС с центральной позиции в структуре политической власти; сначала в СССР в 1990 (14 марта 1990 Съезд народных депутатов СССР избрал президентом М.С. Горбачева), вскоре за этим последовали непрямые выборы президентов союзных республик Съездами народных депутатов (Советами, Парламентами) этих республик. 29 мая 1990 года Первый (1098 членов) Российский Съезд народных депутатов избрал Бориса Ельцина президентом РСФСР (с запасом в 4 голоса). Первые *прямые* выборы президента РСФСР проводились 12 июня 1991, на них также был избран Ельцин.

В период с 1988-99 гг. идея народовластия нередко противопоставлялась неограниченной власти Коммунистической партии. Народу предоставлялось право самому решать свою судьбу и управлять ею, таким образом появился плюрализм вместо одной партии, которая не была прямо уполномочена народом. Горбачев взывал к идее власти народа, не принимая во внимание ни Партию, ни Конституцию; в декабре 1990, когда он предложил провести референдум о будущем СССР как Союза и по проблемам собственности на землю, он утверждал, что такой референдум не будет посягательством на суверенные права союзных республик, "потому что решение будет принято народом, а выражение воли народа является источником всего, что происходит на земле, включая точку зрения народа на основные вопросы жизни страны".¹⁹

Таким образом, идея власти народа вновь вводилась не как попытка усовершенствования существующего государства, а как революционная концепция: требовалась фундаментальная реформа для того, чтобы дать народу возможность осуществлять свою власть.²⁰

¹⁸ Summary of World Broadcast SU, 20 July, 1990.

¹⁹ Известия, 25.12.1990. В том же духе декрет Верховного Совета СССР от 16.01.91, который утверждал, что "Никто, кроме народа, не наделен правом брать на себя историческую ответственность за судьбу СССР...", Ведомости Съезда депутатов Верховного Совета СССР, 1991, №4, глава 87.

²⁰ Ученые-политологи Салмин и Пивоваров отмечали, что идеология народной власти – "естественное выражение стремления в духе Руссо превратить закон в главный символ веры в обществе, которое при этом теряет все другие символы веры." К этому они добавляли: "Тут вспоминается "Не сотвори себе кумира..."". А. Салмин, Ю. Пивоваров "Дух основного Закона: заметки на полях российских конституционных проектов", Конституционное совещание. Информационный бюллетень №1 1993, 81.

Народ считается не множеством, а единым целым. Как отмечают Сергеев и Бирюков: "Народ, как единое целое, очевидно, знает истину, тогда как реальный народ – люди – агломерат, который состоит из группы индивидуумов (а, значит, и делится на них), не имеет этого знания".²¹ Основной идеей концепции власти народа является то, что народ знает "истину", подразумевая, что никакая полемика не нужна. Согласно Сергееву и Бирюкову, "популистский миф призывает к [...] гармонии, а в российской политической философии имеется и термин для нее: соборность". К этому они добавляют: "Если эта гармония не наступает спонтанно, ее нужно создать, если ее нельзя создать. ее надо сфабриковать".²²

Отход от Конституционности

Такое вынашивание идеи действительной власти народа вызывает попытку установить связь с этим единственным источником легитимности. Так, Леонид Волков, который в то время был членом Конституционной комиссии, отметил, что закон, который гласил бы, что государственная власть осуществляется только и исключительно органами, уполномоченными Конституцией, противоречил бы Конституции, так как такой закон не признавал бы "принципа власти народа, т.е. демократии"²³. Следовательно, даже сама Конституция, Конституция, как основной и основополагающий документ, не могла бы содержать заявления, что государственная власть осуществляется только и исключительно органами, уполномоченными этой самой Конституцией. Почему нет? Потому что, в таком случае, Конституция делала бы то, что ни одна подлинная Конституция делать не может, а именно, препятствовать доступу к дальнейшему осуществлению власти народа.

Нам следует отметить, что термин "народовластие" является просто дословным переводом на русский слова "демократия". Однако, понятие "власть народа" было использовано очень специфически и, таким образом, оказалось ключевым понятием специфической идеологии. Согласно этой интерпретации понятия "демократия" никакая Конституция не может приписывать себе статус выразителя воли народа, препятствуя при этом дальнейшему доступу к другим, более важным, способам выражения "власти народа".

²¹ V. Sergeev & N. Biryukov, Op. cit., 28.

²² V. Sergeev & N. Biryukov, Op. cit., 28. Соборность – слово, которое очень трудно перевести с русского языка. Оно означает "гармония", "сплоченность", "связанность".

²³ См. Конституционное совещание. Информационный бюллетень, №2 1993; интервью с Л. Волковым было опубликовано в газете "Российские вести", №61 1993. Волков не единственный высказывал эту точку зрения. Похожее мнение было выражено, например, В.А. Китоком.

Власть народа

Структура бывшей советской системы была основана на идее формирования институтов? "выражающих власть народа в самой чистой форме". Советы выступали от имени народа. Коммунистическая партия манипулировала этими Советами, а когда она потеряла возможность ими манипулировать, эти Советы вернулись к своей первоначальной функции, – или, по крайней мере, к своему первоначальному призванию, – выражать единую и неделимую волю народа. (Когда эти Советы столкнулись со встречными претензиями на эту функцию прямо избранных президентов (губернаторов, мэров), они стали придерживаться роли представителей народа с позиции, весьма близкой к парламентской. Однако оказалось, что Советы стали, или остались, бастионом антиреформистских сил. Можно усомниться в том, действительно ли Советы представляли народ даже в режиме, наиболее близком к парламентскому. Большинство членов Советов избирались в 1990, когда у Коммунистической партии, хоть и ослабленной, была еще возможность оказывать влияние на выбор кандидатов и на сами выборы. Однако это не явилось главным возражением Ельцина, когда он устранил их осенью 1993, хотя это могло стать одним из самых важных возражений Ельцина против Съездов народных депутатов и Верховного Совета. Возражения Ельцина были, так сказать, более "принципиальными". В ноябре 1993 Ельцин подчеркнул, что "советский тип власти" должен сойти с исторической арены и, следовательно, должен быть уничтожен. В то же время он подчеркнул, что "подлинно представительские институты" должны появиться на их месте.²⁴ Однако сама идея власти народа не исчезла. Ельцин подчеркивал, что ему было оказано доверие народа. Он объяснял, что "он не присвоил себе роль реформатора страны, не унаследовал ее, а получил в форме очевидного политического запроса избирателей [наказа от народа]". Президентство, а не Советы, должно было стать олицетворением (воплощением) власти народа.²⁵

Президент Ельцин использовал этот аргумент для обоснования того, что указом от 21.09.1993 (№1400) он распустил Съезд народных депутатов и Верховный Совет РФ. Будучи прямо избранным народом, он имел полномочия распустить орган, состоящий, по его утверждению, просто из представителей.

²⁴ Интервью с Б.Н. Ельциным в "Известиях", 16 ноября 1993.

²⁵ Интервью с Б.Н. Ельциным в "Известиях" 16.11.1993. В этом интервью Ельцин заметил, что досрочные президентские выборы (намеченные на 12.06.1994) произойдут, поскольку он не отменил указа, в котором объявлялось о ранних выборах президента. Однако, позже оказалось (или это провозгласил президент), что народ отверг этот пункт, потому что 12.12.1993 он принял новую Конституцию. В переходные статьи Конституции было включено положение о том, что президент будет оставаться в должности до 1996. Это, возможно было сделано для того, чтобы отсрочить действительные президентские выборы в 1996 путем организации референдума, содержащего пункты о получении президентом полномочий увеличивать свой срок пребывания в должности.

Опять-таки его положение было ключевым. Прямо избранный президент уполномочен распускать представительский орган, даже когда он избран в результате свободного и честного волеизъявления народа. То, что одним из обоснований этого решения было то, каким образом были организованы выборы в эти органы, было всего лишь еще одним аргументом в пользу роспуска этого органа. 24.09.1993 Министерство Юстиции высказалось в поддержку указа президента №1400, используя при этом ту же терминологию. "Президент действовал в соответствии с конституционными [sic!] принципами власти народа, сохраняя безопасность страны и обеспечивая защиту прав ее граждан".²⁶

Ельцин придерживался этой же линии аргументации в "мемуарах" о том, как он был президентом, которые были опубликованы в 1994 как "Записки президента": "Президента, избранного всем народом, Съезд народных депутатов не может отстранить от власти. [...] Съезд не может отстранить президента, так как он его не избирал. Это понятно любому школьнику".²⁷ XXVII Съезд начал процедуру импичмента президента в марте 1993, но эта попытка была провалена семьдесятю двумя голосами. "Я просто надеюсь, – продолжает он там же, – что большинство россиян хорошо понимает [...], что единственная настоящая гарантия порядка – это сам президент. Избранный – это избранный".²⁸ Ельцин также отрицает, что сам народ имеет право отстранить его. Когда в июне 1992 некоторые политики планировали собрание подписей в пользу референдума с целью устранения Ельцина с поста президента, он отреагировал на это словами: "Некоторые настолько наивны, что полагают, что могут отстранить Президента, собрав какие-то несколько подписей. По Конституции же существуют лишь три варианта: я слагаю с себя полномочия, чего я не буду делать; если бы я совершил преступление, или был бы настолько болен, что не мог бы дальше руководить государством".²⁹ Однако роспуск Верховного Совета отставался обращением к принципу народовластия, выраженном на референдуме 25 апреля, т.к. большинство проголосовавших выразили свое согласие с политикой Президента. То, что Верховный Совет препятствует президентским предложениям, считалось нарушением Закона о Референдуме от 1990, согласно которому решение, принятое в результате референдума, имеет "наивысшую юридическую силу".³⁰

²⁶ См. Конституционное совещание. Информационный бюллетень, №2, 1993, ст.26.

²⁷ "Аргументы и факты", №17, 1993, ст.3. Переведенные Ger P. van den Berg "Записки президента" были изданы в Дании как "Dagboek uit het Kremlin. Verslag van een president" (Baarn Anthos/Lanoo, 1994).

²⁸ Б. Ельцин Dagboek uit het Kremlin, 323.

²⁹ Интервью Б. Ельцина 10.06.1992.

³⁰ Закон о референдуме был опубликован в "Ведомостях Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР", 1990, №2, ст.230. Часть Закона о Референдуме, в которой утверждается, что референдум имеет наивысшую юридическую власть, не противоречила Конституции, так как Конституция имеет большую юридическую силу,

Президент Ельцин обращался к результату референдума, принципу власти народа, для того, чтобы развалить Верховный Совет и всю советскую систему. Верховный Совет был просто собранием представителей народа. (Народ, сам по себе, должен превалировать над тем, кто его просто представляет). Президент заключил, что представители не действуют в соответствии с волей народа, и решил дать возможность преобладать "наиболее полному волеизъявлению". Позиция Президента, однако, не могла и не может быть затронута референдумом (и его результатами): "избранный есть избранный". Ни одно решение "высшей юридической силы" не может отстранить его.

Разделенная власть, под руководством одной, которая должна править

Президент Ельцин пользовался идеей разделения власти и, в то же время, пытался отогнать ее от себя. По Ельцину, существуют и должны существовать отдельные ветви власти: исполнительная, законодательная и судебная. Однако, согласно ему, все эти ветви должны пользоваться властью под одним общим руководством, под руководством президента, не только как главы исполнительной ветви, но и как гаранта Конституции (1993) и олицетворения власти народа. Его власть в принципе ничем не ограничена, так как он -- воплощение власти народа. Его ограничения, ограничения власти народа -- это самоограничения.

В телевизионном интервью в марте 1996 он так отреагировал на планы КПРФ устранить институт президентства:

"Россия исторически, с древнейших времен, за тысячу лет своей истории, привыкла к тому, что существует одно лицо и некоторый род вертикальной власти, которое действительно осуществляет власть. Он -- силен, он может больше, чем просто говорить, он может также действовать [...] Есть альтернатива -- парламентская или президентская власть. Что такое парламентская власть? [...] Это будет орган, подчиненный партии, [...] будет ли это коммунистическая партия или какая-либо другая, но подчиненный какой-то партии и все. И никакой демократии там не будет".

После того, как интервьюер предположил, что выбор не обязательно должен быть между Президентом и Парламентом, Ельцин продолжал настаивать, что эта комбинация невозможна:

"Существует четко определенная вертикальная структура исполнительной власти [...] Президент, министры, главы администрации или президенты наших [...] республик. К тому же, эта вертикальная структура простирается от начала и до конца. Она формирует власть. Она организует власть".³¹

и закон не может выносить решений, имеющих большую юридическую силу, чем Конституция. Закон о Референдуме основывался на идее того, что народ стоит выше, чем Конституция, и что, следовательно, закон, который, по общему мнению, является результатом и выражением воли народа, должен превалировать.

³¹ Выдержка из Summary of World Broadcast SU, 16 марта 1996.

Александр Лебедь, который получил третье место в первом туре на президентских выборах 1996 после Бориса Ельцина и Геннадия Зюганова, придерживался не менее экстремальной версии идеи о народовластии. В течение президентских выборов 1996 Лебедь утверждал, что России не нужен избранный Парламент. Он осуждал попытки "обезьянничанья" с Запада и вместо этого предлагал "маленькую высокопрофессиональную Думу, назначенную президентом". Он утверждал, что президент должен подчиняться ежегодному референдуму и проверять, не потерял ли он поддержки избирателей. Таким образом, уполномоченный народом президент сможет управлять так, как того требует Россия.

В одном из своих редких публичных выступлений в течение одного из своих редких появлений на публике, незадолго до выборов в Думу в декабре 1999 года. Ельцин еще раз подтвердил свою интерпретацию идеи разделения власти. Он выразил надежду, придав ей нотки президентского указа, о том, что новая Государственная Дума будет делать то, что, в сущности, ей и положено, а именно, писать законы и "не утруждать себя политикой". (В это время, конечно, подразумевалось, что Ельцину и самому следовало справиться с новой Думой до окончания своего президентского срока. Президентские выборы были назначены на июнь 2000, но реально его срок заканчивался после инаугурации нового избранного президента, которая должна была состояться не позже августа 2000.)

В.В. Путин был избран президентом в марте 2000, потому что Ельцин ожидал от него управления Россией таким образом, каким, по его мнению, президент должен управлять страной, чего Ельцин уже не мог делать по состоянию своего здоровья и другим причинам. И так как Путин должен был стать следующим президентом России, который будет обладать такой же властью, как и Ельцин, многие "большие люди", президенты республик, губернаторы, члены правительства, попытались снискать расположение Путина тем, что "поставляли" ему голоса, которые ему были необходимы для того, чтобы стать президентом. Политический расчет этих "больших людей" был прост: если у нас будет президент Российской Федерации, который может и хочет пользоваться полной властью – как делаем мы на "своих территориях" – мы лучше дадим ему ясно увидеть, что мы те, кто помог ему быть избранным на президентский пост. Путин стал президентом России потому, что все считали, что он станет президентом России. Как в декабре 1999 на выборах в Государственную Думу, так и на президентских выборах в марте 2000 был использован один и тот же прием "фургона с оркестром", и эффект был огромным. До сегодняшнего дня нет повода думать, что Путин откажется хоть от какой-нибудь части той власти, которую Ельцин сделал президентской. При этом Путину еще ни разу не пришлось подтверждать свое право на власть в таком объеме. Причины, по которым Путину не приходится подтверждать свои права, возможно, в том, что он не встретил оппозиции, с которой ему пришлось бы разговаривать. Ему не пришлось подтверждать свои права на такую прези-

дентскую власть vis-a-vis с Думой, так как большинство в сегодняшней Думе выражают желание действовать (издавать законы) в соответствии с желаниями президента. Единство, так же, как и Союз Правых Сил (СПС), вошли в предвыборную кампанию, в первую очередь и прежде всего, как про-Путинские партии. (Ни одна из них не была партией в юридическом смысле, но электоральным блоком (коалицией), представляющим кандидатов в Государственную Думу.) "Голосовать за нас – это поддерживать будущего президента России" – вот их основная партийная позиция. Единство преуспело в формировании наибольшей фракции в Думе, за исключением КПРФ, а СПС преодолело 5% барьер. Конкуренты Путина исчезли сразу или чуть позже вечера выборов в Государственную Думу. Путин вошел в мартовские президентские выборы без серьезных конкурентов, за единственным исключением Геннадия Зюганова. Однако проигрыш Зюганова также был предопределен заранее. Путину не требовалось ставить Государственную Думу на ее "настоящее место". Путин уже был неформальным лидером тех группировок, которые доминировали в Думе, и которые сами предоставили себя для служения Путину. Также можно говорить о том, что Путин взял верх и подчинил себе наибольшую оппозиционную партию в Думе, КПРФ, тем, что его лозунги ничем, кроме нескольких пунктов, не отличаются от лозунгов КПРФ. Путин подчеркнул целостность территории Российской Федерации: никаких уступок сепаратизму (война в Чечне проводилась при полной поддержке коммунистов) и никаких поползновений передать Японии Курилы. Также, как действующий президент, он согласился на более тесное сотрудничество с Беларусью, что являлось любимым проектом КПРФ и было популярно в народе. Коммунисты выступали против децентрализации федеральной власти и несправедливости асимметричного федерализма. Путин поставил задачу "уравнивания" положения субъектов Российской Федерации (или "территориально-административных округов") и утвердил суверенность положения федеральных центров. Путин поднял уровень минимальных зарплат и пенсий. Он публично противостоит влиянию олигархов, еще одна задача коммунистов, хотя своей властью он отчасти обязан закулисной поддержке наиболее влиятельных политически олигархов. Он подчеркивает важность государства и "государственности" так же, как и коммунисты. Путин не согласен с коммунистами в вопросах приватизации и "рынка". Коммунисты хотят прекратить распродажу государственного имущества олигархам и сузить область рыночной деятельности. Путин не планирует ничего предпринимать в этом направлении.

Заключительные заметки к Частям I и II

Российская доминирующая политическая философия утверждает, что настоящая власть народа – это полная и неделимая власть. Чем ближе какая-либо организация или ветвь правительства подходит к тому, чтобы выражать

требования или воплощать власть народа, тем больше ветвей власти она должна охватить собой. Другими словами, чем ближе какой-либо институт к источнику власти народа, т.е., и это парадоксально, чем ближе он к вершине пирамиды власти, тем меньше ограничений должно быть к использованию им полной власти народа. Что касается президента, эта ситуация уже приняла такие формы.

Последствие такого способа рассуждений, этой русской интерпретации демократии, этой философии власти народа, я думаю, в том, что это является препятствием оживлению или, точнее сказать, появлению гражданственности в России. (Такая философия власти народа не единственная, которая имеет хождение в России. Однако она является здесь доминирующей.) Эта философия не признает истинными и легитимными политическую активность "промежуточных организаций", по крайней мере, если их активность не совпадает с политикой президента. Утверждение Ельцина, что Государственная Дума "не должна занимать себя политикой" не просто пустой звук. Даже Государственная Дума является такой же промежуточной организацией и, следовательно, не должна делегировать себе власть народа и президента. Эта доминирующая идея народной власти, я думаю, несовместима с теорией и практикой политического сообщества, состоящего из самоорганизованных и оппозиционных власти групп граждан. Кажется, что граждане воспринимаются только как субъекты, но не как участники коллектива, обладающего всей властью: народа. Это также противоречит теории и практике конституционности, при которой "народ" так важен и могуществен, что может упразднить конституцию, любую конституцию, если она противоречит выражению его полной власти.

Эта политическая теория имеет общие черты с доминирующими чертами российской культуры, которые мы осветили в Части I этой статьи. Доверие к промежуточным организациям, как к старым, так и к новым профсоюзным организациям и политическим партиям, так же, как и к законодательным органам и судам, очень низкое. Доверие к политическим партиям и Государственной Думе было очень низким весь период с 1993 до 2000 года. Доверие к президенту было сравнительно высоким в 1993-94. В 1993 только Церковь и Вооруженные Силы получили наибольшее доверие. В 1994 доверие к Ельцину снизилось. Доверие, которое также означает надежду, теперь отдано Путину. Люди ожидают от одного человека большей защиты, чем от всех промежуточных организаций. Таким образом, институты власти, которые стоят за народ "как единое целое" (Церковь, Армия, Президент) получили наибольшее доверие. Доверие президентству, в то же время, является доверием к конкретной личности, а значит может быть нестойким. Президентство подразумевает превосходство. Никакой другой государственный институт или ветвь власти не выдвигает подобных требований. И никакой другой институт не имеет и не может стремиться к такому общественному доверию.

ПРОСТРАНСТВО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ИЗМЕРЕНИИ

1. Пространство в картинах бытия

... Дело не в том, что слово "бытие" остается для нас только звуком, а его значение только туманом, но в том, что мы выпали из того, о чем говорит это слово, и обратного пути пока не видим...

М. Хайдеггер.

Введение в метафизику

В науке издавна наблюдалось явление, характерное, впрочем, не только для этой сферы человеческой деятельности, которое можно было бы назвать "гонкой за лидером" – за наиболее развитой, завоевавшей всеобщее доверие теоретической системой, "парадигмой". На нее ориентировались прочие науки, стремясь подражать ей, походить на нее, заимствовать у нее методы, понятия, черпать аналогии, а то и "превратиться" в эту систему, слиться с ней, заложив свою независимость под проценты в виде решений (настоящих или мнимых) некоторых своих проблем инструментами и методами "парадигмы".

Образцом научного знания некогда считалась геометрия Евклида. Именно к ней больше всего можно было отнести известные слова И. Канта о том, что во всякой науке столько истины, сколько в ней математики. Правда, к тому времени, когда были сказаны эти слова, уже существовала иная математика, позволившая физике стать почти столь же совершенной наукой, как прославленный античный образец. Б. Спиноза еще выстраивал всеобъемлющую философскую систему, предназначенную объяснить мир и основы человеческого участия в нем, методом, напоминающим геометрические доказательства, но после того, как идеи Ньютона и Лейбница получили законченное выражение в трудах классиков математической физики (Лагранжа, Эйлера и др.), именно механика стала образцом, и уже на ее основе пытались выстроить и мировоззренческие, и космологические, и социальные теории. Афоризм Канта получил новое звучание: в науках о природе, о человеке и человеческом обществе стали видеть столько истины, сколько им удавалось напоминать механику.

Было и так, что не только математика и физика выступали образцами для других наук. Например, сдвиг в научном и культурном сознании, произведен-

ный теорией биологической эволюции Ч. Дарвина, вызвал ряд попыток применить идеи и принципы анализа, разработанные в ней, в других областях науки – например, в социологии или политологии. Нечто подобное встречается и в настоящее время; концепция, выдвинутая в 70-х гг. американским философом С. Тулмином, заимствует схему Дарвина для объяснения процессов, в которых осуществляется историческое развитие научного знания. Очевидное влияние на современную науку оказывают принципы и результаты кибернетики, теории систем, информатики.

Менялось и представление о науке-образце: если раньше таковой считалась фундаментальная наука, в максимальной степени отвечающая требованиям гипотетико-дедуктивного метода, то теперь, как считают многие методологи, более важны эвристические возможности теории, ее способность предлагать радикально новые идеи, позволяющие расширять круг объясненных и предсказанных явлений, сочетать свойства знаний и методов из очень разных сфер.

Например, синергетика (теория самоорганизующихся систем, созданная Г. Хакеном), которая, по признанию многих, в настоящее время выходит если не в лидеры, то, по крайней мере, в привлекательный образец быстро развивающейся и много обещающей науки, сочетает в себе строгость математических теорий (например, теории колебаний и качественной теории дифференциальных уравнений) с понятиями, имеющими общеметодологическое и мировоззренческое содержание: порядок, "круговая причинность" (взаимозависимость порядка и векторов состояний системы) и др.

У современной науки нет единственного образца. Тем более нельзя сегодня говорить о какой бы то ни было теории, как о той, чья "картина мира" и методологическая оснастка могли бы вобрать в себя все понятия, методы и результаты прочих наук. Научная картина мира наших дней – это многообразие различных понятийных и методологических структур, каждая из которых строит свой "универсум"; ни один из этих миров не может претендовать на единственность, но они перекликаются друг с другом, обмениваются понятиями, аналогиями, методами. Иногда они близко сходятся и образуют некие синтезирующие "образы" или "картины" (таковы, например, результаты взаимодействия космологии с теорией элементарных частиц, математики и физической химии с биологией, экономики с общей теорией систем и т. п.). Иногда, напротив, тенденции объединения сменяются дифференциацией: картины мира "разбегаются", становятся непохожими, вступают в спор между собой – и это вновь сменяется тягой к единству. В этом ритме бьется сердце науки нашего времени.

Эти процессы затрагивают первичные, основные понятия, образующие "каркас" научного мышления. Таковы, например, понятия "пространства", "времени", "числа", "множества", "причинности", "вероятности", "размерности" и др. Они фундаментальны в том смысле, что без них немислим ни один

универсум, но в разных универсумах они имеют особый смысл, играют свою особенную роль.

Трехмерное ("евклидово") пространство классической механики, четырехмерный пространственно-временной континуум Эйнштейна-Минковского, бесконечномерное пространство абстрактных математических теорий – у этих научных теорий есть нечто общее. А именно: пространство и время, фигурирующие в них, имеют *размерность*, их можно *измерять* подобно тому, как измеряют вес, плотность, теплоемкость или электропроводность. Издавна это казалось странным: чтобы измерять нечто, нужно это *нечто* иметь в качестве объекта – кусок металла, объем газа, источник тока и проводник и т.д. Но что мы измеряем, когда говорим, что пространство имеет "длину", "глубину" и "ширину" или что имеется в виду, когда говорят, что "время длится" – из бесконечности, или от нуля-момента до бесконечности, или как бы то ни было еще?

Ни пространство, ни время, ни пространственно-временной континуум нельзя увидеть, к ним нельзя прикоснуться, почувствовать – они суть нечто "ненаблюдаемое" в принципе. Ни один прибор не усилит наши чувства так, чтобы мы восприняли пространство и время в качестве особых объектов, отделенных от тел, процессов, явлений. Когда-то это наводило на мысль о том, что пространство и время суть априорные формы чувственного восприятия (И. Кант), условия продуктивного познания, но не его результаты. Поэтому размерность пространства и времени есть следствие того, что мы смотрим на мир сквозь призму трехмерной пространственной и одномерной временной интуиции.

Проблема не только в том, что априоризм субъективизирует пространство и время (это оставим в стороне); подозрительна сама апелляция к интуитивной очевидности пространственных и временных характеристик. Ведь, по сути, Кант объявил первичными чувственными интуициями те представления о пространстве и времени, которые лежали в основаниях ньютоновской теоретической физики. Это и есть тот случай, когда основные понятия лидирующей науки обретают характер "очевидностей", считаются бесспорными, совпадающими с "интуицией" или со "здравым смыслом", а всякие сомнения в этом или попытки введения других понятий, отличающихся от "очевидных", рассматриваются как парадоксальная игра интеллекта. Вспомним, что К. Гаусс не решился опубликовать свои исследования в области неевклидовой геометрии, а Н. Г. Чернышевский называл Н. А. Лобачевского свихнувшимся чудачком.

Положение может измениться (тому немало примеров), и тогда бывшие очевидности уступают место иным, идущим от других теорий-образцов; но может быть и так, что каждый особый понятийный универсум опирается на собственные очевидности, которые и являются – в рамках этого универсума – основаниями всякого значимого рассуждения.

Физические характеристики пространства также существенно зависят от того, о каком "универсуме" идет речь. В макромире процесс установления пространственных параметров не изменяет сами эти параметры; длина стола не изменится от того, что мы приложим к нему линейку. Но в микромире это уже не так: процедуры измерения оказывают вполне определенное воздействие на пространственные характеристики частицы. И в этом нет парадокса, таковы очевидности универсума квантовой физики.

В большинстве современных макро – и микрофизических теорий пространство полагается *гомогенным* (однородным). Это означает, что хотя значения измеряемых пространственных величин могут меняться, но это всегда измерения одного и того же пространства, каждая "точка" или фрагмент которого ничем не отличаются от иных "точек" или фрагментов, разве что положением относительно выделенной системы координат.

Но мыслима и иная картина мира, в которой пространство *неоднородно*. Каждая его "точка" или фрагмент обладают собственными характеристиками, и эти характеристики различны: то, что можно сказать об одном таком фрагменте, уже нельзя повторить о другом. Нельзя считать, что подобное возможно только вне науки. Такие картины мира имели место и в физике. Гомогенное пространство стало физическим понятием только после научной революции XVII-XVIII веков. В физике Аристотеля вообще нет понятия пространства, но есть понятие "места", занимаемого каким-либо телом. Тело, границы которого установлены неким другим, объемлющим его телом, занимает какое-то место (место Земли в Мировом океане, место океана – в воздухе, воздуха – в эфире и т. д.; мир в целом, Космос, не охватывается никаким иным телом, и вопрос о его "месте" не имеет смысла). Поэтому каждое место связано "по смыслу" с отношениями и взаимными движениями тел; у каждого тела, входящего в мировую структуру, имеется свое *естественное место*, которое, правда, может быть насильственно изменено (например, брошенный камень во время своего полета занимает "неестественные" места, но его траектория определена стремлением камня вернуться на "естественное" место).

В своем историческом развитии физика шла от иерархии "мест" к однородному, абстрактному, лишенному качественной определенности пространству. Но образ негомогенного пространства, в котором отдельные фрагменты обладают различными смыслами, а эти смыслы имеют прямое отношение к человеческим стремлениям и ожиданиям, ценностям и идеалам на всем протяжении истории культуры, основывался на "очевидностях", заложенных в основание культурно генерируемых картин мира.

М. Элиаде считает, что такой образ характерен для первичного религиозного опыта (в котором пространство, существующее реально, является священным и противостоит бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство), тогда как для профанного опыта характерно вос-

приятие пространства как однородного и ценностно нейтрального¹. Эту схему, конечно, нельзя применять как универсальное объяснение. Неоднородность, различная ценностная нагруженность пространства, хотя, действительно, исторически связывалась с мифологией и религией, присуща самым различным культурам, в том числе и таким, в которых пространственные воззрения испытывают определяющее воздействие научных знаний, теряют очевидную связь с религиозными переживаниями и идеями. В таких культурах "священность", к которой, по схеме М. Элиаде, в конечном счете сводится любое символическое или ритуальное отношение к пространству², становится метафорой, синонимом культурной ценности, ориентиром поведения, символом духовной связи людей.

Например, спустя столетия люди чтут поля великих и малых сражений, где предки проливали свою и чужую кровь, борясь за свое историческое будущее (Фермопилы, Грюнвальд, Куликово поле, Бородино, Мамаев курган и др.). В этом смысле священны места, связанные с неслыханными страданиями (Освенцим, Хиросима), с жизнью и смертью великих людей, с событиями, ставшими важными пунктами истории. Это относится не только к человеческим обществам, но и к отдельным людям. Место, в котором человек родился, почти всегда имеет особое значение в его жизни. Место, где похоронены родные или друзья, на жизненной карте человека выделено его чувствами, памятью, привязанностью. Есть места "благословенные", связанные с высшими взлетами души, и есть места "проклятые", места преступлений и нравственных провалов, неудач и роковых ошибок. Есть места, куда человек всю жизнь стремится, и места, которых он боится, места-символы надежд и несчастий, жизненного краха или взлета (рефрен чеховских сестер "В Москву, в Москву!", "Сибирь" – место ссылок и забвения, культурной и политической смерти в сознании тысяч россиян в XIX веке, и "Архипелаг Гулаг" – в сознании миллионов – в XX веке).

"Близкие" и "далекие" места люди часто различают не по расстоянию в километрах: в годы "железного занавеса" Париж или Тель-Авив были несравненно более далеки от Москвы и Петербурга, чем Магадан. Передвижение в пространстве человеческого мира осмысливается вовсе не в терминах механического перемещения тел: покинуть Родину – это не то же самое, что переместить свой организм в иную географическую точку.

Как в былые времена, так и в техногенной цивилизации, в самых различных культурах жили (и продолжают жить) мыслеобразы, разделяющие мироздание на пространственные сферы, имеющие фундаментально различные смыслы. Таково, например, древнее различие между миром (страной) живых и страной мертвых. По верованиям туземцев меланезийского архипелага Тробриан, описанным Б.Малиновским, души умерших людей (*балом*) живут

¹ См.: Элиаде М. Священное и мирское. М., МГУ, 1994. С. 22-23.

² Там же. С. 43.

на реально существующем острове Тума. Покинув тело покойника, дух отправляется на этот остров точно так же, как это сделал бы живой человек – на лодке, поселяется там, находит или строит себе жилище, занимается земледелием, рыбной ловлей, вступает в брак, стареет и, наконец, умирает, заканчивая один и начиная следующий круг потустороннего существования. *Балома* не теряют контакта с живыми людьми. Они могут их навещать в дни празднеств урожая или случайно встречаться с живыми при особых обстоятельствах, а также навещая своих родных и друзей во сне. Духи даже участвуют в деторождении: ребенок во чреве матери появляется потому, что его туда заносит *балома* умершего родственника³. Живые и духи живут в одном и том же географическом пространстве, его различные сферы отделены друг от друга не границей, пролегающей по земле или по воде, но легко пересекаемой в обе стороны. Различие между ними – это различие между жизнью и смертью. Столкновение этих смыслов, грозящее распадом сознания, разрушением единства человеческого общества, преодолевается культурой, полагающей это различие не абсолютным.

С развитием и усложнением культуры границы между мирами жизни и смерти становятся более радикальными. В европейской античной (греческой и римской) мифологии царство Аида (Плутона) находится глубоко под землей. к нему ведут бездонные пропасти, попасть в него живым крайне трудно, это под силу только героям, которым помогают боги. Контакты между живыми и мертвыми не так обывденны и просты, как в мифах островитян Меланезии. зулусов или североамериканских индейцев, хотя все же возможны: Геракл и Орфей приходили в царство мертвых и уходили из него, такие же путешествия совершали герой финского эпоса Вяйнямейнен или Данте, сопровождаемый Вергилием. Но античная мифология не знает примеров, когда бы умершие люди покидали свой загробный мир и хотя бы на время приходили в мир живых (Орфею все же не удалось вывести из царства Аида Эвридику). Пространственно-географическая связь миров жизни и смерти устанавливалась простыми житейскими аналогиями (например, зулусы полагали, что в страну мертвых можно попасть через отверстия в почве, и в подземном мире есть своя земля, горы и реки, свое небо, свой воздух⁴; подобную картину рисует и европейская античная мифология: в царстве смерти протекает священная река Стикс, воды Леты дают забвение о земной жизни, а Харон перевозит души и умерших через мрачный поток Ахеронта).

В средневековой христианской культуре эта связь более сложна, она обрела сакрально-символический смысл (Ад, Чистилище и Рай в "Божественной комедии" Данте – не просто различные пространства, но особая символическая структура мира, повторенная в структуре человеческой души⁵; замок

³ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., Рефл-бук, 1998, с. 150-154, 207.

⁴ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., Политгиздат, 1989. С. 281.

⁵ "Дантово пространство – это пространство души. Понятие о пространстве души для

Грааля, хранимый сверхчувственным братством избранных в эфирных сферах на вершинах горы, путь к которой могут указать лишь ангелы, символизирует будущее человечества в царстве духа⁶). Но и в ней жили архаические мыслеобразы пространства, позволяющие сближать земной и потусторонний миры: Данте нашел врата Ада, заблудившись в сумрачном лесу, кратеры вулканов принимали за вход в геенну, да и Рай не был абсолютно отделен от земных пространств.

Пространство жизни еще более глубоко дифференцировано. Оно несет в себе смысловые различия, соотносимые с многообразием социально-культурных условий жизни людей. А. Я. Гуревич связывает особенности восприятия пространства людьми средневековой культуры с их отношением к природе, с характерными особенностями производства, способом расселения, состоянием коммуникаций, с господствовавшими религиозно-идеологическими постулатами⁷. "В усадьбе земледельца заключалась модель вселенной"; мир людей предстал в сознании раннесредневекового человека "возделанной", окультуренной частью мирового пространства, за пределами которого царит первозданный хаос⁸. Но в развитой христианской культуре европейского средневековья уже весь Космос упорядочен Высшей разумной волей; Творец как рачительный и добрый хозяин "возделывает" созданный им мир, придавая ему красоту и гармонию. Замысел Творца раскрывается в любом наималейшем его творении, в любой точке мирового пространства, и потому макрокосмос и микрокосмос отображаются друг в друге, а в представлениях людей часто сливаются в неразличимое единство. Отзвук этих представлений слышен в строках Рильке:

*Но надо глубже вжиться в полутьму
и глаз приноровить к ночным громадам,
и я увижу, что земле мала
околица, она переросла
себя и стала больше небосвода,
и крайняя звезда в конце села,
как свет в последнем домике прихода.*

(Перевод Б. Л. Пастернака)

Клочок земли, обжитый конкретным человеческим родом, семьей, политый их потом, а часто и кровью, кормящий, взращивающий и, в конце концов, принимающий в себя тела людей и потому неотличимый от них, является миром, с которым человек связан прочными, даже смертью не расторгимыми

Данте не метафора, ибо душа для него, как и для всей древней и средневековой культуры, реальность" (В. А. Конев. Онтология культуры. Самара, Самарский университет, 1998. С. 71).

⁶ Майер Р. В пространстве – время здесь. История Грааля. М., Энигма, 1997.

⁷ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., Искусство, 1984. С. 56.

⁸ Там же, с. 60.

узами. Имя человека и имя земли, дающей ему приют, пищу и защиту от остального мира, сливаются воедино. Утратить свою землю – значит потерять мир, остаться без телесной индивидуальности, без имени, слиться с безымянным, телесно-чуждым пространством, выйти в "открытый Космос". Что ждет человека в нем: откроется ли перед ним иерархия пространств – вплоть до горного мира Всевышнего – или его индивидуальность растворится в поглощающей пустоте?

Христианство пережило эту драматическую коллизию страха и надежды, разрешая и преодолевая ее верой. Свидетельства тому ярко запечатлены в средневековом искусстве. "В иконописи отражается та борьба двух миров и двух мироощущений, которая наполняет собою всю историю человечества. С одной стороны, мы видим миропонимание плоскостное, все сводящее к плоскости здешнего. А с другой, противоположной стороны выступает то мистическое мироощущение, которое видит в мире и над миром великое множество сфер, великое многообразие планов бытия и непосредственно ощущает возможность перехода из плана в план"⁹.

"Великое многообразие планов бытия" символизировал средневековый храм. Сравнивая религиозные идеи, воплощенные в различных архитектурных стилях, Е. Трубецкой писал: "Византийский купол над храмом изображает собою свод небесный, покрывший землю. Напротив, готический шпигель выражает собою неустойчивое стремление ввысь, подъемлющее к небу каменные громады... Внутренняя архитектура церкви выражает собою идеал мирообъемлющего храма, в котором обитает Сам Бог и за пределами которого ничего нет; естественно, что тут купол должен выражать собою крайний и высший предел вселенной, ту небесную сферу, ее завершающую, где царствует Сам Бог Саваоф. Иное дело – снаружи: там над храмом есть иной, подлинный небесный свод, который напоминает, что высшее еще не достигнуто земным храмом; для достижения его нужен новый подъем, новое горение, и вот почему снаружи тот же купол принимает подвижную форму заостряющегося кверху пламени"¹⁰. Пространство храма – символа Вселенной – придает пространству природы священный символический смысл, каждый фрагмент храма в его единстве с другими фрагментами выступает как знак – часть знаковой системы, выражающей смысл Вселенной, вложенный Творцом; архитектура храма – код, посредством которого передавались и воспринимались центральные культурообразующие идеи¹¹.

⁹ Трубецкой Е. Два мира в древнерусской иконописи // Философия русского религиозного искусства XVI-XX веков. Антология. М., Прогресс-Культура, 1993. С. 237.

¹⁰ Трубецкой Е. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи // Там же. С. 198, 199-200.

¹¹ "В своей образности собор Высокой Готики стремился воплотить все Христианское знание – теологическое, естественнонаучное и историческое, где все элементы должны находиться каждый на своем месте, а все то, что еще не нашло своего определенного места, подавляется" (Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика // Бого-

Сакральный и символический смысл имели даже первичные пространственные характеристики: "понятия жизни и смерти, добра и зла, благостного и греховного, священного и мирского объединялись с понятиями верха и низа, с определенными странами света и частями мирового пространства, обладали топографическими координатами"¹². Части пространства осмысливались в связи с их социально-культурной значимостью: место, на котором совершилось преступление, становилось проклятым, приносящим зло; самоубийца не мог быть похоронен в освященной земле погоста¹³; Иерусалим – место страстей Господних – на средневековых картах помещался в центр Земли.

Культурно-смысловая нагрузка пространства – характеристика, не исчезающая, а только меняющаяся с наступлением иных эпох, с возникновением научной картины мира. Ренессансные образы, наполняющие пространство мира, радикально отличались от средневековых, пришедшее на смену Возрождению Новое время принесло с собою и новые культурные смыслы пространства. Возникшая в эту историческую эпоху наука впитывала в себя эти смыслы, трансформировала их и вновь возвращала в культуру.

У Декарта природа – протяженная субстанция, в отличие от мышления, а геометрическая физика – основа научного знания о природе. Природа – мир математических абстракций, тел, лишенных какой бы то ни было достоверной определенности, помимо геометрических форм, обладающих размерностью, индивидуальность которых обнаруживается только в изменении взаимного расположения, то есть в движении. Гомогенное, однородное пространство – единственная физическая реальность, у природы и ее объектов нет ни цели, ни собственного смысла. Все состояния тел в конечном счете определяются трансцендентной Божественной волей, она же вносит смысл и целенаправленность в любые природные явления. "Именно убеждение Декарта в том, что все движется и сохраняется только волею Бога, есть основание его крайнего механицизма... Подобно тому как Бог, от которого исходит сила, определяющая существование мира и все движения в нем, является *внешней причиной* по

словие к культуре Средневековья, "Путь к истине", Киев, 1992, . С. 70).

¹² Гуревич А. Я. Цит. соч. С. 89.

¹³ Лаэрт негодует из-за того, что обряд похорон его сестры Офелии слишком скуден, но встречает отпор священника:

В предписанных границах свой устав

Мы уж и так расширили. Кончина

Ее темна, и, не вмещая власть,

Лежать бы ей в неосвященном месте

До гласа трубного. Взамен молитв

Ее сопровождал бы град камнейев...

(В. Шекспир. Гамлет. Перевод Б. Л. Пастернака)

отношению к миру, точно так же внешними причинами должны быть объясняемы все процессы и явления в мире"¹⁴.

Механическая картина мира Декарта испытала воздействие идеологии Реформации. В центре этой идеологии – учение о полной и безусловной зависимости творения от воли Творца. "Мир, согласно реформаторам, не только создан богом и управляется им, но в каждой своей детали непосредственно определяется богом. Таким образом, научное познание... есть познание бога и его чудес (ибо весь мир – чудо)"¹⁵. Здесь исток переосмысления и замены мыслеобразов пространства, характерных для культуры Средних веков. "Перед мощью потока воли протестантского трансцендентного бога исчезает иерархия качеств аристотелевско-схоластической картины мира. Все различия рангов, видов творения теряют смысл. Все элементы сотворенной природы становятся равными между собой. Рассматриваемое отдельно от Творца, творение в целом приобретает черты единства, однородности, унифицированности. Так представляемый мир может быть в принципе измерен и исчислен.

Реформаторы полностью "растворили" грань, отделявшую обычные явления от необычных, чудесных. Для них все во Вселенной – от гусеницы до небесных светил – становится достойным изумления чудом. В картине мира Лютера и Кальвина нет специальных "сакральных" точек ни в пространстве, ни во времени, ибо сакрално все"¹⁶. Мы видим, что образ гомогенного пространства – образ, который в науке Нового времени трансформируется в понятие – нельзя, вопреки М. Элиаде, относить к одному только профанному опыту, исторически он также генерировался сакральными мотивами, оказывающими воздействие на формирование не только общекультурной, но и научной картины мира, вытеснившей средневековые мыслеобразы пространства.

Эта картина основывалась на принципиальной противоположности между миром материальных вещей и процессов и бытием человеческого духа. Ее универсум оказался расколотым. В "мире вещей" царил жесткий детерминизм, охватывающий не только природные, но и социальные – экономические и политические – явления, и человек в этом мире целиком и полностью охватывался механистически трактуемыми цепями причин и следствий. Б. Спиноза, по выражению Л. Шестова, "убил Бога", поставив на его место объективную, математическую, разумную необходимость"¹⁷. И. Кант своей "критиче-

¹⁴ Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки, М., Мартис, 1997. С. 79.

¹⁵ Фурман Д. Е. Идеология Реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // Философия эпохи ранних буржуазных революций. Ч. 1, раздел 1. М., Наука, 1983. С.85.

¹⁶ Косарева Л. М. Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы. Наука, 1989. С. 80.

¹⁷ "Приученный математикой к ясным и отчетливым суждениям, разум видит, что человек только одно из бесконечных звеньев природы, ничем от других звеньев не отли-

ской философией" развел "феноменальный" и "ноуменальный" статусы человеческого бытия по разные стороны трансцендентальной баррикады. Человек, утверждал он, принадлежит одновременно двум мирам – миру явлений и миру "вещей самих по себе". Однако сущность человеческого бытия все же связана со вторым из них – с миром, в котором Бог, Свобода и Бессмертие души общаются существованию человека истинную ценность. Понимание этого, писал Кант, "бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира"¹⁸. В то же время разделение этих миров, указание непреступаемых границ теоретического разума должно было "предотвратить взлеты гения, которые... без всякого методического исследования и знания природы обещают мнимые сокровища и растрачивают сокровища настоящие"¹⁹, то есть предохранить науку от напрасных усилий познать непознаваемое присущими ей, науке, средствами. Философии поручалась роль "хранительницы", берегущей науку от саморазрушения, опасность которого становится угрожающей, как только наука пытается оставить твердую почву принципов и фактов ради спекуляций, какими возвышенными они бы ни представлялись. "В конце концов, – писал Кант, – науке удается определить границы, установленные ей природой человеческого разума... Вопросы о духовной природе, о свободе и предопределении, о будущей жизни и т.п. сначала приводят в движение все силы ума и своей возвышенностью вовлекают человека в состязание умозрения, мудрствующего без разбора, решающего, поучающего или опровергающего, как это всегда бывает с мнимым глубокомыслием. Но как только исследование попадает в область философии, которая является судьей собственного метода и которая познает не только предметы, но и их отношение к человеческому рассудку, границы [разума] суживаются и устанавливается рубеж, который никогда больше уже не позволяет исследованию выйти из свойственной ему области"²⁰.

Это означало разрыв со средневековой картиной мира с ее представлениями о телесном Космосе, августинианской "теологией воли" и оппозиционной к последней томистской "теологией разума", схоластическим изображением материального мира как иерархии форм в рамках единого одушевленного организма. Причины этого разрыва, отмечала Л. М. Косарева, следует видеть не только в процессах движения и развития идей, но и в эволюции куль-

чающийся, и что целое, вся природа, или Бог, или субстанция (как все обрадовались, когда Спиноза назвал Бога субстанцией, столь "освобождающим" словом!) есть то, что *над* человеком и существует ради себя – и даже не ради себя, так как всякое "ради" очеловечивает мир, – а просто существует" (Лев Шестов. На весах Иова // Сочинения в 2 томах, Т.2, М., 1993, с.273).

¹⁸ Кант И. Собрание сочинений в 6-ти томах. Т. 4 (1), М., 1965. С.499.

¹⁹ Там же. С.501.

²⁰ Кант И. Собрание сочинений в 6-ти томах. Т. 2. С.350-351.

турных и цивилизационных форм, в "глубоких социально-экономических преобразованиях XVI-XVII вв. Деантропоморфизация, деанимизация представлений о природе вызвана в конечном счете *овеществлением* общественных отношений при переходе от феодального к раннекапиталистическому способу производства"²¹.

Но этот объективный исторический процесс в сфере мысли преломлялся совсем не однозначно. Культурные интуиции эпохи не могли согласоваться с тем, что антропологическая проблематика либо вообще выводилась за пределы науки, либо, оставаясь внутри науки, превращалась в собрание естественнонаучных (физических, физиологических, биологических, химических и т.д.) постановок и решений вопросов о человеке как о *теле*, помещенном в пространственно-временной универсум таких же тел и их взаимосвязей. Человеческие переживания, любовь или ненависть, наслаждение и страдание, чувство красоты или долга, совесть и мысль – могло ли это быть объяснено "естественнонаучно", то есть как совокупности определенных телесных свойств или "движений", вызываемые свойствами и движениями других материальных тел?

Наука и близкая к ней философия отвечали утвердительно. Т. Гоббс шел даже так далеко, что вся человеческая история превращалась в объект исследования универсальной физики, в которой в конце концов можно было увидеть "расширение" механики. То, что возвышало человека и сообщало ему "бесконечную ценность", по выражению Канта, – свобода, душа, Бог, – все эти понятия просто теряли рациональный смысл²². Оставаясь в пределах научной картины мира, нельзя было оперировать этими возвышенными, но не имеющими научной осмысленности терминами. Это была действительно ломка духовных оснований эпохи, научная революция оказалась в эпицентре мощнейшего культурного взрыва.

Последствия взрыва выдвинули науку Нового времени на роль общекультурной картины мира. Выдающиеся достижения науки оправдывали эти претензии, но не снимали напряженность отношений с культурой, в которой многое сопротивлялось рационализму науки, каким бы заманчивым ни выглядел замысел математически точного и эмпирически выверенного миропознания. По образному выражению Б. В. Маркова, время Декарта характеризуется столкновением "храма" и "рынка", то есть культуры, основаниями которой оставалась вера и ее идеалы, и идущего ей на смену нового порядка вещей, в котором человек, будучи помещен в механический Космос, должен был пола-

²¹ Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки Нового времени. Философский аспект проблемы. М., 1989. С.81.

²² "Да и свобода хотеть или не хотеть в человеке не больше, чем во всех других созданиях. Там, где возникает влечение, для него существует достаточная причина; поэтому влечение... не может не последовать, т. е. следует по необходимости. Следовательно, *свободой*, которая была бы свободой от необходимости, не обладает ни воля человека, ни воля животных" (Гоббс Т. О теле // Сочинения в 2-х томах. Т. 1, М., 1965. С.202).

гаться только на собственный разум, познающий законы этого Космоса, и действовать на свой риск и ответственность. "Рынок наступал на храм и пожедал его... Чем сильнее и последовательнее мы стремимся упорядочить нашу жизнь, чем глубже дискурс науки проникает в повседневность, чем сильнее онаучивание жизни, тем более странными и непредсказуемыми оказываются человеческие поступки и желания... Картезианское Я гибнет в пустом и холодном общественном пространстве"²³.

В культуре XVIII века созрел и развился конфликт между прежними культурными интуициями и картиной мира, включающей в себя человека, продуцируемой новой наукой. Бытие, если его смысл виделся в том, чтобы разумом и волей противостоять необходимости, довольствоваться сознанием величия Замысла ("не смеяться, не плакать, но понимать"), казалось непосильной ношей для человека.

Именно тогда наметился разрыв между культурой и наукой, продолжающийся до сих пор и сегодня уже грозящий культурной катастрофой. Попытки позднейшего позитивизма и сциентизма избавить науку от ее культурообразующей функции, лишая ее ценностной нагруженности и вывода за пределы любых метафизических контекстов, оказались в целом искусственными и безуспешными. Претензии на автономизацию и "суверенизацию" научной картины мира приводили (и продолжают приводить) к результату прямо противоположному: чем более высокими барьерами наука отгораживается от вненаучных мыслительных интуиций, тем неустойчивее эти барьеры как под напором самой рефлектирующей научной мысли, в которой неистребима память о своих культурных истоках, так и под давлением "извне" – из культурного контекста, оттуда, где происходит нескончаемое действие духа, направленное на то, чтобы сделать мир не только понятным, но и близким человеку.

Современность, вероятно, не знает более важной и сложной задачи, чем определение возможностей диалога различных культур, мировоззрений, картин мира. Сегодня эта задача уже не может быть отнесена к разряду вечных: у человечества нет выбора, оно должно, по крайней мере, практически решить эту задачу, иначе вечность для него просто не состоится. Ход мировой истории, стремительно ускоряясь, подводит людей к черте, за которой любые конфликты и споры культур, овеянные в практических действиях, становятся смертельно опасными. Нужно вырваться из чертового колеса конфронтаций. Удержится ли человеческий род у этой черты? Размышляя над этим, бессмысленно играть в оптимизм или предаваться меланхолии.

Философия всегда была полем проектирования культуры. Сейчас она становится полигоном для испытания средств выживания культуры как способа существования человечества. Поэтому важно усилие, направленное на

²³ Марков Б. В. Хаос порядка // Размышления о хаосе. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Т. 3. СПб., Эйдос, 1998. С. 108.

разумный диалог культур. Прислушаться и понять – это должно стать условием *sine qua non* продолжения осмысленной истории.

Картина мира, рисуемая не только воображением, поэзией, но и "метафизическими" интуициями, не менее важна и значительна, чем картина мира, выстроенная из понятий и идей науки. Эти картины равноправны в поддерживаемом сознательным усилием диалоге. Последний – не только увлекательная игра духа, отвлекающая его от агрессивных импульсов, он ценен не только тем, что его участники делают умнее, чувствительнее к запросам человека. Можно с большой вероятностью предположить, что такой диалог является условием продуктивного взаимообмена смыслами между картинами бытия.

В науках о человеке – психологии, истории, культурологии, искусствоведении и многих других – человекоразмерные фундаментальные категории радикально увеличивают творческий потенциал этих наук. Их развитие идет своим путем, без оглядки на образцы математического естествознания. Без оглядки – но во взаимодействии с ними. Ведь "человеческая размерность" выглядит чем-то иррациональным только сквозь призму "высушенного" догматического рационализма. Пространственные и временные координаты человеческого бытия могут быть *измерены, описаны* и *объяснены*, хотя, разумеется, совсем не так, как измеряются, описываются и объясняются объекты физики, биологии или химии. Характерно, что эти методологические процедуры в наши дни становятся предметом внимания "новой метафизики", принимающей форму то философской антропологии, то "фундаментальной онтологии", то общей теории культуры. По сути, исследования в этой области сейчас направлены на то, чтобы найти *язык*, который стал бы основой взаимопонимания в диалоге культур, учитывая, что язык науки далеко не всегда способен выполнить эту задачу.

2. Пространство с человеческим лицом: мыслеобраз дома

– Слушай беззвучие, – говорила Маргарита мастеру, и песок шуршал под ее босыми ногами, – слушай и наслаждайся тем, чего тебе не давали в жизни, – тишиной. Смотри, вон впереди твой вечный дом, который тебе дали в награду. Я уже вижу венецианское окно и вьющийся виноград, он подымается к самой крыше. Вот твой дом, вот твой вечный дом...

М. И. Булгаков. Мастер и Маргарита.

"Понятие дома не поддается объяснению по причине его иррациональности", – пишет наш современник²⁴. Видимо, это означает, что рассудок не вмещает в себя чувство, которым наполнено это понятие: как объяснить, что человеку нужен дом даже после смерти? Но, объявив необъяснимость, автор тут же принимается объяснять, доказывая тем самым, что рациональность – вовсе не синоним рассудочности, и даже самая глубокая метафизика, претендующая на постижение внутреннего мира человека в его связи с миром внешним, не может не быть рациональной, ибо обращается к разуму, хотя и не оставляет в стороне чувство. И почему интуиция – какова бы ни была ее природа – помещается по ту сторону рационального? Не потому ли, что термин "рациональность" слишком привязан к его упрощенным и потому завлекающим в парадокс смыслам?²⁵

Иррациональных понятий не существует по определению. Но нас интересует Дом как мыслеобраз, то есть такой конструкт, который предназначен не к логическому анализу, а к возбуждению мыслительных ассоциаций, не к встраиванию в когерентную систему знаний, а к выстраиванию ряда исходных интуиций, обещающих проникновение в метафизические основы нашего отношения к миру и самим себе. Дом – это скорее смыслопорождающая идея, отношения которой с понятиями и вещами диалектичны – в классическом смысле, восходящем к Платону. Автор как раз и демонстрирует это: "Стремясь к безграничному расширению пространства своей жизни, к его размыканию, человеческий дух только поэтому и способен к его ограничению. Будучи свободно активным, человек размыкает мир, разбивает на куски его косную

²⁴ Стрих В. Б. Дом и бездомность // Ступени. Философский журнал. СПб., 1997, № 10. С. 70.

²⁵ Об этом подробнее см.: Порус В. Н. Парадоксальная рациональность. М., УРАО, 1999.

материю. Но в нем живет и противоположная тенденция – замкнуть его и ограничить, сделать это огражденное пространство "своим" и начать обрабатывать разбитые глыбы материи, начать творить культуру"²⁶.

Сойдемся на этом. Дом – такой способ организации пространства, с которого начинается культура. Это *окультуренное пространство*, "пространство с человеческим лицом". Важнейшим в Доме является не то, что он ограничивает космическое (физическое) пространство, "вырезает" из него нишу пребывания человека. Чтобы стать Домом, пространство должно перестать быть физическим, обрести антропоморфные качества. Дом есть Пространство-для-Человека, неотделимое от человека. Дом – это Мир, но Мир, в котором есть человек, Мир в шестой день Творения.

В этом значении мислеобраз Дома становится важной – может быть, важнейшей – метафизической опорой философской антропологии, если она не связала себя сциентистским обязательством быть чем-то вроде *универсальной науки* о человеке. Работа с мислеобразами – занятие не вполне привычное для философа, чье мышление сформировано европейской логоцентрической традицией, ему приходится искать подпитку в поэзии, искусстве, художественной литературе, там, где интуиция не упакована в систематический дискурс и потому смело обещает многое, на что уже не решится умеренная рассудочная мудрость.

Связав мислеобраз Дома с культурой, мы сразу увидим в Бездомности (этот хайдеггеровский экзистенциал сейчас на устах у духа времени) очевидный и грозный признак гангренозного разложения культуры с неизбежным последствием – выпадением Человека из Мира. Культура создает пространство Дома, она предназначена к этому. Нет Дома – нет и культуры. Человеку, утратившему Дом – не жилище, не укрытие, не нишу, все это можно вернуть, построить, отнять у другого, а пространство Человеческого Бытия, – уже *негде* быть Человеком, он им и не является. Дом, из которого исчез его единственный законный обитатель, Человек, больше не является ни Миром, ни мирком, его населяет пустота, вызывающая тошноту и ужас.

Дом – не место пребывания, а способ осуществления человека. Если человек не осуществляется, а лишь пребывает как одна из мировых вещей, Мир перестает быть Домом и изгоняет человека в небытие.

У Х. Кортасара есть рассказ "Захваченный дом" – одна из загадок литературы XX века. В просторном особняке, оставшемся от прошлых времен, живут брат и сестра, два одиноких и никому не нужных человека, завершающих свой род. Вся их жизнь, в которой нет никаких событий, связана с домом, единственной их радостью и единственной заботой. Большой и тихий, он, казалось, надежно укрыл их от мира, который им не нужен и которому они не нужны. Они знают, что дом этот живет только с ними и только для них. Когда они умрут, умрет и дом, его разрушат "неприветливые родичи", "чтобы ис-

²⁶ Стрих В. Б. Цит. соч. С. 71.

пользовать камни и землю". А, может быть, рассуждают они, его нужно "прикончить, пока не поздно", самим. Пока не поздно – значит, пока еще есть какой-то смысл в их решениях, пока за них не решают другие или Другое. Потому, что *пока* их жизнь зачем-то длится, хотя брат умеет только читать французские книги, а сестра – вязать. И больше ничего. Только для этого еще существует просторный дом, доживающий свой век вместе со своими обитателями.

Но однажды это сонное течение дней прерывается. Дом начинает жить своей, несогласной с хозяевами и их добровольным отшельничеством, жизнью. Кто-то или что-то шумит в комнатах, куда брат и сестра заходили только для того, чтобы стереть пыль с мебели. Они запирают двери, отделяя себя от "занятых комнат", пытаются сохранить прежний распорядок своего небытия, но через какое-то время и оставшиеся в их владении комнаты начинают шуметь и жить своей, непонятной и чужой жизнью. Наконец, обитатели наследственной ниши пребывания, уходят из нее, не захватив с собой ничего, потому что им больше ничего и не нужно. У них больше нет дома, они ему больше не нужны, а, значит, не нужны и самим себе.

Кто-то усмотрел в этом рассказе "фантастику": дом в самом деле "захвачен", кем – неважно, ибо силы, захватившие дом, безлики, и это еще усиливает ожидание сверхреального²⁷. Другие поняли его как философскую притчу о том, что жизнь сильнее человека и крушит его потоги что-нибудь понять в ней; ее абсурд вытесняет логику и смысл. Но рассказ Кортасара можно прочитать и как притчу о том, как Дом может стать чуждым человеку космическим пространством, если сам человек не способен удержать себя в нем, наполнить его собою. Дом изгоняет людей, пребывающих в Бытии подобно бессмысленной рухляди, – в Бездомность.

Человек – душа Дома. Если душа мертва, Дом становится только продолжением тела своего обитателя и разделяет его участь. Пространство такого дома – это пространство вещей, среди которых размещаются и люди, неотличимые от этих вещей, сами ставшие вещами, позволившие растворить свое духовное существование в физической монотонности пребывания.

"Комнаты домика, в котором жили наши старички, были маленькие, низенькие, какие обыкновенно встречаются у старосветских людей. В каждой комнате была огромная печь, занимавшая почти третью часть ее. Комнатки эти были ужасно теплы, потому что и Афанасий Иванович, и Пульхерия Ивановна очень любили теплоту... Стены комнат убраны были несколькими картинами и картинками в старинных узеньких рамках... Вокруг окон и над дверями находилось множество небольших картинок, которые как-то привыка-

²⁷ "Кортасар готов был согласиться, что к фантастическим его произведениям могут быть отнесены только за неимением другого названия" (Багно В. Е. Хулио Кортасар. или правила игры с классиком // Кортасар Х. Собр. соч. в 4-х томах. Т. 1, СПб., 1992. С.13-14).

еще почитать за пятна на стене и потому их вовсе не рассматриваешь. Пол почти во всех комнатах был глиняный, но так чисто вымазанный и содержавшийся с такою опрятностию, с какой, верно, не содержится ни один паркет в богатом доме, лениво подметаемый невыспавшимся господином в ливрее...

Но самое замечательное в доме – были поющие двери. Как только настало утро, пение дверей раздавалось по всему дому. Я не могу сказать, отчего они пели: перержавевшие ли петли были тому виною или сам механик, делавший их, скрыл в них какой-нибудь секрет, – но замечательно то, что каждая дверь имела свой особенный голос: дверь, ведущая в спальню, пела самым тоненьким дискантом; дверь в столовую хрипела басом; но та, которая была в сенях, издавала какой-то странный дребезжащий и вместе стонущий звук, так что, вслушиваясь в него, очень ясно наконец слышалось: "батюшки, я зябну!".

Дом старосветских помещиков – оболочка призрачной идиллии. Его жизнь потому так и похожа на человеческую, что его обитатели уподоблены ручьяди, наполняющей его пространственные объемы. Его "поющие двери" – это язык, на котором говорят вещи: обитатели дома и сам дом – существа одного бытийного плана, продолжение друг друга, одно и то же тело.

"Иногда, если было ясное время и в комнатах довольно тепло нагоплено, Афанасий Иванович, развеселившись, любил пошутить над Пульхерией Ивановной и поговорить о чем-нибудь постороннем.

– А что, Пульхерия Ивановна, – говорил он, – если бы вдруг загорелся дом наш, куда бы мы делись?

– Вот это Боже сохранить! – говорила Пульхерия Ивановна, крестясь.

– Ну, да положим, что дом наш сгорел, куда бы мы перешли тогда?

– Бог знает что вы говорите, Афанасий Иванович! как можно, чтобы дом мог сгореть: Бог этого не попустит.

– Ну, а если бы сгорел?

– Ну, тогда бы мы перешли в кухню. Вы бы заняли на время ту комнату, которую занимает ключница.

– А если бы и кухня сгорела?

– Вот еще! Бог сохранит от такого попущения, чтобы вдруг и дом и кухня сгорели! Ну, тогда в кладовую, покамест выстроился бы новый дом.

– А если бы и кладовая сгорела?

– Бог знает что вы говорите! я и слушать вас не хочу! Грех это говорить, и Бог наказывает за такие речи.

Но Афанасий Иванович, довольный тем, что подшутил над Пульхериею Ивановной, улыбался, сидя на своем стуле".

Как это похоже: отступление кортасаровских героев из забытых ненужными вещами просторных комнат "на кухню" – перед тем, как навсегда оставить "захваченный дом"; отступление Пульхерии Ивановны перед воображаемым огнем из помещений, уставленных дребеденью, которая заполняет не только пространство дома, но и ее душу, до последнего уголка.

Все смыслы жизни Афанасия Ивановича и Пульхерии Ивановны – в комнатах с поющими дверьми, бесчисленных кладовых и амбарах, наполненных снедью, в прилегающих к дому садах, рощах, огородах. За границами этого пространства, там, где кончается "внешнее тело" его обитателей, уже нет ничего. Мир старосветских помещиков абсолютно конечен, он совпадает с местом их пребывания.

Кошечка Пульхерии Ивановны, побывавшая в запредельном мире – в лесу, населенном дикими котами, – возвратившись на миг к хозяйке, воспринимается как вестница смерти, и смерть не медлит, забирая с собой мнимую владелицу Дома, обнажая реальную пустоту того, что казалось смыслом бытия. Вслед за хозяйкой уходит в небытие Афанасий Иванович, а за ними и сам дом, который "сделался вовсе пуст" – перестал быть Домом.

Дом, превратившийся в оболочку "мертвой души", погибает вместе с ней: картонными декорациями стали дома Манилова, Собакевича, Ноздрева, в корбочку своего дома помещена помещица Коробочка, дом Плюшкина вообще проваливается в "прореху" существования своего хозяина.

Дом и Человек – дополнительные и сопряженные смыслы Бытия. Пространство (ограниченное или бесконечное) без Человека – не Дом, человек без Дома – не Человек. В метафизике Дома не существенно различие между домоседом и бродягой, укrywшимся в своей крепости англичанином и цыганкой Мариулой, землепашцем и кочевником. Человек способен наполнить культурным смыслом Вселенную, и она станет его Домом, но человек может обесмыслить ограниченное пространство своего жилища, и оно сольется с космическим пространством, перестанет быть Домом. Человек и Дом – взаимно определяемые метафизические сущности. Они живут и умирают совместно. Физическая смерть человека или дома не разрывают этой совместности: так усадьба в Шахматово остается Домом Блока, а похороненная под вулканическим пеплом Помпея остается Домом античной культуры.

Обыденное сознание хранит уверенность в том, что дом переживает человека, которая сродни вере в бессмертие человеческого рода, противостоящей временности и бренности индивидуальной жизни. Она утешает и примиряет с мыслью о смерти:

*О чем жалеть? Ведь каждый в мире странник –
Пройдет, придет и вновь оставит дом...*

Вера в то, что Дом никогда не будет пуст, а сменяющие друг друга люди-странники наполняют его общим для них смыслом, уходит корнями в древнюю идею Космоса – Дома Мировой души. Этот Дом неразрушим и вечен, вмеща в себя все возможные смыслы Бытия; одни актуализируются – приходят в Бытие, другие распадаются, уходят из Бытия, так осуществляется вечность.

Но Дом Человека не вечен, его пространство разруσιμο. Дело не в том, что всякая вещь конечна в пространстве и времени:

*Мы видели, как времени рука
Срывает все, во что рядится время,
Как сносят башню гордую века
И рушит медь тысячелетий бремя...*

На месте снесенных башен воздвигаются новые, время, сбрасывая одни наряды, надевает другие. Как смерть одного человека или миллионов людей не прекращает жизни людей на земле, так и разрушение домов, возведенных людьми, не уничтожает Дома. И все же Дом может быть разрушен.

Метафизическую сущность разрушают не ломом, не бульдозером или тротилом. Дом перестает быть, если исчезает различие между Пространством-для-Человека и Пространством-без-Человека. В разрушающийся Дом врывается Ветер, космический гость из чуждых пространств, где никто не живет, несущий пустоту и отчаяние:

*Как не бросить все на свете,
Не отчаяться во всем,
Если в гости ходит ветер,
Только дикий черный ветер,
Сотрясающий мой дом?*

И вот уже ветер опрокидывает Дом. Рушится культура, падают ее смыслы, в ней больше нет ни человеческого тепла, ни надежды, Вселенная обернулась "недремлющим неугомонным врагом", и

*Ветер, ветер –
На всем Божьем свете!*

В нем дыхание смерти, усмешка дьявола, он гуляет и свищет в улицах и глухих переулках революционного Петрограда, выдувая остатки человеческого, унося их в космическую воронку бесчеловечного – смертного – пространства:

*Туда, – где смертей и болезней
Лихая прошла колея, –
Исчезни в пространство, исчезни,
Россия, Россия моя!*

Ветер соблазняет своей "революционной" устремленностью в вечность, в бескрайнее, к последним пределам Бытия и за них. Он тешит гордыню человека, нашептывает ему, что тот способен устоять перед космическими вихрями или оседлать их, выманивает его из Дома в "мир, открытый настежь бешенству ветров". Но "уносимые ветром", порожденным шестью крыльями Люцифера, сливаются с бесчеловечным, пустым, адски холодным пространством, превращаясь в безжизненную материю (Данте).

Дом – убежище, укрытие от свиста Оторопи (А. Белый), сливающегося с дьявольским воем Ветра. "Ветхая лачужка" несокрушима перед "бури завываньем", если в ней жива душа, если не погасла свеча любви, веры, надежды:

*Мело, мело по всей земле,
Во все пределы,*

*Свеча горела на столе,
Свеча горела.*

Культура и Дом отображены друг в друге, каков Дом, такова и культура. Что в фундаменте культуры, то и в основаниях Дома. "Дом в философском смысле отличается от обыденного понятия дома тем, что его начинают строить с крыши. Он есть иерархия ценностей, в которой низшие уровни основываются на высших и держатся притяжением, обратным земному"²⁸. Перевернутая, извращенная иерархия (то ли ценностей, то ли их антиподов) переворачивает-переиначивает и Дом, который превращается то в тюрьму, то в психушку, то в вокзал, а то и в погост.²⁹ Дом становится "холодным домом", "кукольным домом", "домом, где разбиваются сердца", "домом скорби" или вообще теряет человеческий облик, превращается в чудовище, химеру, раздавливающую или поглощающую людей, "Большим домом", нумерующим и сортирующим потерявших индивидуальность людей по своим бесчисленным и безвыходным камерам-углам.

Перевернутая иерархия ценностей превращает Дом в пародию физического пространства с его абсолютной однородностью, неразличимостью мест, занимаемых не индивидами, но частицами аморфной людской массы. Такой Дом – горячечный бред культуры, потерявшей сознание своей предназначенности, культуры, отрешившейся от человека во имя сверхчеловеческого ордера. "Дом человек построит, а сам расстроится. Кто жить тогда будет?" – сомневается неприкаянный мыслитель Вошев, и даже выдумавший "единственный общепролетарский дом вместо старого города" инженер Прушевский, мечтающий о башне в середине мира, "куда войдут на вечное, счастливое поселение трудящиеся всей земли", не может представить себе "устройства души" поселенцев, той "излишней теплоты жизни", без которой возводимые им здания будут всего только ограниченной пустотой.

Мыслеобраз Дома как Пространства-для-Человека обладает универсальной значимостью и не сводится к обыденным ассоциациям с жилищем, помещением, постройкой. В этом смысле знаменитый афоризм Хайдеггера о языке – Доме Бытия абсолютно точен: язык очеловечивает пространство бытия. Тело человека – Дом его души (Плотин считал, что жизнь души, сведенная к заботе о теле, греховна и безумна; мысль его можно истолковать как указание на неизбежность онтологической гибели, наступающей, когда Человек сводится к вещи). Какова душа, таков и Дом – келья или темница, пристанище, убежище, лабиринт или лад, гармония и покой или камера пыток. "В теле – как в трюме, в себе – как в тюрьме" – мятущаяся душа М. И. Цветаевой не умещалась в своем телесном одиночестве, выталкиваясь поэзией в иное пространство, в желанный "бессонный дом", Дом, очеловеченный любовью, ко-

²⁸ Краснухина Е. К. Дом как любовь // Ступени. Философский журнал. СПб., 1997, № 10. С. 46.

²⁹ См.: Стрих В. Б. Цит. соч. С. 73-77.

торый нужно беречь как саму возможность жить Человеком, охранив от сатанинского вихря:

Мракобесие. – Смерч. – Содом.

Берегите Гнездо и Дом.

.....
Обведите свой дом – межой,

Да не ввидет в него – Чужой.

Это относится к метафизическому мыслеобразу Дома, может быть, в большей степени, чем к Дому в любом из его метафорических и символических смыслов. Дом защищает Человека лишь в той мере, в какой Человек защищает Дом. "Дом обнаруживает свою истину, когда он горит... Истинное значение дома видишь тогда, когда на твоих глазах он превращается в пепелище, когда ты сидишь на его развалинах"³⁰. Огонь – еще один символ разрушения Дома, наряду с Ветром, иногда они соединяются в образе "огненного вихря", освобождающего путь смертельному холоду. Адские стихии стремятся разорвать единство Пространства и Человека, обрушить Дом в Небытие. В противостоянии им осуществляется Человек.

³⁰ Иванов Н. Б. Выступление на заочном круглом столе "Дом" // Ступени. Философский журнал. СПб., 1997, № 10. С. 27.

"ЗАБОТА О ДУШЕ" В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Данная статья представляет собой *фрагмент* историко-культурного исследования европейских духовных и психологических практик. В своем анализе мы опираемся на подходы, развитые М. Фуко в применении к античным и средневековым "искусствам существования" [56; 57; 58], П. Адо и В. Йегером в отношении античных философских практик [6; 7; 26], Н.В. Абаевым, В.С. Семенцовым и другими авторами на материале восточных психологических культур [1; 44; 47]. Как всякое историческое вопрошание, наша работа обнаруживает свои истоки в современности. Ее итогом должно стать прояснение исторических условий и культурных задач той конкретной формы практики, которая получила в XX веке наименование *психотерапии*. Начиная с возникновения психоанализа З. Фрейда и заканчивая сегодняшним утверждением психотерапии как независимой науки и профессии [42], в западной культуре складывается новая, непохожая на существовавшие ранее, констелляция техник формирования душевной жизни. В какой мере удастся ей разорвать оковы медицинских целей нормализации и выйти к горизонту самопознания, заданному "духовными упражнениями" античных философов? Сопоставимы ли вообще современные психотехнические приемы с традиционными практиками, в частности, с религиозной аскетикой Востока и Запада? До поры до времени вопросы эти останутся без ответа. На данном этапе нам бы хотелось лишь наметить контуры некоей традиции, в рамках которой разнообразные и зачастую разнонаправленные духовные практики получают определенность в качестве специфических способов субъективации, выработанных европейской культурой.

Ниже мы остановимся на античных и средневековых формах "заботы о себе". За рамками статьи останется исследование процесса их *секуляризации* в эпоху Возрождения и Реформации, последовательной *медикализации* и *психологизации*, начиная с Просвещения. Мы начнем с истоков и, прежде всего, с античных истоков понятий "*epimelia*" и "*paideia*".

Позаботься о себе

Если мы попытаемся восстановить значение греческих корней слова "психотерапия", то получим нечто вроде "воспитания души" или "заботы о душе". Конечно, в древнегреческом языке такого слова не было. Тем не менее, начиная, по крайней мере, с пифагорейства, широкое хождение имели многочисленные психотехники, образцом для которых нередко служила ме-

дицина [26].¹ К V веку до н.э. в греческой философии утверждаются достаточно оформленные представления о "*пайдейе*" (просвещении, воспитании) и "*энимелейе*" (заботе, в том числе, заботе о душе). В рамках этих представлений разнообразные "техники себя" – от *мнемотехники* и *онейрокритики* до медицинской *диэтики* – получали обоснование в качестве способов организации "жизни в согласии с разумом".

В диалоге "Алкивиад I" Платон следующим образом развивает интересующую нас тему. Алкивиаду, намеревающемуся заниматься политикой, Сократ объясняет, что прежде, чем *заботиться о других*, нужно научиться *заботиться о самом себе* [38]. Далее следуют такие реплики героев:

Сократ. ... Однако что же ты собираешься делать с самим собою? Остаться таким, как ты есть, или проявить о себе некоторую заботу?

Алкивиад. Мы должны решить это с тобой сообща, мой милый Сократ. Впрочем, я понял твои слова и с тобою согласен: те, кто вершат государственные дела, за исключением немногих, – люди необразованные" (119 a-b).

Сократ.... Послушай же, милый, меня и того, что начертано в Дельфах: познай самого себя..." (124 b).

А. А тому, Сократ, кто это /собственное невежество. – И.Р./ почувствует, что следует делать?

С. Отвечать тому, кто задает тебе вопросы, Алкивиад" (127 e).

Далее Сократ выстраивает череду "диалектических" вопросов:

С. Скажи же, что это означает, прилежно заботиться о самом себе? Разве не бывает часто, что мы о себе не заботимся, хотя и думаем, что делаем это? В каких случаях человек это делает?" (127 e – 128). "Скажи же, что это за искусство, которое помогает нам заботиться о себе?" (128 d).

В результате проблема формулируется в следующем виде:

С. Но, Алкивиад, легко ли это или нет, с нами происходит следующее: познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без этого познания никак этого не поймем.

А. Истинно так.

С. Послушай же: каким образом могли бы мы отыскать самое "само"? Ведь так мы, быть может, узнали бы, что мы с тобой представляем, не зная же первого, мы не можем знать и себя" (129 a – b).

Решается же она следующим образом:

¹ О лечении души "правильными речами" см. также у Платона в диалоге "Хармид" [38, с.345].

"С. Нужно ли мне с большей ясностью доказывать тебе, что именно душа – это человек?" (130 с). "В этом и заключается значение того, что я сказал несколько раньше: когда Сократ беседует с Алкивиадом, пользуясь речью, он обращается со своими речами не к лицу Алкивиада, как можно было бы думать, но к самому Алкивиаду, то есть к его душе.

А. Я с этим согласен.

С. Следовательно, тот, кто велит нам познать самих себя, приказывает познать свою душу" (130 е).

Платон проводит мысль о том, что именно философия, точнее, ее "разговорная" часть, диалектика – разговор души с душой, оборачивающийся внутренней беседой души с самой собою, – может быть названа искусством "заботы о себе", а философ, соответственно, истинным *психагогом*.² Можно выделить несколько основополагающих характеристик данной "модели психотерапии". Это, во-первых, *первичность самопознания* субъекта (души) по отношению ко всем его социальным умениям. Во-вторых, укорененность этого процесса *в речи*, в вопрос-ответной, диалогической коммуникации. В-третьих, переплетение заботы о себе с поиском *истины себя самого*, самопознания и самоизменения.

Мы можем убедиться, что не очень многое изменилось с тех пор в нашем понимании психотерапии. Так, определяя специфику психоаналитического опыта, современные исследователи пишут: "Этот опыт необходимо помыслить как особый вид творчества, как особый тип воздействия на людей, производимого вопросом об истине (в других культурах и в других традициях можно жить другими вопросами, побуждениями, страстями)" [64; с.89]. Можно сказать, что, "замыкая" психотерапевтическую заботу и устремленность к истине (очищенной от прагматического интереса), психоанализ возвращается к истокам европейского самосознания.³

² Не подменяет ли тем самым Сократ "заботу о себе" философской антропологией, психотерапию – теорией души? По-видимому, так обстоит дело с платоновской философией в ее позднем варианте: забота уступает место познанию истины о человеке вообще, тайной души владеет ум, созерцающий бессмертные идеи (ср. рассуждения о божественности познания в цитируемом диалоге (133 с и далее) с последующей эволюцией платоновского учения о душе [65]). Майевтика Сократа, на наш взгляд, ближе софистической пайдейсе, воплощая при этом критическую модальность самопознания. В сократовском понятии "заботы о душе", как оно представлено в "Алкивиаде" и "Федре", душой называется прежде всего сам субъект и лишь во вторую очередь некоторая субстанция или совокупность качеств [57].

³ Разговорный характер психоаналитической терапии очевидно отличает ее от многих постаналитических психотехник, телесно, аффективно или суггестивно ориентированных. Сравнивая психоанализ с предшествующими терапевтическими методами (внушением, рациональной терапией), можно определить его не столько как "лечение сло-

Нам кажется полезным сравнить складывающуюся в Древней Греции европейскую модель заботы о душе с аналогичными ей архаическими и восточными психокультурами.⁴ Прежде всего, обращает на себя внимание здесь четко очерченных и относительно автономных психотехнических субкультур, подобных даосским, буддистским или йогическим. В европейском мире, на протяжении всей его истории, психотехники носили преимущественно "прикладной" характер, обслуживая специфические цели философских, религиозных или политических социальных практик. Трудно привести пример европейской психологической практики, оказавшей столь же значительное влияние на философские дискурсы и религиозные доктрины, как чань-буддизм в Китае.⁵ Европейские психотехники скорее выполняют функцию трансцендирования психических способностей на уровень той или иной культурной деятельности (в частности, научной). Работа души мгновенно преобразовывается в движение "горячей" европейской культуры. Восточные же практики, одновременно с собственно психотехническими задачами, выполняют функцию воспроизводства традиционной культуры, а также – примирения индивида с ее разрастающимися требованиями [1; 44; 37, с.93-145].

Если для Востока характерно превращение любых культурных форм – искусства, религии, философии, науки – в своего рода психопрактику, то Запад воспроизводит в психопрактиках структуру того или иного ведущего дискурса. Так, для классической античности в этой роли выступали трагедия и философия, для Нового времени – экспериментальная наука и роман [8; 9]. Сами психопрактики перестают носить моделирующий характер [25; 47], так как задача формирования картины мира, ее трансляции и преобразования пе-

вом", сколько как "работу с речью". Попытки найти в языке и речи подлинное предметное поле психоанализа представляются нам вполне удачной спецификацией его в системе психотерапевтических школ [11; 43]. Однако, в той или иной степени, вся современная психотерапия остается "лечением разговором" ("*talking cure*", как обозначила его пациентка Й. Брейера), особенно в сравнении с преобладающими в медицине органицистскими методами лечения.

⁴ Понятие "культура психической деятельности" разработано Н.В. Абаевым применительно к системам психологических практик средневекового Китая (связанных с доктринами даосизма, конфуцианства и буддизма) [1]. Мы несколько расширяем его объем, включая в него, в частности, архаические ритуальные и терапевтические практики (например, шаманизм), а также зафиксированные в текстах следы и результаты психоформирующей работы. Таким образом, в поле нашего внимания попадают не только психотехнические предписания и размышления, но и тексты, отмечающие важнейшие итоги деятельности субъекта по организации своего внутреннего мира.

⁵ См., в частности, [63]. Безусловно, в истории европейской культуры встречается исключительно высокая оценка статуса психологических практик. Одним из наиболее заметных примеров такого рода может считаться *исихазм* и другие аскетические монашеские практики, оказывавшие значительное влияние на культурные и социальные процессы Византии XIII-XIV вв. В следующем разделе мы остановимся на этом феномене подробнее.

реходит к иным, внепсихическим видам деятельности. Однако на их долю выпадает не менее сложная роль. Индивидуально-психическое развитие явно не поспевает за темпами культурного и научного роста (наибольшей остроты эта проблема достигает в XX веке, но ощутима и в предшествующие эпохи). Увеличивается разрыв между массовой, "низовой" ментальностью (с соответствующими ей психологическими и поведенческими навыками) и элитарной культурой (производящей все новые и новые формы жизни и образы мира). Возникает проблема приспособляемости индивидуальной психики к меняющимся видам деятельности и культурным ценностям.⁶

В культуре Древней Греции освобождение индивидуальной психики от задачи трансляции традиционных кодов проявляется в возникновении новых форм образования. Пифагорейские и платонические концепции *анамнесиса* еще содержат в себе следы традиции, однако сама память наделяется в них новыми функциями. Отныне припоминание означает обращение к началам, "архэ" всякого знания и всякой деятельности [54, с.493; 53, с.99; 69, с.7-8]. Индивид получает привилегированный доступ к миру истины, тем самым впервые становясь субъектом. Именно этот процесс разворачивается перед нами в платоновских диалогах: связующий людей Эрос сублимируется в жажду идеального, обращенная к субъекту речь дробится на краткие "суждения", душа превращается в субъект.⁷ Греческая *найдейя* согласует между со-

⁶ "... В сравнительно-историческом аспекте характерным признаком современного общества является утеря им естественной репрезентации или, если использовать для формулировки старое понятие, невозможность *repraesentatio identitatis* /репрезентации тождества/. Целое, никогда не наличествующее всецело, не может быть представлено в наличии как целое", – пишет Н. Луман [31, с.196]. Именно эту проблему решали в восточных обществах традиции, а в Европе *моделирующие абстракции* "разума" и "личности" ("Я") [31; 37, с.134-135]. "Можно сказать, что человек традиционного общества, какие бы частные интересы он ни преследовал, прежде всего занят поддержанием всеобщего социального порядка" [25, с.9] (ср. [47]). На это ориентированы и традиционные психопрактики, проецирующие культурный макрокосм в пространство индивидуальной психической жизни, соотносящие и соразмеряющие их. "Забота" Запада несколько иная. Репрезентация (социального) тождества в индивиде затруднена ввиду полагаемого разрыва уникального и универсального в самом субъекте. Стремление индивида к универсальности приводит к "невротизации" мира человека, формированию его идентичности в горизонте недостижимых образцов. В то же время, тенденции культурной модернизации приводят к "запаздыванию" психических изменений в общей динамике развития. Тематизация техник себя в европейской истории всякий раз совпадает с проблематизацией отношений индивида и культуры (говорим ли мы об эллинистическом индивидуализме, христианском эскапизме или ренессансной стилизации жизни). Проблема достигает особой остроты в современной эпоху, когда репрезентация целого уже не может осуществляться на основе классических идеалов Научной Истины, Исторического Смысла или Абсолютного Субъекта.

⁷ Сопоставление платоновской эротики с традиционными механизмами культурной трансляции см. в [44]. Платоновское понимание Эроса как тяги к бессмертию и к пре-

бой три задачи: *политическую* (гармонизации отношений человека и полиса – в утопии), *этическую* (уподобления субъекта хорошо управляемому полису – в автаркии) и *эпистемологическую* (сведения добродетели к знанию – в понятии блага) [26, с. 80, с.92, с.106]. Мы наблюдаем, как образуется европейское понятие души-субъекта, как забота о душе переплетается с заботой об истине и как это переплетение приводит, в конце концов, к метафизическому удвоению мира, "знаковому фетишизму" [37, с.134].

Становление понятия души-субъекта и соответствующих ему психологических практик в античной культуре можно рассмотреть и с точки зрения преодоления мифа. Уже в гомеровских поэмах прослеживается трансформация инвариантных мифических фигур *возвращения* и *собирания* души. Для мифического сознания стать "собой" означает стать "своим", т.е. отделить себя от всего иного: мира чужих, мира мертвых, мира богов [12, с.218; 29; 52]. Поэтому и мифологическое мышление, и соответствующие ему ритуальные практики в первую очередь озабочены фиксацией и поддержанием границ между мирами. Все ритуалы, связанные с циклами человеческой жизни, восходят к схематизму инициации, умирания и возрождения в новом статусе [22; 50]. Так, например, в шаманских практиках – одном из наиболее ранних прототипов современной психотерапии – разыгрывается путешествие души в мир духов, обретение силы, возвращение души и восстановление символического порядка (выражающееся, в частности, в нормализации болезненного состояния) [29; 46; 67]. При этом временная утрата социальной идентичности (шаманом, больным или участником ритуала инициации) символизируется и переживается как распад на части, фрагментация души и тела.⁸ Собирающие же души (обретение индивидом новых или возвращение старых имени и статуса) образует социально-психологическую проекцию сотворения комоса из хаоса.

В эпосе Гомера мы встречаемся с рудиментами этих мифологических фигур. Так, в самом начале "Илиады", *самость* мертвых врагов Ахиллеса не идентична их душам, отправившимся в Аид. Умножение самости, напоминающее о мифической множественности душ [49, с.213-216], повторяется в XI песне "Одиссея". Герой встречается в Аиде с душой Геракла, в то время как "сам" тот пребывает на Олимпе. Исследователи отмечают, как медленно в языке Гомера вызревает понятие души-субъекта [23; 24; 34; 76]. Завершение

красному самому по себе связано с освоением новой формы интересубъективной передачи знания: с опорой на законосообразные идеи, а не родовые или межчеловеческие связи. Этим же обусловлен и намечающийся у Платона поворот к логической и терминологической философской речи [57; 3; 37].

⁸ Трудно удержаться от комментария по поводу соответствия архаических представлений о множественности душ и фрагментированности тела шизоидным фантазиям, механизмам расщепления объекта и самости [74]. Концепции, рассматривающие архаическую психику как психозфреническую, а генезис самосознания как интеграцию ее частей и интериоризацию управляющего механизма, представлены в [24; 66; 67].

этого процесса знаменуется появлением слова "нус" (сознание, самосознание), образом внутреннего диалога (обращения к своей душе) и идеей личной самоидентичности. Так, в "Одиссее", представляющей собой грандиозную эпопею *возвращения*, главной заботой героя оказывается удержание себя в своей целостности и идентичности. Во всех путешествиях и столкновениях – с животным началом, с а-полисным миром киклопов, с загробным миром теней – нус его остается прежним.⁹ Единственная истина, добытая Одиссеем в царстве смерти, заключена в том, что истина находится в его собственном мире, о возврате в который он должен помнить неустанно. Память уже не связывает Одиссея с родом и кровью, миром хтонических божеств и древних пророчеств; теперь она возвращает его к самому себе, к присутствующей в его мире истине. Таким образом, мифические образы распада и собирания души, ее путешествия и возвращения, наполняются новым содержанием, теперь они говорят об *удержании* себя самого и *обращении* к самому себе. В этих новых фигурах уже просматриваются черты будущих философии и политики, метафизического проекта и диалектики отчуждения [61].

Интересно проследить, как возникает в эпосе Гомера расхождение с курсом традиционной культуры. В "Бхагавадгите" есть эпизод, типологически сходный со сценой устранения богов из человеческой битвы в XX песне "Илиады" [44; 19]. Арджуна колеблется, продолжать ли ему братоубийственную и безысходную войну, в которой сошлись две части одного рода, поддерживаемые богами. И здесь Кришна дает совет, раскрывающий один из идейных центров поэмы: действовать в соответствии со своей "варной" (т.е. долгом и положением). Тем самым, Арджуна получает завет *незаинтересованного действия*, ритуального по своей сути акта, лишаящего его своей идентичности и соединяющего с мифическим учителем Кришной (богом – хранителем традиции). Совсем другой "завет" получают герои "Илиады". Из непреодолимого тупика, столкновения равновеликих сил и прав, рождается *зрелище*, игра, наблюдаемая богами и, потенциально, любым читателем Гомера. Это, скорее, завет *заинтересованного бездействия*, собственно и создаю-

⁹ К.Р. Поппер отмечает, что эпизод с превращением спутников Одиссея в свиней (X песнь "Одиссеи") является первым в истории европейской словесности описанием единства самосознания, сохранения личной идентичности в процессе мифических превращений [76; 24]. Гомер использует здесь новое для греческого языка слово "нус", получившее впоследствии широкое философское хождение. На наш взгляд, данные наблюдения перекликаются с пониманием Т. Адорно и М. Хоркхаймером "Одиссеи" как истории об *отчуждающем овладении* субъекта самим собой. Одиссей противостоит мифическому миру *превращений*, беззакония, оргиастического порыва, сохраняя и удерживая себя в этом противостоянии. Даже в путешествии в царство мертвых "субъективность, познавая ничтожность образов, овладевает самой собой" [61, с.99]. Отвергая власть имени и образа (души в Аиде являются не обладающими самосознанием *эйдолонами*), Одиссей становится пленником тождества и присутствия (ср. тему возвращения к себе и узнавания у Гомера).

ший знаменитую эпическую пластику, открывающий возможность некоего "теоретического" созерцания. Единство субъекта достигается здесь за счет отстранения от собственных действий и аффектов (ср. знаменитый гнев Ахилла) и идентификации с функцией созерцания.¹⁰

Позднее, в философии Платона, мы сталкиваемся уже не с "теоретическим" (созерцательным) мифом, а с мифом как частью теории. Сократ часто предлагает собеседнику выбрать между познанием посредством рассказа мифической истории и посредством рассуждения. Нет нужды останавливаться на том, что мифы Платона – всего лишь фантастические повествования, призванные прояснить наиболее фундаментальные понятия, "начала" его философии. Неявно в них уже содержится позднее аристотелевское различие поэзии и истории – рассказа об общем и рассказа о единичном.

Одним из таких философско-поэтических мифов Платона является миф о душе, представленный в диалогах "Федон" и "Федр". Душа определяется в нем как *самодвижущееся начало*, как бессмертная сущность, обладающая памятью об истинном бытии, как составная часть духовной иерархии, в которой она господствует над телом, а господствующей частью самой души является ум (хотя здесь еще возможны конфликтные отношения, в отличие от функционально упорядоченной концепции души в "Законах") [39, с.22, с.33-36, с.154-166]. Контекстом этих построений выступает, с одной стороны, теория красноречия – душа есть "сущность природы того, к чему обращена речь", а сама философия есть внутренняя беседа души с собою [там же; с.181, с.337-338], – а с другой, понятия заботы о самом себе и познания себя самого [там же; с.76-77, с.138, с.187].

Как и софисты, платоновский Сократ использует красноречие для воспитания юношества. Но в его речах мы наблюдаем переход от традиционных риторических форм *увещевания (протрепсиса) к испытанию (эленхису)* и поиску истины [26: с.68]. Так, в "Пире" и "Федре" увлекающая и соблазняющая топка любовных речей замещается методическим разысканием истины, *дирезой* [65]. В спорах с софистами Сократ настаивает на необходимости говорить кратко, т.е. посредством коротких высказываний, по поводу которых можно сказать "да" или "нет", истинно или ложно. Так происходит переход от обыденной и художественной речи к философской, завершающийся в логике суждений Аристотеля (потому, наверное, Аристотель и называет Сократа первооткрывателем определения общих понятий) [3]. Подобное "очищение"

¹⁰ Поразительным образом опыт философии сходится здесь с опытом трагедии. "Кто породил меня?" – этот вопрос Эдипа находится еще вполне в русле мифологической логики разыскания истины своего происхождения [51]. Однако ответ Тиресия отсылает к присутствию истины в нем самом: "сей день родит тебя и уничтожит". Трагическая истина скрыта от субъекта и, будучи обнаруженной, разрушительна для него. Но она *присутствует* в субъекте (или где-то совсем рядом с ним), обреченном отныне на ее разыскание. Ср. хайдеггеровский анализ платоновского мифа о пещере [60, с.345-356].

речи имеет целью ее дальнейшую интериоризацию и конечное преобразование души слушающего. Происходит отмеченная Ж. Деррида репрессия письма (и продуцируемых им различий) в пользу "сочинения, которое, по мере приобретения знаний, пишется в душе человека" [39, с.187, с.115]. Тем самым устраняются опасные *фантасмы* софистического искусства и устанавливается тождество [там же, с.300]. Собрание субъекта превращается в уподобление идеальному, *мимесис*, в котором позднее обнаружится сущность и самого искусства. В понимании пайдеи Платон все больше отходит от "диэтического" руководства жизнью тела к душевной аскетике. Катарсис как мистическое и медицинское очищение души и тела трансформируется в очищение души от телесного и, у Аристотеля, от аффективного. Собрание души отныне представляет собой ее сосредоточение на себе самой, отрешение от всего телесного и полное самообладание (*автаркию*) [там же; с.18-20]. В итоге, привязывая заботу о душе к постижению истины (в отличие от врачей и софистов [26, с.69]), Платон описывает обращение к самому себе как возвращение бессмертной души на свою истинную родину – в мир вечных идей. Забота о себе, которую уже Сократ понимает как подготовку к смерти (пайдею, остающуюся с субъектом по окончании жизненного пути [там же, с.14-22, с.76-77]), превращается в заботу о бессмертной душе и освобождение от всего временного [там же, с.69]. А вместе с пайдейей и сама истина "попадает в упряжку идеи" [60, с.357].

Подводя итог, отметим, что в эпоху становления классической греческой культуры возникает новая, отличная от мифической и традиционной, концепция души и соответствующие ей практики заботы о самом себе. Для них характерны *понимание души как субъекта; обоснование доступности для этого субъекта мира истины; возможность и необходимость познания истины себя самого; объединение этических и политических компонентов заботы о душе в идее господства над собой*. Появление философского дискурса знаменует собой рождение новой концепции субъекта, новых форм образования и заботы о себе. Греческая философия развивает двойственную концептуализацию психического – физико-метафизическую и этико-политическую. Эти интенции и языки описания душевной жизни субъекта многократно переплетаются в платоновской философии (частным примером чего является миф о душе) и находят свое выражение в системе Аристотеля, где учение о душе рассматривается как основание этики, а последняя – политики. Мы сталкиваемся здесь с встречным движением дискурсов: этика и социальная философия ищут обоснования в концепции "природы человека", а последняя представляет собой не что иное, как политическую теорию души [41].

Помни о смерти

Первые столетия нашей эры были названы М. Фуко золотым веком заботы о себе [57, с.288]. В этической философии эпикурейства и стоицизма про-

исходит ее замыкание и отделение от заботы о других (политики); в возрожденной софистике греческая пайдея приобретает характер политической философии и психагогии (воспитания или "ведения" души); в обогащенном восточными влияниями неоплатонизме обращение к собственной душе приобретает мистическую направленность; нарождающиеся христианские учения вводят заботу о душе в горизонт идеи спасения. Ниже мы более подробно остановимся на эллинистических и римских формах заботы – стоицизме и неоплатонизме.

В эпоху эллинизма и Римской империи, как отмечает М. Фуко, ""Я" становится конечной и абсолютной целью заботы о себе" [57, с.298]. С распадом полисной демократии утрачивается политическое значение искусств жизни, а вместе с тем и их подчиненность метафизическим целям постижения истины. Философия в новой ситуации в большей степени призвана исцелять больную душу, чем направлять ее к истине. Нестабильная социальная обстановка эллинистических монархий и нарождающегося цезаризма приводит к отчуждению индивида от политической жизни, что обуславливает распространение индивидуалистических этических учений стоицизма и эпикурейства. Расширение культурного горизонта приводит к эклектизму в науке и искусстве, в философии все больше утверждается скептицизм. Единственно возможной политической философией становится апологетически настроенная "вторая софистика", противопоставляющая этике индивидуализма идеал образования общества.¹¹

"Размышления" Марка Аврелия можно рассматривать как образцовый документ философской психагогии стоицизма. Написанная для себя самого, не имеющая даже авторского названия, книга стала уникальным памятником античной литературы – произведением, не помышляющим о читателе. Все риторические приемы и формы: *наставления-увещевания (парэнеза)*, философские *рассуждения (диатриба)* и *утешения (протренис)* – обращены здесь исключительно "к самому себе". В согласии со своими учителями, Сенекой и Эпиктетом, Аврелий считает главной целью философии врачевание души. Современный исследователь пишет: "Задачей философии считаются, прежде всего, преобразование души в желаемом направлении и исцеление больной души /.../. В современных терминах такие задачи можно охарактеризовать, как психагогию и психотерапию, в частности, логотерапию, а в случае отсутствия учителя, своего рода философа-психотерапевта, как аутопсихотерапию и самовнушение" [53, с.98]. Что представляет собой эта новая психоте-

¹¹ Одним из отличий новой "культуры себя" от классической пайдеи является ее адресованность не только юношам, но и взрослым мужчинам. "Для душевного здоровья никто не может быть незрелым или перезрелым", – говорит Эпикур. Тем самым практика образования превращается в каждодневный и пожизненный тренинг, *упражнение души* [58, с.56-58].

рапия, как соотносится она со своими ближайшими соседями – классической греческой философией и риторикой?

В "Размышлениях" Аврелия, так же, как в "Письмах" Сенеки и "Беседах Эпиктета", происходит своеобразное обращение риторики на самого субъекта и ее интериоризация. Усмотрение цели риторики в воздействии на душу восходит к платоновскому "Федру" и "Риторике" Аристотеля. Однако в первые века нашей эры возрождается старый спор риторики и философии, в котором главными оппонентами выступают "вторая софистика" и моралистическая философия стоиков, эпикурейцев, киников и пр. Древний антагонизм наполняется новым содержанием: теперь философы критикуют уже не грозящие релятивизмом притязания риторики на истину, а ее сугубо внешнюю, публичную ориентацию, профессионализм, оборачивающийся моральной беспринципностью, апологетикой существующего порядка и заигрыванием с толпой (см. 58 письмо Сенеки [45]). Риторическая софистика продолжает отстаивать социальную и "энциклопедическую" форму образования, вполне соотносящуюся с исконным смыслом греческой пайдеи (хотя и сужающую его до рамок политического профессионализма). Но софистическая и философская формы мышления и заботы о себе находились в неразрешимом противоречии по той простой причине, что отошла в прошлое основа их возможного единства – полисная согласованность индивидуальной и общинной жизни.¹² Именно в эту эпоху была осознана утопичность идеи построения социального мира, опирающегося на воспитание граждан в духе единого этического идеала Блага.

И все же этическая философия и риторика активно взаимодействуют в текстах, посвященных заботе о себе. Записанные для самого себя размышления Аврелия изобилуют риторическими фигурами, антириторические беседы Эпиктета записываются прекрасным слогом Арриана, идейное неприятие риторики Сенекой никак не сказывается на стилистике его искусно построенных текстов. Даже обращаясь к самому себе, философ не мыслит душевной работы без опоры на слово. Мы можем наблюдать, как Марк Аврелий увещевает и утешает себя, доказывает, объясняет и убеждает, обращается к себе с наставлениями и внушает давно известные истины. Мы видим постоянное взаимодействие слова, направленного другому, и слова, адресованного себе. Риторические формы превращаются в жанры внутренней речи, формируют стили-

¹² Попытку решения этого спора предпринимает Плутарх, проповедовавший возвращение к полисному единству социальных и индивидуальных ценностей, моральной философии и здравого смысла [4]. Целью моральных наставлений должна стать "*эвтимия*" (благое расположение духа), а также разумная и активная жизнь на благо родного полиса. Возражая эпикурейцам (а вполне вероятно и стоикам), Плутарх критикует философский идеал "незаметной жизни". "... Слово философа охватит своим воздействием какого-нибудь одного частного человека, который любит бездельничать и ограничивает себя, точно обведя круг геометрическим циркулем, нуждами собственного тела" [4, с.116].

стику внутреннего письма. Часто отмечается монологизм подобного "солилоквиума" (молчаливой беседы с самим собой) [53, с.103]. Однако нам кажется, что коммуникативная установка данного текста скорее связана с последовательной реализацией *отношения к себе как к другому*, формированием своего "Я" как другого и в виде другого. Аврелий видит задачу философии в том, чтобы "исправлять и подлечивать свой нрав" [5, с. 5]; Эпиктет сравнивает философскую школу с лечебницей, покидая которую, слушатель должен сокрушаться о собственной гнусности [13, с.140]. Сенека пишет: "Я понимаю, Луцилий, что не только меняюсь к лучшему, но и становлюсь другим человеком". И далее: "Как может больше не быть такого, что надо было бы исправить, поубавить или приподнять?" [45, с.11]. Обращаясь к самому себе как к другому, философ ведет себя, как демиург, придающий форму своей душе и жизни. Поэтому и используются такие жанры, как обращенная к некоему присутствующему здесь "Ты" диатриба, явно требующие выхода за пределы своего "Я" утешения, наставления-увещевания и, наконец, письменные упражнения. медитации над важнейшими положениями. Философы-стоики дополняют традиционный перечень античных психотехнических приемов: вечерний самоотчет, утреннее приготовление к деятельности, отслеживание истоков отдельных мыслей, испытание совести, ежедневную оценку морального усовершенствования и пр. – медитациями над отдельными философскими темами и положениями. Собственно говоря, к этому и сводится роль философии – поставлять основоположения, могущие служить руководством для жизни в целом и фундаментом для конкретных наставлений.

Так, Марк Аврелий демонстрирует непривычную для философа неустойчивость, даже некоторое безразличие, в отношении космологических и теологических гипотез (атомы или огонь в основе вселенной, бессмертие души или распад на элементы). Эта позиция весьма характерна для поздних стоиков (см. 94 и 95 письма Сенеки [45]). Из всего круга познаваемого значимостью обладает лишь то, что относится к человеческому миру. Вслед за Сократом и пифагорейцами, стоики понимают задачу философского самопознания как тщательное самонаблюдение, внимательное рассмотрение и испытание самого себя и всех своих представлений [58, с.67-77]. "Жизнь без такого исследования не есть жизнь для человека", – говорит Эпиктет [там же, с.72]. Несмотря на видимое сходство технических приемов подобной рефлексии с сократической и позднейшей христианской практикой, необходимо учитывать различия в их направленности. М. Фуко отмечает, что Сократ проводит испытание с точки зрения знания, незнания и заблуждения, стоики же говорят о *признании* субъектом того или иного представления с точки зрения возможности контроля над ним, принятия или непринятия. Стоик прослеживает истоки своих мыслей или побуждений, руководствуясь не желанием достоверно знать и не стремлением выяснить, от Бога они или от дьявола, но исключительно с точки зрения установления над ними своего господства. "Контроль – это испытание пределов возможного и гарантия свободы; это способ

навсегда убедить человека, что он способен избежать привязанности к тому, над чем не властен. /.../ Это не попытка выявить скрытый смысл явленного представления, но оценка соотношения между собой и представлением, необходимая затем, чтобы принять для себя только то, что зависит лишь от свободного и разумного выбора субъекта" [там же, с.73].¹³

Важнейшими темами медитаций стоиков становятся быстротечность *времени* и неизбежность *смерти*. Если верно, что настойчивые размышления над немногочисленными философскими положениями ставят целью присвоить их, сделать частью самого себя, то в данном случае присваивается не что иное, как смерть и время.¹⁴ Отчетливо провозглашает это в первом письме Сенека: "Отвоюй себя для себя самого, береги и копи время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило. /.../ Все у нас, Луцилий, чужое, одно лишь время наше" [45, с. 5]. У Марка Аврелия отчетливо звучит гераклитовский мотив всеобщей текучести и изменчивости сущего: "Ты посмотри только на это зияние вечности позади и на другую беспредельность впереди. Что тут значит, жить ли три дня или три Несторовых века?" [5, с.22]. И всякий раз смерть оказывается рядом. Сенека предлагает представлять ее не предстоящей в будущем, а присутствующей здесь и сейчас, стоящей за плечами. Аврелий одновременно призывает презирать смерть и уважать ее, держать перед мысленным взором череду живших и ушедших навсегда героев, жить, будучи готовым умереть в любой момент [45, с.5; 5, с.22, с.49].¹⁵ Так смерть становится стержнем жизни, ее организующим началом. Помнить о смерти

¹³ В соответствии с замыслом "Истории сексуальности", М. Фуко развивает эту мысль в направлении превращения опыта господства и обладания в опыт наслаждения [58, с.73-76]. На наш взгляд, в этом месте следует поставить ряд вопросов. Почему античная мораль всякий раз оказывается "этикой обладания"? В каком смысле можно называть ее "этикой наслаждения собой" (обладания удовольствием или собой как объектом удовольствия)? Ответы на эти вопросы выходят за рамки данной работы. Отметим лишь, что, на наш взгляд, они предполагают привлечение психоаналитического инструментария.

¹⁴ Сходным образом Фрейд рассуждает о стремлении всего живого к "своей смерти" и противостоянии смерти приходящей извне [55]. Ж. Деррида в этой связи пишет о "присвоении смерти" у Фрейда [28].

¹⁵ Хотя эпикурейская психокультура во многом сходна со стоической, в этом месте мы встречаемся с явной оппозицией. Смерть для Эпикура – нечто не просто несущественное, но вообще несуществующее. Признание этого факта есть путь избавления от страха, достижения философской *атараксии* (невозмутимости) и счастья (понимаемого неагативно, как отсутствие страданий). Близкие этому стоические понятия *автоархии* (автономии, самообладания) и *апатеи* (бесстрастия) подразумевают скорее признание смерти наиболее значимым для субъекта фактом, хотя и находящимся вне пределов его воли (а потому "безразличным"). Тем не менее казалось бы противоречащие друг другу системы сходятся в своей направленности: основанная на понятии счастья этика эпикурейцев и этика долга стоиков видят своей целью избавление индивида от страданий и страхов, его невозмутимость и автономию.

значит вспоминать себя: "Только и скажешь: приди же скорее, смерть, чтобы мне и самому-то себя не забыть" [5, с.50].

Итогом подобной психотехники становится полная автономизация субъекта, "*автаркия*" и "*апатеия*" (свобода от страстей), в терминологии стоиков. На наш взгляд, достигается она за счет полагания подвижной границы между субъектом и миром, последовательно сдвигаемой в направлении точечной субъективности. Все, что подвержено изменению и умиранию, что может быть отчуждено и отвоевано миром, превентивно отчуждается самим субъектом, уходит в область "безразличного". Действительно существующим и неизменным остается только сам субъект – "ведущее" или "руководящее" начало, как называет его Аврелий, – в функцию которого входит признание и непризнание окружающей реальности. Уже не только речь и деятельность, но сам мир замыкается на субъекте или, в противном случае, оказывается безразличным для него. Аврелий как бы утверждает: "Я – это то, на что ничто не может повлиять". По слову Плутарха, он словно обводит циркулем свое Я, причем диаметр этого круга постоянно сужается [4, с.116]. Мысль о смерти требует ежеминутной завершенности жизни, выводит субъекта во внешнюю позицию формотворца. Но не оказывается ли тем самым смерть собственником жизни, подлинным источником признаний, убеждений и сновидений, образующих "Я" субъекта? Не есть ли она та самая природа, в согласии с которой парадоксальным образом призывают жить стоики? Если опираться на космологию стоиков, то, безусловно, нет. Ведущее начало является разумной душой, которая существует в согласии и сопричастности с мировым разумом. Однако в этических медитациях вырабатывается другая концепция – образ "Я", осознающего свою конечность и противопоставляющего ей усилие формирования себя и собственных представлений.

Таким образом, поздний стоицизм является, в подлинном смысле этого слова, "искусством жизни", эстетикой и стилистикой существования [58]. В продуцируемой им этико-психологической практике происходит самозамыкание деятельности и речи на самом субъекте.¹⁶ "Философия как проблема поиска истины поглощена духовностью как трансформацией субъекта им самим" [57, с.298]. Такая практика как бы раздваивает субъекта на страдающего, умирающего и страшщегося смерти индивида и – автономное, не затрагиваемое страстями, начало, выступающее творцом и психагогом. Эта практика является достаточно авторитарной, по преимуществу воспитательной, в ее основе полагание внутренней дистанции между собой и другим (собой как другим). Так, записи Марка Аврелия не являются ни интимным дневником, ни покаянной исповедью. Они служат подспорьем в совладании с собой, средст-

¹⁶ Такое самозамыкание деятельности рассматривается М. Фуко в качестве родового признака морали, "ориентированной на этику" [56, с.301-304]. Нам кажется продуктивным сопоставить это с анализом марксовской концепции "самоустремленной предметной деятельности", проделанным в работах В.С. Библера. См., в частности, [14].

вом превращения идеального состояния души в действительное. Подобная психотехника остается, по сути, монологической и индивидуалистической; учение о том, как стать автономным субъектом своей собственной жизни, не выходит к интересубъективному горизонту.¹⁷

Отложи все

Эстетическое или, точнее, *эйдетическое*, отношение к душе свойственно всей античной философии. Так, значительно позднее "последнего стоика" Аврелия Плотина писал: "Обрати свой взор внутрь себя и смотри; если ты еще не видишь в себе красоты, поступай, как скульптор, придающий красоту статуе: он убирает лишнее, обтачивает, полирует, шлифует до тех пор, пока лицо статуи не станет прекрасным; подобно ему, избавляйся от ненужного, выпрямляй искривления, возвращай блеск тому, что помутнело, и не уставай лепить свою собственную статую до тех пор, пока не засияет божественный блеск добродетели. /.../ Добился ли ты этого? /.../ В таком случае ты получил свой видимый образ; верь в себя; даже оставшись на прежнем месте, ты возвысился; ты больше не нуждаешься в руководстве; смотри и постигай" [6, с.15]. В духовной практике неоплатонизма обращение взора внутрь себя мыслится как первый шаг мистического восхождения к высшим уровням существования. Само "Я" представляется устроенным иерархически, высшим его элементам доступно осознание умопостигаемого мира. Забота о душе для Платина подразумевает забвение тела, полное сосредоточение и отречение от материального мира. Только так душа становится тем, что она есть, преодолевает сознание, память, собственную раздвоенность [6, с.27-31]. Языком платоновской метафизики Плотин описывает необычный душевный опыт – восхождение от раздвоенности к единству, от низших уровней существования к высшим, от материального мира к чистому свету мира форм. Описание это по преимуществу негативно, включает опыт последовательного освобождения от телесного, чувственного, материального. Достигается он посредством чистого и нерелексивного созерцания, приводящего к устранению дистанции с тем, что созерцается. Такое созерцание и является высшим формотворчеством; весь мир и вся природа – само созерцание (человеческая душа, как говорил Плотин, превращается в один большой глаз) [там же, с.41-42, с.104]. Устраняются дистанция и различия не только между субъектом и объектом, действием и созерцанием, но и между жизнью и ее смыслом. Однако важным отличием от идеализма Платона является то, что реализуется такое единство (подобное единству идеи и материи, блага и желания) в пределах опыта индивидуального "Я". Собрание себя и мира в Божественном уме есть дело чело-

¹⁷ Примечательным фактом является современное возрождение античного понимания этики как экзистенциального искусства существования, оказывающее влияние и на психологические практики [56; 59].

веческого духа, обратившегося на себя самого. "Боги должны приходиться ко мне, а не я к ним", – говорил Плотин [там же, с.45]. В пределе подобное состояние тождественно умиранию – единению "божественного в себе с божественным во всем", освобождению бессмертной души. Так отрешение от мира, размышление о смерти и сосредоточение в самом себе приводит неоплатонизм к решениям, весьма далеко отстоящим от стоицистских. Уже не смерть становится смыслообразующим фактором жизни, естественной границей ее формы, но сама жизнь мыслится как предварение смерти – единения с Единым. Сосредоточение субъекта на себе самом приводит не к сужению его границ, а к их расширению, размыканию в бесконечный умопостигаемый мир.¹⁸ Обращенная на себя практика воспитания души превращается в мистическое созерцание, общение с собой ведет к слиянию с Единым, речь прерывается молчанием.

Подход к платоновской метафизике как своего рода мистической психотехнике имеет свою традицию. Так, П. Адо пишет: "Его сочинения представляют собой духовные упражнения, в которых душа лепит сама себя, то есть очищается, обретает простоту, поднимается в область чистой поэзии и доходит до экстаза" [6, с.16]. В другом современном исследовании учение Плотина обозначается как "психологизирующий мистицизм" (крайняя форма аскезизма и сосредоточенной интроспекции) и "онтологический эгоцентризм". Здесь же указывается на "онтологизацию психических состояний" у Плотина, а также на использование в этих целях языка платоновской метафизики [18, с.44-46, с.56]. Подобный подход имеет основания как в текстах самого Плотина, так и в описаниях его жизни. Порфирий в "Жизни Плотина" пишет: "Плотин близок был этой цели – ибо сближение и воссоединение с всеобщим богом есть для нас предельная цель: за время нашей с ним близости он четырежды достигал этой цели, не внешней пользуясь силой, а внутренней и неизреченной" [40, с.665]. Сам же Плотин передает этот опыт следующими словами: "Часто я пробуждаюсь от своего тела к себе самому; я становлюсь недосыгаем для внешнего мира, я внутри себя; я вижу красоту, исполненную величия; тогда я верю: я прежде всего принадлежу к высшему миру; жизнь, которой я живу в эти моменты, – лучшая жизнь; я сливаюсь с Божественным, живу в нем; достигнув этого высшего полета, я останавливаюсь; я возвышаюсь над любой другой духовной реальностью; но после этого отдохновения в Божественном, опускаясь от интуиции до рефлексии и рассуждения, я спрашиваю себя: как мог и раньше и вновь пасть так низко, как могла моя душа оказаться внутри тела, если, даже находясь в этом теле, она такова, какой мне предстала" [6, с.19-20].

¹⁸ В определенной мере эта тенденция выражена и в стоической философии (см. о частоте слов с приставкой "со" в значении "сопричастия" у Аврелия [53]). Однако практика заботы на этом сосредоточена не была.

Думается, для понимания *психологического* смысла подобного опыта данное признание следует прочитать в обратном порядке. Началом его является неприятие здешнего мира и, в особенности, той принадлежащей нам его части, которая называется телом (ср. знаменитое высказывание Порфирия о плотинском стыде тела [40, с.652]). Но не только ее. Весь человеческий мир предстает для Плотина игрищем безумных сил и страстей, в котором человек – либо игрушка, либо играющее дитя. "И как будто на сцене театра, так следует смотреть на убийство, и все смерти, и захваты городов, и похищения; все это – перестановки /на сцене/ и перемены облика и плачи и рыдания актеров. Ведь здесь, в отдельных проявлениях этой жизни, не внутренняя душа, но внешняя тень человека и рыдает и печалится, как на сцене, по всей земле, повсюду устрояя себе театральные подмостки. /.../ Ведь только с помощью того, что в человеке серьезно, следует серьезно же и заботиться и о серьезных делах; а в остальном человек – игрушка" [там же, с.579]. Так происходит первый шаг отрешения души от мира и сосредоточения на самой себе. Но еще раньше присутствует в душе неприятие мира, чувство отторгнутости от некоего единства.¹⁹ Выходом из него и является поиск единства в своей душе. В мифологизированном дискурсе Плотина самоустремленность души приобретает вид эротического влечения к красоте-в-себе, ведущего к осознанному созерцанию красоты-в-душе [там же, с.550, с.134]. Душа должна признать, что все, к чему она стремится, уже находится в ней, является ее собственной умопостигаемой сущностью. В этом заключается основное нововведение метафизики Плотина: наряду с отделимостью субстанциональной души он постулирует ее неотчуждаемую сопринадлежность умопостигаемому миру. Этот открывающийся в осознанном самосозерцании мир является для души "концом и началом", утраченной родиной и конечной целью ее устремлений [там же, с.569]. Замкнувшись на себе самой, она вся оказывается "там".²⁰ Итогом этой техники созерцания становится видение интеллигибельного, очищенного

¹⁹ Ср. рассуждения К. Поппера об истоках "политической теории души" Платона в механизмах расщепления и подавления [41, с.388-389]. В отношении Плотина некоторый свет на описываемое им (депрессивное) переживание отторгнутости проливает рассказанная Порфирием история затянувшихся отношений с кормилицей и разрыве, сопровождавшемся чувством стыда [40, с.653]. Снова и снова Плотин повторяет эту мысль: отворачиваясь от внутреннего созерцания, обращаясь к видению, действию, памяти, размышлению, душа острее всего переживает свою отдельность от объекта своего внимания. Не следует ли этот объект понимать в психоаналитическом смысле (т.е. как объект влечения)?

²⁰ "Всякая душа является и становится тем, что она созерцает", – утверждает Плотин [40, с.16]. Это безусловно так, если мы говорим о созерцании душою самой себя и затем переносим этот принцип на все остальные созерцания. Только во внутреннем созерцании постижим принцип единства созерцания и действия, созерцаемого и созерцающего. Как пишет П. Адо: "...Духовный мир – не что иное, как более глубинное "я". Его можно достичь моментально, погрузившись в себя" [7, с.19].

мира форм, в котором все сущности слиты в единство [там же, с.131], и утрата границ своего индивидуального "Я". Плотин пишет: "Ты уже не говоришь больше: до этих пределов – это я. Отбросив "до этих пределов", ты сам стал Всем. Ты и раньше Им был. /.../ Став кем-то, перестаешь быть всем, отрицаешь его. И это продлится до тех пор, пока не отбросишь такое отрицание. Ты станешь больше, отбрасывая все, что не является всем" [6, с.125-126].

В сравнении с предшествующей традицией, Плотина отличают трансформация заботы о себе в чистое внутреннее созерцание и метафизическая субстанциализация субъективных состояний. Функция *собирания* субъекта из рассеянного множества, которую выполняет душа [6, с.118], мыслится как последовательное *очищение* и *восхождение* души по ступеням сверхбытийной иерархии ипостасей (Души – Ума – Единого). Для души в это заключен поиск собственной бессмертной сущности. Если для Сократа бояться смерти значило считать, что знаешь то, чего не знаешь, то для Плотина все выглядит точно наоборот: страх смерти есть незнание того, что бессознательно знаешь, а именно, собственного бессмертия. Если для поздних стоиков признание смерти приводило к пренебрежению метафизикой и тематизации временности человеческого существования, то в неоплатонизме сознание бессмертия выступало конечной целью заботы о душе. Забота превращалась в практику восхождения души, ее последовательного очищения от чувственного мира, сосредоточенного самонаблюдения, достижения нерелексивной самоидентичности. Далее этот принцип тождества распространялся за пределы "Я" на весь интуитивный, умопостигаемый и материальный универсум.

Подытоживая многовековое развитие платонизма, М. Фуко пишет: "Понимание заботы о себе в платоновской и неоплатонической традиции характеризуется, во-первых, тем, что "забота о себе" обретает свою форму и свое завершение в самопознании, которое является если и не единственной, то, по крайней мере, абсолютно суверенной формой по отношению к ней; во-вторых, тем, что самопознание как высшее и независимое выражение своего "Я" обеспечивает доступ к истине, и именно к ней; наконец, постижение истины позволяет в то же время признать существование божественного начала в самом себе" [57, с.292]. Полностью разделяя это мнение, мы, тем не менее, хотим подчеркнуть отличия неоплатонизма от предшествовавшей ему платоновской традиции. Для Плотина мало что говорит столь существенная для софистов и Платона аналогия между заботой о теле и заботой о душе; он окончательно утверждает субстанциональную независимость души от тела и понимание практики заботы как созерцания. Вторым важным отличием стал отказ от параллелизма речи и мышления. "Молчаливая беседа души с собою" угасает в молчаливом присутствии умопостигаемого и Единого. "Ибо когда мысль хочет что-то выразить, она должна касаться одной вещи за другой по очереди – в этом ее "речь". Но какая речь возможна, когда говорится о вещах абсолютно простых" [6, с.13]. Пайдейя уже не понимается как записывание речи в душе (как у софистов) или усвоение письменного текста (как у стоиков), на-

против, любая запись или речь суть переписывание душевного опыта присутствия (ср. высказывания Порфирия о платиновском косноязычии и манере письма [40, с.656]). Речь противоположна задаче собирания души, т.к. она неизбежно множественна. Практика же отвлекает душу от восхождения к единому, указывая на существование иного (в теле или в самой душе).

Внемли себе

Понимание заботы о душе как восхождения, вместе с идеей бессмертной субстанциональной души, было унаследовано христианской традицией. Однако, в противоположность неоплатонизму, христианство несло в себе тенденцию реабилитации эмпирического мира – как *времени жизни* у бл. Августина, как *книги природы* у св. Бонавентуры, как *человеческого тела* у св. Григория Паламы или св. Франциска Ассизского. Христианская персонология установила жесткие границы между человеческой душой и божественными ипостасями, но вместе с тем восстановила достоинство тварного мира в идее боговоплощения (что, в частности, обуславливало неприятие христианства неоплатониками [6, с.17]). Связь "неслиянных и нераздельных" ипостасей Троицы не иерархична, человеческая же душа внеположна, хотя и изоморфна им. В католицизме утверждение трансцендентности божественного постепенно приводило к разведению полномочий веры и познания. Православная же христология переоткрыла традиционные аскетические психотехники (в исихазме) и словесно-медитативные практики (Иисусова молитва, имясловие) [62; 35]. Несмотря на платонические переключки и заимствования, христианство (в большей степени восточное) сохраняет первоначальную интуицию, отличающую его от античного философствования: душа смертна и отдельна, но может быть спасена. Заостря различия, современные исследователи пишут: "Но если суть человека сама по себе – это ничто, совершенно неопределенная стихия изменения, тогда в нем нет ничего, что не затрагивалось потоком изменения, т.е. он не имеет души в античном понимании" [17, с.42].

Особое место в традиции христианских практик заботы о душе занимает творчество Аврелия Августина и, в особенности, его "Исповедь". В ней отчетливо формулируются параметры нового миро – и самоотношения, задаются границы нового жанра. Хотя лишь в позднем средневековье исповедь становится канонизированной церковной практикой, уже на самой его заре жанр исповеди формирует структуру христианского самосознания. Последнее характеризуют: обращенная к Богу и вызываемая им *речь*; открытие *временного измерения* конечной человеческой жизни; понимание самого времени как времени *эсхатологического*; центральное для жизни значение акта *обращения* или *перехода*; возникающая в результате такого обращения возможность внимательного, скрупулезного отношения к *внутренней жизни души, прошлому, страстям, жизни в целом*.

В целом можно согласиться с мнением о том, что "теория личности есть кульминация всех построений Августина и, в то же время, универсальный "ключ" ко всем этим построениям" [48, с.30]. Вопрос заключается в том, откуда появляется у Августина эта способность исследовать и наблюдать жизнь личности, возможность мыслить ее как нечто субстанциональное, "изоморфное личности творца" [там же, с.34-35]? На наш взгляд, ответом служит то специфическое отношение к себе, которое вырабатывается Августином и связывается с переживанием центрального события жизни верующего – обращения в христианскую веру. Вот как описывает его Августин: "Ты же, Господи, во время его рассказа повернул меня лицом ко мне самому; заставил сойти с места за спиной, где я устроился, не желая всматриваться в себя. Ты поставил меня лицом к лицу со мной, чтобы видел я свой позор и грязь, свое убожество, свои лишай и язвы. И я увидел и ужаснулся, и некуда было бежать от себя" [2, с.202]. Обращение, как рождение во Христе, впервые делает возможным пристальное внимание к своей (прошлой) жизни, осознанное и критическое, покаянное к ней отношение. По сути дела, это есть некоторый двуединный процесс – *обращение* к Богу, *обращение* на себя самого. Итогом его становится исследование всей "бездны человека" – от мельчайших движений души и ее прегрешений до видения жизни в целом.

Таким образом, внимание к внутренней жизни души и индивидуальной истории дается за счет некоего осуждающего отношения, "герменевтики греховности".²¹ "Плач и стенания" о своей жизни ведут к тщательному ее пересмотру в исповеди перед лицом Творца – от рождения до предвосхищаемой обращением смерти. Закономерно, что Августин становится основоположником как исторического описания человеческой жизни, так и философии истории. Второе пришествие Христа маркирует конец истории, его первое пришествие, акт боговоплощения, предвосхищает этот момент, деля историю надвое. Подобным образом обращение выступает знаком второго рождения и предвосхищаемой смерти, делит жизнь надвое и позволяет *собрать* ее воедино. "Глубокое размышление извлекло из тайных пропастей и собрало "перед очами сердца моего" всю нищету мою" [2, с.210]. Структуру этого акта и разворачивает исповедальный дискурс.

²¹ Ср. размышления Фуко в [56]. Развитие поздней античной этики связано с интенсификацией отношения к себе, христианство же расширяет систему запретов и моральных кодексов [58, с.49]. Христианская аскетика оценивает поведение индивидов исходя из оппозиции послушания и своеволия [48, с.41-42] и в этом принципиально отличается от античных практик заботы (ср. различие морального и этического применения практического разума у Ю. Хабермаса [59]). На наш взгляд, необходимо учитывать отмеченное М. Вебером влияние протестантской этики (как мирской аскезы) на зарождение буржуазного индивидуализма. Это требует некоторой коррекции тезиса Фуко об отсутствии разработанного отношения к себе в буржуазной среде, особенно с учетом значения фигуры Августина для раннего протестантизма. Нам кажется неслучайным и появление самого слова "психология" в протестантской среде [33].

Собирание жизни происходит прежде всего в *памяти*, способности, которую, можно сказать без преувеличения, Августин открывает заново (см. главу 10 "Исповеди"). Это уже не память о началах или предсуществовании души, не память, возвращающая к единому и позволяющая присутствовать истине. Отныне память принадлежит *личности*, она охватывает ее жизнь от известного с чужих слов младенчества до воображаемой смерти (перехода). Мы присутствуем при возникновении тончайшего психологического инструментария описания психических состояний, наблюдаем зарождение психологической рефлексии. Память становится основной формой рефлексивного отношения к самому себе, "стенающего об ошибках" исследования своей жизни и покаянного ее собирания. Именно в ней осуществляется тяжелая работа над самим собой – работа памяти, забвения, воспоминания, осознания [2, с.252]. Человек для Августина есть "Я – помнящий себя", душа есть память. Бог, стоящий вне времени, создает человеческое "Я" *во времени и как время* [там же, с.56-57].

Важнейшим символом христианской практики заботы о душе является *переход*, возможность восхождения к Богу и богообщения. Воплощенность Христа оказывается залогом "обратной связи" человека с Богом, встречного движения молитвы и восхищения, праведности и благодати. Парадокс этой связи по-разному осмыслялся в различных христианских традициях. Так, для Августина душа не соприродна Богу и не представляет собой соединения различных субстанций [2, с.206-207]. Она едина, хотя и больна разрозненностью, разноречивостью желаний, ведущих ее к Богу или прочь от него [там же, с.204-205]. Избавить ее от этой раздвоенности и призвана "терапия" *исповеди* и *покаяния*, собирающих душу в обращенности к Богу. Тогда: "Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и все, что проходит и возникает, если наступит полное молчание (если слушать, то они все говорят: "Не сами мы себя создали; нас создал Тот, кто пребывает вечно"), если они, сказав это, замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и заговорит Он Сам, один – не через них, а прямо от Себя, да услышим слово Его, не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях, но Его Самого, Которого любим в созданиях Его; да услышим Его Самого – без них, – как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной Мудрости, над всем пребывающей; *если такое состояние могло бы продолжаться*, а все низшие образы исчезнуть, и она одна восхитила бы, поглотила и погрузила в глубокую радость своего созерцателя – *если вечная жизнь такова, какой была эта минута постижения*, о которой мы вздыхали, то разве это не то, о чем сказано: "Войди в радость господина твоего"? когда это будет? не тогда ли, когда "все воскреснем, но не все изменимся"?" [там же, с.228-229, выделено нами. – И.Р.]

В этом описании экстатического "восхищения" к Богу комментаторы склонны видеть влияние неоплатонизма. Нам же хочется обратить внимание как раз на отличающие моменты. Таковым, во-первых, является апелляция к слуху, речи и молчанию в противоположность платоническому умо-зрению. Во-вторых, *слушание* оборачивается *послушанием* как противоположностью "корня всякого греха" – своеволия [48, с.41]. В-третьих, сама ситуация, в контексте которой возникает данное описание – разговор с матерью незадолго до ее смерти, – указывает на дарованность воскресения, но никогда на его обеспеченность. Августин уверен в вечной жизни матери в большей степени, чем в своей собственной, однако он оплакивает ее кончину и адресует Богу свои мольбы. Чтобы достичь предвосхищаемой вечности, душа должна переродиться, измениться, что в принципе не может быть в ее власти. Даже в таком неоплатоническом по духу произведении, как "Путеводитель души к богу" св. Бонавентуры, восхождение души по лестнице мира мыслится как духовный переход и перерождение, "сораспятие Христу" [15].²²

Иное понимание богообщения несет в себе традиция православия. В данном случае мы имеем в виду не канонические различия, а существование в рамках восточной церкви непрерывной традиции аскетической практики *исихазма*, получившей философское осмысление лишь в XIV веке в трудах Григория Паламы [36; 16; 62]. В соответствии с этим учением "всецело непознаваемый в Своей Сущности, Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях" [62, с.47]. "Воплотившись непосредственно в человеческую, а не в ангельскую природу, Господь Сам упразднил иерархический порядок богообщения и установил Новый Завет с человеком, войдя с ним в личную и прямую связь, и затем ниспосланием в мир благодати Святого Духа закрепив за ним до конца времен возможность такой связи" [там же, с.52]. Исследователь традиции исихазма утверждает, что философские смысл и значение богословского тезиса о соединении с Богом "не по сущности, а по энергии" никогда еще не были продуманы до конца [там же; с.10].

Большинство исследователей творчества Паламы подчеркивают его антиплатонические устремления [62; 16]. И это безусловно верно, если в центре внимания оказывается антропология и "психология" Паламы. Человек предстает в ней существом онтологически единым, всей своей цельной природой способным к общению с Богом и преображению [62, с.10]. В этом смысле человеческая природа не разделена на греховное тело и способную к единению с Богом душевную субстанцию. "Ведь это связанное с нами тело связано с нами, вернее подчинено нам Богом для содействия душе; стало быть распу-

²² Книга Бонавентуры появляется в эпоху бурного расцвета нищенствующих монашеских орденов, воодушевляемых идеями "подражания Христу" (Франциск Ассизский, Фома Кемпийский и др.). Практика бродячих монахов, по всей видимости, была достаточно независима от неоплатонических или христологических оправданий, хотя и привлекала их *post factum*. Для нас важнее подчеркнуть момент обратного влияния идеи "сораспятия Христу" на понимания духовного опыта "восхождения души".

шенное тело мы должны отвергнуть, но действующее как должно – принять”, – пишет Палама [36, с.162]. Такой подход позволяет ему философски обосновать духовные практики исихазма, включающие многочисленные психотехнические приемы. Палама подробно описывает технику “введения ума внутрь тела”, сосредоточения на собственном дыхании, аскетического *собирания* и *преображения* тела, души и ума [там же, с.39-50]. “Исихаст есть тот, кто из всех сил стремится ввести бестелесное в телесный дом, – невероятность! В своей охоте он стережет мышь, мышь умопостигаемую, мысль исихаста”, – цитирует он Иоана Лествичника [там же, с.46-47]. Из внешней разрозненности и разбросанности, из дурной множественности человек призван собрать свое тело и душу в символическом внутреннем центре – сердце. “Преустроившись, плоть совозвышается Богу и совкушает общения Божия” [там же, с.25]. Но собирание еще не есть цель этого процесса, таковой является *обожение*. А потому работа сердца завершается “синергетическим” превосхождением себя в “феории” – созерцании божественных энергий [там же, с.24-36].

То, что для рационалистически настроенных критиков паламизма выглядело соблазном чувственных фантазий, для самого Паламы было созерцанием нетварного света. И здесь мы видим, как аристотелевское понятие энергии возвращает платонизм в христианскую теологию и психотехнику. Уже не умной своей частью, но “целокупно” человек обретает способность соединяться с божественными энергиями, призван к обожению. Преображение и обожение плоти происходит на опыте, на очевидность которого Палама все время ссылается [36, с.165-169]. Но в отличие от Плотина, здесь возможен не только путь восхождения, но и *нисходящее преобразование*: телесно не тело, но то, что от тела присутствует в душе, и наоборот.

Исихасты сохраняют за христианством статус “жизненной практики спасения”, “самой частной из всех форм частной жизни”, как обозначил его Ницше [70, с.23]. Само понятие энергии отсылает к некой способности, которая должна постоянно поддерживаться и вырабатываться человеком (что снимает оппозицию умопостигаемой сущности и чувственного существования явлений). Эта сосредоточенная внутренняя работа, аскетика, становится возможной как *послушание*, последовательный отказ от всего своевольного. “Подчиняй самого себя, повелевай самому себе, проверяй самого себя, вернее же – подчиняйся, повинуйся и все испытывай; так ты подчинишь необузданную плоть духу и “в сердце твоём никогда не будет тайного слова”” [36, с.49-50]. Противопоставляя призыв Моисея “Внемли себе” сократовскому “Познай себя”, христианская аскетика предлагает новое решение в отношении “политики души”. Для Сократа и всей греко-римской культуры смыслообразующим было соотнесение заботы о себе и заботы о других, требование научиться владеть собой, чтобы подчинять других. Христианство расставляет иные акценты: владеть собой значит повиноваться Богу, слушаться себя, как слушаешь Божественное указание. Можно сказать, что идентификация здесь проис-

ходит не с "правителем" – умом или субъектом, – а с "послушником". "Не оставляй без надзора ни одной части души, ни одного телесного члена", – наставляет Палама [там же, с.50]. Здесь радикальный уход от всего внешнего ("вводить ум не только внутрь тела, но внутрь самого ума" [там же, с.45]) приводит к состоянию, прямо противоположному стоической автаркии. В терминологии Гегеля, господское сознание снимается здесь сознанием рабским. Так, комментируя диалектику самосознания, А. Кожев пишет: "Он /Раба/ готов к изменению; в самом своем бытии он есть изменение, трансценденция, транс-формация, "воспитание"; он есть историческое становление с самого начала, в своем существе, в самом своем существовании" [27, с.72]. Положение Господина есть экзистенциальный тупик, ибо никто и ничто не может даровать ему признание [там же, с.70]. Сознание же Раба не согласно со своим существованием, имеет идеал, с которым оно себя сопоставляет и перед которым ищет признания. Таким образом, рабское сознание способно к *выработке себя и историческому изменению*, оно превосходит себя в некотором трансцендентном "личностном" идеале самостоятельности. На наш взгляд, подобное описание в высокой степени соответствует христианской метафизике Личности, преодолевающей конечность индивидуального существования [62, с.14-20]. Вместе с тем, диалектика признания проясняет ту имплицитную концепцию пластичности человеческой природы, которую несет в себе православная антропология и которая дает новый импульс практикам заботы о душе [там же, с.9].

В данной связи становится более понятным христианское неприятие плоти. Это уже не плотиново небрежение телом и материальным миром, не стоическое презрение к чувственному, исходящее из идеи владения собой. Не тело, а *желание* становится греховным в христианстве. Августин разрабатывает тончайшие средства различения желаний, направленных к Богу и уводящих от него, действенных и бессильных, греховных и праведных [2, с.204-205]. Столетия спустя Палама разворачивает оправдание телесного и чувственного опыта, используя те же аргументы: убивает молитву не чувство, но страсть, поддерживают ее осезаемая скорбь и любовь к Богу [36, с.162-166]. Центральным моментом оказывается противопоставление любви к Богу – любви к миру, верности – своеволию. Опирающаяся на религию любви христианская психокультура отказывается от регуляции действий в пользу герменевтики желаний.²³

²³ Интересно, что "Беседы Эпиктета" содержат фрагмент, почти буквально повторяющий евангельскую заповедь "всякий, кто смотрит на женщину с вожделением уже прелюбодействовал с нею в сердце своем" (Матфея, 5, 28) [13, с. 130-131]. Однако целью подобного углубления в область желаний снова-таки является не столько искоренение греха, сколько установление господства (над представлениями) и придание душе прекрасной формы.

Итак, в основе христианского внимания к внутренней жизни души и выработки себя лежат **покаяние** (возобновление крещения, второе рождение) и **послушание**. Важнейшим отличием от античной заботы становится отношение этой практики к дискурсу познания. "Венец зла, главнейший диавольский грех – гордость – возникает от знания! Как же тогда всякая злая страсть от незнания?" – вопрошает Палама [36, с.17]. Он призывает "прилепиться к очищающей душу науке, начало которой – страх Божий, рождающий непрестанную умиленную молитву к Богу и соблюдение евангельских заповедей, вслед за чем приходит примирение с Богом, когда страх преобразуется в любовь и мучительные молитвы /.../ взращивают цветок просвещения" [там же, с.14]. Так же и для Августина задача познания подчинена "воззванию" к Богу, знающему человека: "... Кто воззовет к Тебе, не зная Тебя?", "Да узнаю Тебя – Ты меня знаешь – да узнаю Тебя так, как Ты знаешь меня" [2, с.53, с.236]. Одним из следствий этого разделения становится постепенное очищение философского дискурса от функций "духовных упражнений", превращение его в исключительно теоретическое предприятие [7, с.267]. В таком качестве философия востребуется религиозностью, центрированной на проблемах правоверия и право-славия. Истинность исповедания веры становится в христианстве бесконечной темой доктринальных дискуссий, соборов и отлучений. Можно сказать, что забота об истине веры направляет стремящиеся к разбеганию духовные практики и мистические опыты, вырабатывает символический язык, упорядочивающий их многообразие без тотальной ритуализации.²⁴

Познание, в том числе познание себя, выполняет в христианских практиках опосредующую роль. "Итак, войди в себя и ты увидишь, как пламенно душа твоя любит самое себя. Но может ли она любить себя, если не знает, а знать себя, если не помнит?" – пишет Бонавентура [15, с.93]. Если для Паламы обожение возможно для человеческого тела, то для Бонавентуры оно возможно для эмпирического мира в целом (для чего и потребовалось возвращение к стоической идее рассеянных в природе "семенных логосов" – мыслей Бога, собираемых в актах познания). Путь познания и путь веры для человека принципиально разделены, но именно потому, что в Божественной мудрости они, безусловно, сходятся, восхождение к ней проходит по ступеням эмпирического мира. Последний открывается внутри и снаружи человеческой души, он наполнен *следами и отражениями* Бога, *знаками* его присутствия и отсутствия. И, следовательно, он нуждается в дисциплине распознавания истины и лжи, в их тщательной сортировке, в бережном собирании истинного. Направляемая этим вниманием работа души организует индивидуальную жизнь в форму Личности, являющей сокрытое перед лицом божественного субъекта.

²⁴ Стоит отметить опасность, подстерегающую религиозные практики при их отрыве от доктринального обоснования. Наиболее отчетливым примером может служить история русских сект, поражающая воображение исследователей многообразием социальных и религиозных утопий, вырастающих из простейших техник экстаза [68].

Проследив на нескольких примерах изменения в практиках заботы о душе, от эллинистических и римских искусств жизни до христианской аскетики, мы можем подвести следующие итоги.

1) Античные практики являются по преимуществу *эстетиками существования*, подчинены задаче придания жизни и душе идеальной формы и в этом отношении, хотя и остаются практиками этическими, не включены в работу моральной кодификации в такой степени, как христианские. Моральная озабоченность делает христианство гораздо более чувствительным к эмпирической ткани психической жизни – желаниям и мотивам, памяти и забвению, жизни тела и познанию мира.

2) Сознание человеческой конечности, мысль о смерти, приводит античных философов к утонченной *психагогике*, актуализирует заботу о формировании себя как субъекта. Решения, которые ими находятся, – это избавление от страха в непризнании смерти (эпикурейцы), придание смерти жизнеобразующего значения (стоики), мистическое сознание собственного бессмертия (неоплатоники). Христианство противопоставляет человеческую конечность вечности Божественной Личности и тем самым открывает *время* человеческой жизни. Это время имеет направленность, оно необратимо и наиболее ясно осознается в точках взаимообращения человеческого времени и вечности (смерть, исповедь, посвящение).²⁵

3) Христианские духовные практики противопоставляют идеалу суверенной автаркии *послушание*. Тем самым христианская забота о себе становится не столько субъективацией, сколько творением личности перед лицом Другого.

4) Свойственное античности единство познания (или самопознания) и заботы о душе распадается в христианстве. Истина либо фиксирована, либо является недостижимым идеалом богопознания. Однако внимание христианства к интимному миру душевных переживаний и символическое восприятие окружающего мира постепенно приводит к повышению статуса *семиотического познания*, делает его ступенью восхождения души к Богу. Мир природы может быть прочитан как божественное послание. Тем не менее философский дискурс все больше освобождается от задач заботы о душе.

5) Иерархически устроенному микро – и макрокосму античности христианство противопоставляет принцип "неслиянных и нераздельных" ипостасей божественной и человеческой личности. Это помещает человека "по ту сто-

²⁵ А.Я. Гуревич указывает на существование двух концепций времени в сознании средневековых людей [21]. Одна из них предполагала свершение Страшного Суда "в конце времен", т.е. по завершении исторического времени, другая же, принадлежащая "обыденному сознанию", приурочивала его к окончанию индивидуальной жизни. В противоположность мнению автора, на наш взгляд, это указывает на распространение влияния христианской идеи эсхатологического времени далеко за рамки "читающего меньшинства". Хотя здесь и трудно проследить влияние какой-либо конкретной доктрины.

рону" мира божественного, но, одновременно с этим, открывает возможность *обождения* всего состава его природы. Частным следствием этого становится реабилитация телесных техник экстаза. Собираение души не совпадает с восхождением, а предшествует обращению к Богу.

б) *Речь* приобретает в христианских практиках заботы новое значение. В отличие от античности это уже не речь учителя или ученика, не речь обращенная к себе, не сколок умосозерцания. "Беседа души с собою" уводит речь от ее истинного адресата. Речь христианина обращена к Богу и конституирована этим обращением – в молитве, в исповедальном повествовании, в покаянии, в умолкающем слушании-послушании. Пределом ее оказывается молчаливое следование божественным *истине* и *имени*.

Литература

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск: Наука, 1989.
2. Августин Аврелий. Исповедь: Пер. с лат. – М.Е.Сергиенко. – М.: Ренессанс, 1991.
3. Аверинцев С.С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии / Отв. ред. С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1979. – С.41-81.
4. Аверинцев С.С. Плутарх и античная биография: К вопросу о месте классика жанра в истории жанра. – М.: Наука, 1973.
5. Аврелий Марк Антонин. Размышления: Пер. с лат. А.К.Гаврилова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Наука, 1993.
6. Адо П. Плотин, или Простота взгляда: Пер. с франц. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1992.
7. Адо П. Что такое античная философия?: Пер. с франц. – М.: Изд. Гуманит. литературы, 1999.
8. Ахутин А.В. Открытие сознания: Древнегреческая трагедия // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. – М., 1990. – С.5-42.
9. Ахутин А.В. Познание и экзистенция: К истории гуманитарных истоков научного познания // Проблема гуманитарного познания. – М., 1986.
10. Ахутин А.В. Эпический исход // Ахутин А.В. Тяжба о бытии. – М., 1996. – С.72-116.
11. Бенвенист Э. Заметки о роли языка в учении Фрейда // Бенвенист Э. Общая лингвистика: Пер. с франц. – М., 1974. – С.115-126.
12. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с франц. – М.: Прогресс-Универс, 1995.
13. Беседы Эпиктета: Пер. с древнегреч. Г.А.Таронян. – М.: Ладомир, 1997.

14. Библер В.С. Понимание Л.С.Выготским внутренней речи и логика диалога: Еще раз о предмете психологии // Методологические проблемы психологии личности. – М., 1981.
15. Бонаventura. Путеводитель души к Богу. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1993.
16. Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли Григория Паламы // Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М., 1995. – С.344-381.
17. Гайдено В.П., Смирнова Г.А. Раннесредневековая концепция человека // Культурные истоки западноевропейского Средневековья: Материалы научной конференции (Москва, 1980) / Под общ. ред. И.Е. Даниловой. – М., 1981 – С.35-53.
18. Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии: от Аристотеля до Декарта. – М.: Изд. Моск. ун-та, 1987.
19. Гомер. Илиада: Пер. с древнегреч. Н.И.Гнедича. М.: Наука, 1990.
20. Гомер. Одиссея: Пер. с древнегреч. В.Жуковского. – М.: Правда, 1984.
21. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984.
22. Еремина В.И. Ритуал и фольклор. – Л.: Наука, 1991.
23. Зелинский Ф.Ф. Гомеровская психология. – Пб., 1922.
24. Иванов В.В. Структура гомеровских текстов, описывающих психические состояния // Структура текста. – М., 1980.
25. Игнатъев А.А. Ценности науки и традиционное общество: Социокультурные предпосылки радикального политического дискурса // Вопр. философии. – 1991. – № 4. – С.3-30.
26. Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека: Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем: Пер. с нем. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1997.
27. Кожев А. Введение в чтение Гегеля // Новое лит. обозр. – 1995. – № 11.
28. Критика метафизики в постструктурализме: По работам Ж.Деррида 80-х годов / Реф. А.В.Гараджи. – М., 1988.
29. Леви-Строс К. Структурная антропология: Пер. с франц. – М., 1983.
30. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. – М.: Искусство, 1992.
31. Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-логос. – М., 1991. – С.194-218.
32. Маковельский А.О. Понятие о душе в Древней Греции: Посвящается профессору Е. А. Боброву // Харитас: Сб. ст. – Варшава, 1913.
33. Мэньюзл Ф.Е. О пользе и вреде психологии для истории // Философия и методология истории: Сб. статей: Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1977. – С.262-288.
34. Онианс Р. На коленях богов: Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. – М.: Прогресс-Традиция, 1999.

35. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – М.: София, 1999.
36. Палама Григорий. Триады в защиту священо-безмолвствующих. – М.: Канон, 1995.
37. Петров М.К. Язык, знак, культура. – М.: Наука, 1991.
38. Платон. Собрание сочинений в 4 т: Пер. с древнегреч. Т. 1. – М.: Мысль, 1990.
39. Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Пер. с древнегреч. Т. 2. – М.: Мысль, 1993.
40. Плотин. Сочинения: Плотин в русских переводах: Пер. с древнегреч. – СПб.: Алетейя, 1995.
41. Поппер К. Открытое общество и его враги: В. 2 т. Т. 1: Чары Платона. – М., 1992.
42. Психотерапія – нова наука про людину: Пер. з нім. / Ред. А.Приц – Львів: Електрон, 1998.
43. Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике: Пер. с франц. – М., 1995.
44. Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток-Запад: Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука, 1988. – С.5-36.
45. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию: Пер. с лат. – М.: Наука, 1977.
46. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: Народы Нижнего Амура. – М.: Наука, 1991.
47. Степанянц М.Т. Восточные концепции "совершенного человека" в контексте мировой культуры // Историко-философский ежегодник, 1990. – М., 1991. – С.96-107.
48. Столяров А.А. Августин Аврелий. Жизнь, учение и его судьбы // Аврелий Августин. Исповедь. – М., 1991.
49. Тайлор Э.Б. Первобытная культура: Пер. с англ. – М., 1989.
50. Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, 1988.
51. Топоров В.Н. О структуре "Царя Эдипа" Софокла // Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели: Структура балканского текста. – М., 1977. – С.214-258.
52. Тэрнер В. Символ и ритуал: Пер. с англ. – М.: Наука, 1983.
53. Унт Я. "Размышления" Марка Аврелия как литературный и философский памятник // Марк Аврелий Антонин. Размышления. – СПб.: Наука, 1993.
54. Фрагменты ранних греческих философов: Пер. с древнегреч. Часть I: От эпических космогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989.

55. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Фрейд З. Психология бессознательного: Пер. с нем. – М.: Просвещение, 1989.
56. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности: Работы разных лет: Пер. с франц. – М.: Касталь, 1996.
57. Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-логос. – М., 1991. – С. 284-314.
58. Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе: Пер. с франц. – К.: Дух и литера; М.: Рефл-бук, 1998.
59. Хабермас Ю. О прагматическом, этическом и моральном употреблении практического разума // Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность: Лекции и интервью: Москва, апрель 1989 г.: Пер. с нем. – М., 1992.
60. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993.
61. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения: Философские фрагменты: Пер. с нем. – М.-СПб.: Медиум-Ювента, 1997.
62. Хоружий С.С. Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1991.
63. Цзун-ми. О началах человека (Юань жэнь лунь): Разделы о Хиняяне и Махаяне // Историко-философский ежегодник, 1989. – М.: Наука, 1989 – С.152-157.
64. Шерток Л., Стенгерс И. Гипноз – удар по нарциссизму // Вопр. философии. – № 4. – 1991. – С. 76-89.
65. Шичалин Ю.А. Два варианта платоновского "Федра" // Платон. Федр. – М., 1989.
66. Шкуратов В.А. Историческая психология. – М.: Смысл, 1997.
67. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза: Пер. с франц. – К.: София, 1998.
68. Эткид А.М. Хлыст: Секты и революция. – М.: Нов. Лит. Обзор., 1998.
69. Ямпольский М.Б. Память Тиресия: Интертекстуальность и кинематограф. – М.: Культура, 1993.
70. Ясперс К. Ницше и христианство: Пер. с нем. – М.: Медиум, 1994.
71. Eizirik C.L. Psychoanalysis and culture: some contemporary challenges // The Int. Jour. of Psycho-Analysis. – 1997. – vol. 78. – Part 4. – P. 789-800.
72. Ellenberger H. F. The Discovery of the Unconscious – the History and Evolution of Dynamic Psychiatry. – New York: Basic Books, 1970.
73. Jaynes J. The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind. – Boston, 1976.
74. Klein M., Heimann P., Isaaks S., Riviere J. Developments in psychoanalysis. – London: The Hogarth Press, 1952.
75. Pfister O. Plato: A Fore-Runner of Psycho-Analysis // Int. J. Psycho-Anal. – 1922. – vol. 3. – P.169-174.

76. Popper K.R., Eccles J.G. The self and its brain: An argument for interactionism. – N.Y., 1977.
77. Racker H. Ethics and Psycho-Analysis and the Psycho-Analysis of Ethics // Int. J. Psycho-Anal. – 1966. – vol.47. – P.63-80.

РОДНЫЕ ГАВАНИ

"МЕХАНИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ" В РАННЕЙ ЛИРИКЕ А.АХМАТОВОЙ

Как в прошедшем грядущее зреет,
Так в грядущем прошедшее тлеет...

А. Ахматова. "Поэма без героя"

Как известно, Ахматова не жаловала совпадений... И все же рискнем начать именно с них. "Я живу как кукушка в часах / Не завидую птицам в лесах / Заведут и кукую", – Ахматова делает это своеобразное признание в одном из стихотворений 1911 года [1, т.1, с.59]. Тем же годом помечена посвященная ей эпиграмма О. Мандельштама: "Вы хотите быть игрушечной, / Но испорчен Ваш завод, / К Вам никто на выстрел пушечный / Без стихов не подойдет" [9, с.340]. Два взгляда на молодую Ахматову – изнутри и извне – улавливают некоторую механистичность ее облика. Перед нами заводная фигурка (у Мандельштама, правда, неисправная), призванная выполнять определенную функцию, то есть лишенная свободы волеизъявления.

Провокационная интимность ахматовской лирики открывает массу возможностей для того, чтобы наводить резкость биографии на стихотворную канву. Не так давно вышедшая замуж за Н. Гумилева и уже обнаружившая проблематичность их отношений, А. Горенко, вероятно, могла обостренно переживать утрату личной свободы. Отдаленное же присутствие в этих отношениях опозитизированного "третьего" придавало ситуации драматизм и действительно могло превращать долю в муку и дом в темницу. Эта жизненная логика, кажется, объясняет, почему в ранней ахматовской лирике главенствуют образы нежилого дома, неволи, западни, башни, где героиня пребывает в своем заточении, и, наконец, обманной страны и зазеркалья. Здесь же легко усмотреть и корни механистичности героини поэта: омертвление души, привычка быть веселой при отсутствии улыбки, сердце, бьющееся "ровно, мерно" [1, т.1, с.162], кажутся характерными деталями психологического портрета женской души, о котором в связи с ахматовской лирикой было сказано немало.

Увы, этот путь ведет недалеко. Рано или поздно (и, вероятно, еще не дойдя до строк "муж хлестал меня узорчатым, вдвое сложенным ремнем") мы столкнемся с условностью образа мужа и самой героини и заподозрим в тщательно выписанных деталях заемные театральные реквизиты. Ибо чем еще отзываются обрамляющие "дневник женской души" букет азалий, какаду и китайский зонтик, башмачки, пяльцы, веер, четки, хлыстик, перо на шляпе, муфта и шаль (о которой сама Ахматова вспоминала как о существовавшей

лишь в воображении А. Блока)? Нужно ли напоминать, что и лебеды, которая чуть было не попала в заглавие первого сборника (вместо одобренного друзьями "вечера"), Ахматова себе не представляла... Да и сами отношения с Гумилевым далеко не укладываются в примитивно-брачную схему: Гумилев принимал участие в развитии поэтического дарования Ахматовой и, сам будучи поэтом, имел склонность к разнообразным мистификациям. Между ним и его женой существовал диалог в стихах, не только интимно-личный, но подчас откровенно стилизованный:

Гумилев: Ты совсем, ты совсем снеговая, / Как ты странно и страшно бледна! / Почему ты дрожишь, подавая / Мне стакан золотого вина? [5, с.139].

Ахматова: Сжала руки под темной вуалью... / "Отчего ты сегодня бледна?" / – Оттого что я терпкой печалью / Напоила его допьяна [1, т.1, с.44].

Голоса поэтов вторят друг другу и, думается, утверждают главное: между их носителями было братство, то особое отношение сподвижников-соучастников, которое и через много лет позволяло Ахматовой по-прежнему называть Гумилева мужем и которое так ясно обозначено в одном из обращенных к ней гумилевских стихотворений: "Я жду товарища, от Бога / В веках дарованного мне, / За то, что я томился много / По вышине и тишине. / И как преступен он, суровый, / Коль вечность променял на час, / Принявши дерзко за оковы / Мечты, связующие нас" [5, с.127]. Корни драмы, видимо, принадлежали не жизни, но самой поэзии, которой в то время было угодно обращаться своих служителей в жрецов и наводить резкость стихов на канву их земных биографий.

Отметим, что в лирике обоих поэтов одним из воплощений живой души Ахматовой является птица и оба они разрабатывают мотив ее неизбежной гибели. Ахматова склонна винить в свершившемся судьбу и неумелых спутников ее героини, Гумилев же переносит причины в сферу мистики и искусства, ибо его птица-певунья оказалась заклятой женщиной, чья "душа открыта жадно / Лишь медной музыке стиха, / Пред жизнью дольней и отрадной / Высокомерна и глуха" [5, с.130]. После исчезновения птицы или ее превращения в уже упомянутую кукушку (но и Гумилев ведь, согласно Ахматовой, превратился из белого лебеденка в надменного лебедя) в мире наступает странное равновесие, признающее только одного героя – время. В его лучах кружится воздушная героиня поэта, оборачивающаяся Миньоной и Алисой, маркизой и возлюбленной "сероглазого короля", Сандрильоной, Коломбиной и Гретхен... Она действительно "канатная плясунья", захваченная ритмом колдовского танца, вовлеченная в маскарадное действо, которое обещает превратиться в мистерию. И чем сильнее ее внутреннее состояние напоминает летаргию, жизнь во сне, "страшный бред моего забытья" [1, т.1, с.194], тем ярче ее внешнее убранство, сложней принимаемые роли и изощренней сюжеты. Апофеозом этой жизни станет та "арлекинада 1913 года", которую не раз помянет поздняя Ахматова.

Двумя точками, между которыми натянут воображаемый канат, стали "башня" Вяч. Иванова и пронинский подвальчик "Бродячая собака", открытый, по воле случая, в том же 1911 году. И если на высоте "башни" создавалась теория новой мистерии, уничтожавшая разницу между зрителем и героем, то в "нижнем мире" погребка разворачивался сам спектакль, участники которого становились, по выражению А. Белого, "своими собственными художественными формами" [3, с.155]. Ахматовские друзья по ремеслу, собиравшиеся в "Собаке", – это те, кто променял свет реального мира на декоративную обстановку артистического кафе ("Навсегда забиты окошки:/ Что там, изморозь или гроза?" [1, т.1, с.113]). Они поют "о небывшей любви", сводя реальную жизнь к игре теней на стене (последний пассаж, кстати, взят из стихотворения, посвященного О. Глебовой-Судейкиной, "петербургской кукле, актерке", одному из наиболее значимых двойников Ахматовой [1, т.1, с.124]). Сама героиня поэта в этой обстановке преобразуется и становится похожей на змею: "Я надела узкую юбку, чтоб казаться еще стройней" [1, т.1, с. 113]. Посетителям подвальчика навсегда запомнился трюк, исполнявшийся Ахматовой: из положения сидя она проползала под стулом, не касаясь земли руками и ногами. Ее спутник, курящий "черную трубку со странным дымком", тоже вполне демоничен. Так что финал стихотворения "Все мы бражники здесь, блудницы", навеянного впечатлениями от жизни "Бродячей собаки", не удивляет. "А та, что сейчас танцует, непременно будет в аду", ибо мир погребка – это уже преддверье ада, где люди вовлечены в дьявольское лицедейство и погребены под грузом своих искусственных философских построений.

И образ подвала, и образ башни, зародившись в ранней лирике, пройдут через все творчество Ахматовой. Башня-западня, как оказывается, не только и не столько дом, – это мир искусства, целиком поглощающий своих строителей, аналог Вавилонской башни, в величии своем неугодной Богу. В поздних произведениях Ахматовой символический образ одиноко стоящей башни станет еще и двойником героини – единственной живой свидетельницы "апофеоза 1910-х годов во всем их великолепии и слабости" [1, т.3, с.223]. Он превратится в мифологический автопортрет поэта, родственник цветаевской горе. Ахматова не раз упомянет, что родилась в один год с Эйфелевой башней [2, с.354], – и оба эти диковинные сооружения навсегда останутся в нашем восприятии символами века, образами, которыми говорило время. Роковой же подвал постепенно превратится в подвал памяти, куда героиня поэта будет спускаться за милыми сердцу тенями (ср. стихотворение "Подвал памяти", 1940). Между этими точками окажется протянутой ось времени, отозвавшаяся в любимом Ахматовой девизе Марии Шотландской: "В моем начале мой конец". Где-то между ними завяжется первый бутон "Поэмы без героя":

Из года сорокового,

Как с башни, на все гляжу.

Как будто прощаюсь снова

С тем, с чем давно простилась,

*Как будто перекрестилась
И под темные своды схожу* [1, т.3, с.95].

Обрастая вариантами и вариациями, поэма будет писаться на удивление долго – отчасти именно потому, что погружение в глубины сознания заводило Ахматову в доисторию, миф, где "у каждого воспоминания есть свое до-воспоминание, точно пожарная лестница, по которой спускаешься спиной, не зная, будет ли еще ступень – которая всегда оказывается – или внезапное ночное небо, на котором открываешь все новые и новые высочайшие и далечайшие звезды" [10, т.5, с.99]. Как отмечала сама Ахматова, "работа над поэмой (когда она подпускала меня к себе) напоминала проявление пластинки. Там уже все были. Демон всегда был Блоком, Верстовой столб – (чем-то вроде молодого Маяковского) Поэтом вообще, Поэтом с большой буквы и т.д." [1, т.3, с.216]. И нет ничего удивительного в том, что мотив механической, театрализованной жизни оказывался логической связкой между ранним творчеством Ахматовой и ее великой последней поэмой.

В. Жирмунский справедливо заметил, что основной любовный сюжет "Поэмы без героя", воплощенный в традиционном маскарадном треугольнике "Коломбина – Пьеро – Арлекин" связан с лирической трилогией Блока "Балаганчик", "Король на площади", "Незнакомка", впервые поставленной на сцене в 1906 году В.Э. Мейерхольдом [6, с.74]. Однако ученый полагал, что тема Блока в полной мере захватила Ахматову лишь в этот последний период ее творчества, в то время как ее ранняя лирика "скорее отталкивалась от Блока, чем продолжала его" [7, с.56]. Между тем, называя О. Глебову-Судейкину, Коломбину 1910-х годов, одним из своих двойников, Ахматова заявляла о непосредственном участии в "комедии дель арте", петербургской мистификации, разыгрывавшейся по мотивам Блока. Героиня ее ранней лирики достаточно часто соотносит себя с Коломбиной, и тогда рядом с ней, отчужденной и "темно-порочной", появляется мальчик-игрушка, умирающий от неразделенной любви: "Высокие своды костела/ Синею, чем небесная твердь.../ Прости меня, мальчик веселый, / Что я принесла тебе смерть" [1, т.1, с.139]. Роль Пьеро нередко выпадает и зрелому герою, который тщетно пыгается расколоть свою картонную возлюбленную: "Подошла. Я волненья не выдал, / Равнодушно глядя в окно./ Села, словно фарфоровый идол, / В позе, выбранной ею давно" [1, т.1, с.196] или "На столике чай, печения сдобные, / В серебряной вазочке драже./ Подобрала ноги, села удобнее, / Равнодушно спросила: "Уже?"" [1, т.1, с. 37].

Параллельно эта же модель отношений обыгрывается в лирике Н. Гумилева (например, в стихотворениях "Ты совсем, ты совсем снеговая..." или "Наплывала тень... Догорал камин..."). Обращает на себя внимание странная притягательность смерти для его героя, которая с годами, по мере развития гумилевской мифопоэтики, будет неуклонно возрастать.

Несколько неожиданно смотрится героиня Ахматовой в роли блоковской Незнакомки – тем не менее и этой драмы она не избежала: "За то, что я

грех прославляла, / Отступника жадно хваля, / Я с неба ночного упала/ На эти сухие поля./ И встала. И к дому чужому/ Пошла, притворилась своей, / И терпкую злую истому/ Принесла с июльских полей./ И матерью стала ребенка, / Женою тому, кто пел./ Но гневно и хрипло вдогонку/ Мне горный ветер свистел" [1, т.1, с.213]. И если героине Блока принадлежит реплика "В небе, средь звезд, / Не носила имени я.../ Но здесь, на синей земле, / Мне нравится имя "Мария"..." [4, с. 398], то одно из известных стихотворений Ахматовой начинается со строк "В то время я гостила на земле./ Мне дали имя при крещенье – Анна, / Сладчайшее для губ людских и слуха" [1, т.1, с.146]. Думается, и характерный портрет ее героини "В этом сером, будничном платье, / На стоптанных каблуках.../ Но, как прежде, жгуче объятье, / Тот же страх в огромных глазах" [1, т.1, с. 111] свидетельствует не об отталкивании от блоковской поэтики, но о ее своеобразном развитии – ведь ахматовской Незнакомке приходится день за днем пребывать в мире, оставаясь неузнанной.

Таким образом, уже в ранней лирике Ахматовой явственно звучит тема Блока, поэта, определившего эпоху и воплотившего в жизнь эпохальную драму. Именно поэтому, когда в марионеточном театре доктора Дапертутто искусство отступит перед "почвой и судьбой", Ахматова увидит страшную логику в первенстве блоковского ухода: "Ты первый, ставший у источника/ С улыбки мертвой и сухой./ Как нас измучил взор пустой, / Твой взор тяжелый – полуношника..." [1, т.1, с. 217].

Знал ли хозяин "башни", многоопытный мудрец Вяч. Иванов, ратовавший за возрождение древних мистерий с символическим жертвоприношением героя, какую стихийную силу собирался он вернуть к жизни? И что знал об этой силе А. Белый, восклицавший: "Саму жизнь должны мы претворить в драму" [3, с.159], "...человечество подходит к мистерии, которая никогда и не снилась древним грекам" [3, с.166]?

Достоверно можно сказать лишь то, что А. Ахматова предвидела катастрофическую развязку разворачивающегося на ее глазах действия. Поэтому уже в 1913 году Мандельштам задаст ей вопрос "Ужели и гитане гибкой все муки ада суждены?" [9, с.288], а в 1917 назовет ее Кассандрой [9, с.118]. Начиная с 1914 года, переломного для ее сознания, Ахматова действительно заговорит голосом пророчицы, осознавшей, что былая игра кончена бесповоротно и ее участникам предстоит уже "посмертные блуждания души". А в "Поэме без героя", возникшей, когда все герои – и теоретики, и практики новой жизни – были уже смяты волнами своих судеб, она возьмет на себя роль "рокового хора" и заговорит от имени всех, кого проводила и оплакала. И по воле судьбы именно эта поэма станет совершенным "исполнением неосуществленной мечты символистов", заключительным аккордом в развитии петербургского текста серебряного века.

Литература

1. Ахматова А.А. Собрание сочинений: В 6-ти томах. – М.: Эллис лак, 1998. – Т.Т. 1 – 4.
2. Ахматова А.А. Сочинения: В 2-х т. – М.: Правда, 1990. – Т.2.
3. Белый А. Театр и современная драма// Белый А. Символизм как миропонимание. – М.: Республика, 1994. – С. 153 – 167.
4. Блок А.А. Лирика. Театр. – М.: Правда, 1982.
5. Гумилев Н.С. Сочинения: В 3-х т. – М.: Худ. лит., 1991. – Т.1.
6. Жирмунский В. М. Анна Ахматова и Александр Блок// Русская литература. – 1970. – № 3. – С. 57 – 82.
7. Жирмунский В.М. Творчество А. Ахматовой. – Л.: Наука, 1973.
8. Иванов В.И. Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего// Иванов В.И. Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994. – С. 37 – 50.
9. Мандельштам О.Э. Сочинения: В 2-х т. – М.: Худ. лит., 1990. – Т.1.
10. Цветаева М.И. Сочинения: В 7-ми т. – М.: Эллис лак, 1994.

ЗАГАДКИ "АВГУСТА"

Памяти Р.В.Банчукова¹

К творчеству Иосифа Бродского 90-х годов относятся по-разному. Бытует, в частности, мнение, что именно в пору всемирной славы таинственный источник начал неумолимо скудеть, и многие стихи возникали лишь по инерции – благодаря мощной скорости, набранной поэтическим двигателем за прошедшие десятилетия. Но, как ни оценивай тексты последних лет, есть среди них такие, которые не оставят равнодушным даже самого привередливого критика. Без них, по моему глубокому убеждению, в будущем не обойдется ни "Избранное", ни школьная хрестоматия: "Письмо в оазис", "Итака", "Меня упрекали во всем, кроме погоды...", "Aere Perennius", "С натуры", "Корнелию Долабелле", "Август"... Каждый может дополнить перечень полюбившимися строками. Но что-то из названных текстов обязательно в нем останется. Эти стихи не задумывались как единый цикл, создавались в разные годы и по разным поводам. И все же что-то их объединяет. Бывает, поразительная прямота речи? Исповедальность, вызванная предчувствием близкого прощания? Эти стихи напоминают письмо, адресованное в новый век, в новое тысячелетие, в "жизнь после нас" [3, 157]². Они гораздо короче и, на первый взгляд, проще большинства текстов, созданных в те же годы. В них поэт сдержаннее, скупее; к богатейшему арсеналу приемов он обращается словно бы нехотя. Постоянная игра со сменой масок отходит на задний план; лирическое "я", максимально приближенное к "я" авторскому, вновь обретает право на существование.

¹ Револьд Владимирович Банчуков (1926 – 1999) – филолог, литературовед, преподаватель, пропагандист современной русской поэзии. Много лет подряд вел цикл лекций о поэзии XX века в Харьковском центральном лектории, организовал первый в Союзе телевизионный журнал "Поэзия", печатался в газетах и журналах. В 70-е годы – организатор школьного поэтического клуба "Радуга". Его книга "Из опыта внеклассной работы по литературе. Развитие навыков анализа поэтических произведений у старшеклассников", изданная в 1985 (М.: Просвещение), лишь в малой степени передает обаяние устного слова учителя. Эмигрировал в 1996. В Германии выступал с лекциями, опубликовал ряд статей и брошюр. Умер 28 ноября 1999 в Гамельне.

Благодаря дискуссиям в школьном поэтическом клубе в 1972-1973 гг. автор этих строк впервые смог почувствовать, что поэзия – живой процесс, а стихотворение – неисчерпаемый источник постоянно обновляющихся значений.

² Стихотворения Бродского цитируются по изданию: Сочинения Иосифа Бродского: в 4 тт. – СПб.: Пушкинский фонд, 1992 – 1995. Ссылки даются в тексте; первое число в скобках обозначает том, второе – страницу.

Но даже среди этих текстов "Августу" принадлежит особое место. "Август" стал последним законченным стихотворением Бродского: издатели сборника "Пейзаж с наводнением" получили его за неделю до 28 января 1996. Впрочем, дело не столько в прихотях судьбы и подробностях хронологии, сколько во внутренних качествах текста. Петр Вайль пронизательно назвал "Август" образцом "какой-то абсолютной поэзии, высочайшей экономии языка, огромной смысловой, эмоциональной, музыкальной нагрузки на каждую букву"³. "Август" – это таинственный, печальный и удивительный сплав множества тем, мотивов, образов, интонаций, составляющих самую суть поэтического мира Бродского. Неожиданное появление и никем не замеченное исчезновение, статуя и зеркало, шорох листвы и жужжание пчелы, безлюдье летнего вечера в незнакомом городе и стук колес удаляющегося поезда, беспамятство и сплетня, – каждый из этих мотивов – тема увлекательного исследования. Изучение этой "упоминательной клавиатуры" (О.Мандельштам) доставит еще не одному поколению литературоведов и ни с чем не сравнимую радость, и муку: попробуй переведи неуловимое очарование на земной, обыденный язык! Но пора обратиться к тексту.

АВГУСТ

*Маленькие города, где вам не скажут правду.
Да и зачем вам она, ведь все равно – вчера.
Вязы шуршат за окном, поддакивая ландшафту,
известному только поезду. Где-то гудит пчела.*

*Сделав себе карьеру из перепутья, витязь
сам теперь светофор; плюс, впереди – река.
И разница между зеркалом, в которое вы глядитесь,
и теми, кто вас не помнит, тоже невелика.*

*Запертые в жару, ставни увиты сплетнею
или просто плющом, чтоб не попасть впросак.
Загорелый подросток, выбегавший в переднюю,
у вас отбирает будущее, стоя в одних трусах.*

*Поэтому долго смеркается. Вечер обычно отлит
в форму вокзальной площади, со статуей и т. п.,*

³ Вайль Петр. Рифма Бродского // Знамя, 1996, № 4, С.21.

где взгляд, в котором читается "Будь ты проклят",
прямо пропорционален отсутствующей толпе.

1996⁴

Начну с азбучной истины: легких стихов у Бродского нет.

Любое стихотворение требует напряженного внимания и многократного перечитывания; все стихотворения – сложные. Другое дело, что герметичность иных текстов не бросается в глаза, а, наоборот, прячется за кажущейся простотой. Поэт словно испытывает читателя, дразнит его иллюзорной ясностью. Но стоит читателю расслабиться, хоть на миг потерять бдительность, – тут же он становится жертвой подвоха.

За примерами далеко идти не придется. Взять хотя бы начальную строку: "Маленькие города, где вам не скажут...". Еще одно слово – и лирическое вступление закончено. Но именно это, последнее, попадающее под логическое ударение, слово в корне меняет смысл дебютного стиха. Строка, только что казавшаяся надежным мостиком, предательски трещит... Проваливаешься, летишь в бездну непредугаданных смыслов. Или, напротив, отрываешься от приземленных, привычных, повседневных значений и взрываешь ввысь?

Маленькие города, где вам не скажут правду.

Можно было ожидать какого угодно завершения, только не этой "правды". Насколько более плоской оказалась бы строка, если бы – в угоду здравому смыслу – она заканчивалась, допустим, так: "Маленькие города, где вам не скажут: здравствуй." Тогда было бы всё просто: местные жители не любят заговаривать с чужаками. Или диалект, на котором они изъясняются, настолько экзотичен, что приезжий их все равно не поймет. Первая строка могла бы завершиться как-нибудь иначе, но самый непредсказуемый (чтобы не сказать – абсурдный) вариант оказывается самым сильным. Начальный стих превращается в эмоциональный камертон всего текста, и атмосфера городка начинает наполняться предчувствием неблагополучия, набухает скрытой угрозой. Все что-то знают, какую-то загадочную "правду", напрямую относящуюся к вам. Но вам-то ее никто не скажет. С самого начала вы оказываетесь в маленьком городке чужим.

На то, что герой стихотворения явно не из здешних мест, намекают, помимо всего прочего, "поезд" и "вокзальная площадь", упомянутые, соответственно, в начальной и заключительной строках. Вырисовывается рамочная, кольцевая композиция: от приезда до отъезда.

Лирический герой, впрочем, заслуживает особого внимания. В "Августе" его облик, как чаще всего бывает у Бродского, расплывчат и неуловим. Этот "совершенный никто" [2, 318] лишен каких-либо зримых, отчетливых, характерных черт. Подобно человеку-невидимке он вдруг материализуется из рас-

⁴ Бродский Иосиф. Пейзаж с наводнением. – Дана Пойнт: Ардис, 1995. – С. 201. В конце предпоследней строки восстановлена пропущенная запятая. На родине поэта стихотворение впервые опубликовано: Знамя, 1996, № 4, С. 3.

каленного летнего воздуха – и так же неожиданно и бесшумно растворяется в нем.

Стихотворение написано во втором лице, но наивно было бы связывать пятикратно повторенные "вы", "вам", "вас" с каким-либо конкретным собеседником или, по крайней мере, слушателем. Поэт обращается не столько к читателю, сколько к самому себе. Или к человеку вообще.

Итак, уже первая строка недвусмысленно говорит о том, что само пространство маленького городка противится появлению Героя, постепенно выдавливает его вовне. Во второй же строке отчуждение только нагнетается. Против героя, оказывается, выступает не только пространство, но и в р е м я :

Маленькие города, где вам не скажут правду.

Да и зачем вам она, ведь все равно – вчера.

Завершение второго стиха еще более неожиданно и загадочно, чем последнее слово первого. В самом деле, что означает это "вчера"? Может, герой с помощью давно известной в литературе "машины времени" попал в прошлое, во вчера? Или, наоборот, время умчалось вперед, а сам он увяз во вчерашнем дне? В каком-то ином пласте, не совпадающем с хроносом окружающих? Впрочем, где они, эти окружающие?

Маленькие города, где вам не скажут правду.

Да и зачем вам она, ведь все равно – вчера.

*Вязы шуршат за окном, поддакивая ландшафту,
известному только поезду. Где-то гудит пчела.*

Сделав себе карьеру из перепутья, витязь

сам теперь светофор; плюс, впереди – река.

*И разница между зеркалом, в которое вы глядитесь,
и теми, кто вас не помнит, тоже невелика.*

Место действия, обрисованное в начальных строфах, поражает безлюдием и безмолвием. Кругом ни души, голосов не слышно. Тишину нарушает лишь шорох вязов да жужжание пчелы. К шуму листвы поэт, в общем, относится терпимо, хотя и в нем порой начинает звучать приглушенная угроза. Ведь листвы всегда слишком много, а чрезмерность, избыточность, массовость – опасная примета (особенно в двадцатом веке):

Овацию листвы унять там вождь бессилён [2, 421];

Листва их научит шуметь голосом большинства [3, 72];

... и снаружи шумит густая,

еще не желтая, мощь Китая [3, 41].

Атмосфера "Августа" чем-то напоминает начало стихотворения "Шорох акации" (1977):

*Летом столицы пустеют. Субботы и отпуска
уводят людей из города. По вечерам – тоска,*

Есть и прозаическая параллель, но о ней чуть позже.

К шуршанию вязов примешивается только жужжание пчелы, но и она гудит не рядом, а "где-то". Чуткий слух может уловить еще и приглушенный стук колес. Хотя, возможно, поезд ползет на таком отдалении, так близко к горизонту, что его неторопливое движение кажется беззвучным.

Жизнь маленького городка замерла, живого человека здесь не встретить. Если с кем порой и столкнешься, то не с человеком, а его подобием. Сказочный витязь так долго простоял на распутье, что в конце концов превратился в... светофор. Да и куда ему было спешить: путь всё равно закрыт ("впереди – река"). Витязь-светофор (сюрреалистический гибрид живого и техногенного, под стать "кентаврам" из соответствующего цикла) "рифмуется" с безымянной статуей, упомянутой в последней строке, но о ней – дальше.

Можно еще назвать собственное отражение в зеркале... Но существует ли оно? Да, вы глядите в зеркало, но кто гарантирует, что вы найдете в нем своего двойника? Здесь, кстати, кроется существенное различие между "Августом" и "Новой жизнью", стихотворением 1988 года:

Представь, что война окончена, что воцарился мир.

Что ты еще отражаешься в зеркале [3, 167].

В "Августе" же об этом ничего не сказано. Может, между вами и прохладной поверхностью зеркального стекла уже пролегла та невидимая стена, которая отделяет вас от окружающих надежнее, чем незнание языка? Но даже если вы способны различить собственные черты, мгновение спустя они всё равно исчезнут. Недаром же из всего многообразия семантических ассоциаций, связанных с мотивом зеркальности, Бродский выбирает здесь только одно – беспамятство.

Память особого рода присуща, как известно, даже неодушевленному миру: на песке остаются следы, на листе свернутой бумаги – складки. Но зеркальная поверхность лишена памяти: амальгама даже на секунду не сохранит черты того, кто только что стоял перед зеркалом. Об этом не раз задумывались многие поэты; вот, к примеру, фрагмент из записной книжки Варлама Шаламова: "Зеркала не хранят воспоминаний. Что видели они?"⁵ Размышляя об "Августе" и семантике зеркальности, нельзя не привести фрагмент большого стихотворения "Полдень в комнате", датированного еще 1978-м:

*В будущем, суть в амальгаме, суть
в отраженном вчера,
в столбике будет падать ртуть,
летом – жужжать пчела,*

Там будут площади с эхом, в сто

⁵ Шаламов Варлам. Из записных книжек // Знамя, 1995, № 6, С. 135.

*превосходящим раз
звук. Что только повторит то,
что обнаружит глаз.*

*Мы не умрем, когда час придет!
Но посредством ногтя
с амальгамы нас соскребет
какое-нибудь дитя! [2, 452-453]*

Будущее представляется всего лишь зеркальным двойником прошлого, а его приметы (в частности, летнее жужжание пчелы и размах пустых площадей) вновь заставляют вспомнить "Август". Но наиболее удивительная смысловая связь обнаруживается в заключительной строфе: она сопрягает такие "далековатые" понятия, как "зеркало" и... "дитя". Но ведь и в "Августе" участвуют те же действующие лица! Сперва в маленьком городке нет ни души. Во второй строфе возникает зеркало, а в третьей неожиданно появляется подросток, такой же таинственный, как и всё в городе.

*Запертые в жару, ставни увиты сплетнею
или просто плющом, чтоб не попасть впросак.
Загорелый подросток, выбежавший в переднюю,
у вас отнимает будущее, стоя в одних трусах.*

Это – первая (и сразу же уточню – единственная) встреча с живым существом.

"Август" – идеальный пример текста, построенного по канонам поэтики неопределенности. Все вроде бы ясно, никаких внешних помех нет: синтаксическая структура безупречна, знаки препинания на своих местах, все слова знакомы, интонация акцентного стиха напоминает непринужденную разговорную речь... И вместе с тем – ничего не ясно. Неопределенность нарастает с каждой строкой, а в третьей отгоне, которая в четырехстрофном стихотворении обычно является кульминационной, она не только не разрешается, но, наоборот, достигает предельного накала.

В третьей строфе всё зыбко и двусмысленно (вернее, много-смысленно). Бесспорен лишь сам факт встречи героя с таинственным подростком да несколько характерных штрихов. Всё же остальное тонет в тумане. Была ли эта встреча задуманной или герой наугад заглянул в случайный дом? Если же он все-таки знал, куда стремится, то кого он намеревался увидеть? Подростка? А может быть, кого-то другого? Сколько продлилась встреча? Чем она закончилась? Ничего неизвестно, дан лишь мгновенный кадр – первый миг встречи, всё же остальное – сфера домыслов.

Не увлекаясь ничем не обоснованными построениями, попытаемся все же понять, что сказано в тексте. Появление подростка – единственный всплеск динамики в царстве статики. Стремительность движения (он не просто выходит, а выбегает) кажется еще более резкой на фоне оцепеневшего от жары

летнего пейзажа. Упомянутый глагол вызывает целую череду ассоциаций. Можно, к примеру, вспомнить начало стихотворения "Кентавры II" (1988):

*Они вы бегают из будущего и, прокричав "напрасно!",
тотчас в него возвращаются; вы слышите их чечетку.
На ветку садятся птицы, большие, чем пространство,
в них – ни пера, ни пуха, а только к черту, к черту [3,164].*

(Здесь и далее разрядка в цитатах моя – В. Ю.)

А можно углубиться в прошлое еще на десятилетие и обратиться к предпоследнему стихотворению из цикла "Часть речи" (1975 – 1976):

*...и при слове "грядущее" из русского языка
вы бегают мыши и всей оравой
отгрызают от лакомого куска
памяти, что твой сыр дырявой [2, 415].*

Все три случая, как видно невооруженным глазом, сводятся к единому инварианту: некая сущность внезапно появляется из будущего; она наносит урон герою ("отнимает", "отгрызают") или пророчит ему беду (ведь в картавом крике жутковатых птиц, "больших, чем пространство", "к черту, к черту" явно различимо эхо знаменитого "nevermore").

Таким образом, подросток не только динамичен, но и агрессивен: он вбегает в стихотворение с совершенно определенной целью – отнять у героя будущее. Подросток – сгусток витальной, естественно-природной силы (чему свидетельство, в частности, – загар) с отчетливым привкусом угрожающей эротики (то, что он появляется "в одних трусах", едва ли намек только на жару). Этот персонаж явно переключается с теми "задорными и курносыми" пионерами из "Представления" (1986),

*...что врубают "Русский бальный" и в бегают в избу к тятю
выгнать тятю из двуспальной, где их сделали, кровати.
Что попишешь? Молодежь.
Не задушишь, не убьешь [3, 118].*

Итак, перед нами еще одна версия старой, как мир, но особенно острой для русской культуры последних двух столетий, темы отцов и детей. Эта вечная тема реализуется во множестве разнообразных мотивов; коснемся лишь двух взаимопротивопоставленных сюжетов. Одно дело, когда ты сталкиваешься с идущим тебе на смену, и совсем другое, когда судьба сводит тебя с тем, кто готов тебя уничтожить.

В первом случае печаль прощания с миром может стать умиротворенной и просветленной. Транстрагическое преодоление конечности собственной жизни основывается на принятии мирового порядка, на растворении своего "я" во всеобщей гармонии. И на сознании того, что после тебя кто-то останется.

*Здравствуй, племя
Младое, незнакомое! не я
Увижу твой могучий поздний возраст,*

*Когда перерастешь моих знакомцев
И старую главу их заслонишь
От глаз прохожего. Но пусть мой внук
Услышит ваш приветный шум, когда,
С приятельской беседы возвращаясь,
Веселых и приятных мыслей полон,
Пройдет он мимо вас во мраке ночи
И обо мне вспомнит.⁶*

Во втором же случае примириться с судьбой куда как сложнее. Такая попытка может породить разве что надрывно-истерическую, звучащую на грани самоисступления, ноту:

*... но вас, кто меня уничтожит,
Встречаю приветственным гимном.⁷*

Нелепо высчитывать, к которому из этих полюсов Бродский ближе, а от которого – дальше. Но с одним выводом придется согласиться: чего-чего, а умиротворенности в его стихах не найти. К наступающим новым временам, равно как и к новым поколениям, он относится без всякого энтузиазма, насто-роженно, с холодным недоверием. В подростке или ребенке, во всяком, кто физически моложе, материализуется мощный вал грядущего, готовый накрыть и поглотить.

*Здравствуй, младое и незнакомое
племя! Жужжащее, как насекомое,
время нашло наконец искомое
лакомство в твердом моем затылке. [2, 290]*

Так было сказано еще в 1972 (попутно замечу, что уже тогда назойливый шум времени ассоциировался с жужжанием насекомого). За прошедшую четверть века мировосприятие поэта существенно не изменилось. Он по-прежнему не способен смириться с убыванием витальности, с обреченностью своего физического "я" на дряхлость и распад. "Тюрьма собственной само-сти" (Н. Славянский)⁸ для него по-прежнему настолько же ненавистна, на-сколько несокрушима.

Столкновение нового со старым, того, кто лишь вступает в пору "цвету-щей сложности", с тем, кому уготован распад, – сюжет до боли знакомый. "Август", кажется, не открывает в нем ничего нового.

Но смысл текста мгновенно обретет дополнительное "измерение", стоит лишь выдвинуть следующую гипотезу: что если встреча героя с таинственным подростком – еще один вариант изначальной коллизии "Одиссей – Телемах"? Конечно, прямых подтверждений гипотезы в тексте нет (как нет, впрочем, и

⁶ Пушкин А. С. Полн. собр. соч. в 10 тт. – Т.3. – М., 1957. – С.346.

⁷ Брюсов В. Избр. соч. в 2 тт. – Т. I. – М., 1965. – С.208.

⁸ Славянский Николай. Из страны рабства – в пустыню. О поэзии Иосифа Бродского // Новый мир, 1993, № 12, с.237.

опровержений). Но коль скоро мы ее примем, эмоциональный колорит стихотворения во многом прояснится. Тогда, в частности, станет понятным, почему "вам не скажут правду", почему "ставни увиты сплетнею", маскирующейся под плющ, почему "ведь все равно – вчера": возвращаясь в покинутый много лет назад город, герой словно погружается в давно прошедшее, во "вчера". А что до силового поля враждебности окружающего подростка, то об этом уже было сказано в стихотворении "Итака" (1993) – откровенно и однозначно:

*Твой пацан подрос; он и сам матрос
и глядит на тебя, точно ты – отброс.
И язык, на котором вокруг орут,
разбирать, похоже, напрасный труд* [3, 232].

На сей же раз вокруг никто не орет. Безлюдные улицы городка погружены в тишину,

*...в которой есть нечто посмертное, обратное танцам в клубе,
настолько она оглушительна; некий антиобстрел.* [3, 171]

Вот и подведена черта под темой, возникшей четверть века назад – в послании "Одиссей Телемаку" (1972):

*Расти большой, мой Телемак, расти.
Лишь боги знают, свидимся ли снова* [2, 301].

Свиделись. Встреча состоялась. Но, как нетрудно догадаться, радости она не принесла ни отцу, ни сыну.

Начало заключительной строфы может показаться алогичным:

*Поэтому долго смеркается. Вечер обычно отлит
в форму вокзальной площади, со статуей и т. н.,
где взгляд, в котором читается "Будь ты проклят",
прямо пропорционален отсутствующей толпе.*

Поэтому... Но почему? Какая причинно-следственная связь имеется в виду? Как связаны долгий летний вечер и то, что произошло в предшествующих строках (вернее, то, что осталось за рамками текста – в подтексте)?

Но стоит принять гипотезу о том, что Телемах не узнал Одиссея (или узнал, но не захотел признать), – и поэтическая логика поразит безупречной точностью. Сын отвернулся от отца; всё тонет в беспомыслии. Выходит, современному Одиссею незачем было стремиться на Итаку. Его там никто не помнит, не встречает, не ждет. О Пенелопе – ни полслова, ни намека. Но такая фигура умолчания достаточно красноречива. Герою бессмысленно оставаться в маленьком городке: у него отнято будущее, жизнь кончена. Как бы долго ни смеркалось в августе, всё равно рано или поздно наступит ночь. Лучше, не дожидаясь темноты, поспешить на вокзал: может, успеешь к последнему поезду.

Визит на Итаку оказался коротким. Вполне допустимо, что пребывание героя в маленьком городке уместилось в границы еще долгого, но уже изрядно сократившегося, августовского дня. Или в четыре строфы стихотворения

(вспомним, что в первом четверостишии упомянут поезд, а в последнем – вокзальная площадь)⁹.

И появление героя в маленьком городке, и его отъезд – теперь уже, вне всяких сомнений, навсегда – проходят незамеченными. Его, кажется, никто не встретил. И совершенно очевидно, что никто не провожает. Если, конечно, в число провожающих не включать статую – непременный атрибут привокзальной площади. Появление памятника в заключительной строфе "Августа" глубоко символично. Никто не скажет, чьи черты запечатлел он: народного героя? Полководца? Тирана? Или, наоборот, поэта? В сущности, не так уж и важно, в чью честь воздвигнут памятник. Главное, что это – памятник. Его неподвижный силуэт замыкает статуарный миф, непрерывно создаваемый Бродским на протяжении почти четырех десятилетий.

Горький парадокс: памятник, чья функция – воплощать память, вышесется неразгаданным реликтом среди моря беспамятства. В этом смысле он – двойник героя. Как приезжий аноним, он так же безымянен и никому не нужен. Поза, одежда, черты лица статуи – всё размыто, всё неуловимо. От монумента остается лишь взгляд, как улыбка от Чеширского кота. Но взгляд этот красноречив до предела. Монотонные, из строфы в строфу повторяющиеся обращения "вы", "вам", "вас" внезапно сменяются единственным во всем стихотворении обращением на ты – резким, словно пощечина, "Будь ты прехляй". Вот что получает герой вместо слов напутствия или прощальной улыбки.

Расставание с маленьким городком и теми, кто в нем остался; конец августовского дня; конец лета... Боязно сформулировать то, что уже висит на кончике пера: конец жизни?

Вдумываясь в строки "Августа", начинаешь догадываться, что стихотворение не только одухотворено пафосом прощания, но и задумано как прощание. Поэт вновь и вновь перебирает излюбленные (или неотвязные?) темы; как музыкант, трогает ту или иную клавишу, вслушивается в гаснущие звуки. Кто знает, может, именно эта нота окажется последней?

"Август", по сути, соткан из множества тончайших автореминисценций. Здесь удалось упомянуть лишь их ничтожную часть. Что же касается аллюзий, связывающих стихотворение с непоэтическими текстами Бродского, ограничимся лишь одной, но очень существенной.

По-летнему опустевшие улицы маленького городка заставляют вспомнить другой безымянный город – тот, что описан в эссе "Место не хуже любого" (1986)¹⁰. Он соткан из воспоминаний; полузабытые приметы родных мест

⁹ Более подробный анализ стихотворения "Итака" содержится в работе: Юхт В. "Итака" Иосифа Бродского: еще одна версия (античный подтекст и инвариантные мотивы) // Вторая навигация: Философия. Культурология. Литературоведение. Альманах. – Харьков, 1997. – С. 69-93.

¹⁰ Бродский Иосиф. Место не хуже любого. Пер с англ. Е. Касаткиной // Звезда, 1997, № 1, с.57, 60-61.

сочетаются с характерными чертами различных европейских столиц. "Чем больше путешествуешь, тем сложнее становится чувство ностальгии." Во сне все чаще оказываешься "в закрученном лабиринте улиц, переулков и аллей, принадлежащих одновременно нескольким местам; мы в городе, которого нет на карте." У этого города множество свойств, но, пожалуй, самая главная – безлюдие: "Ранний вечер в городе вашей памяти; вы сидите в кафе на тротуаре под склоненными каштанами. Светофор празднично мигает своим красно-янтарно-зеленым глазом над пустым перекрестком..." Почему же улицы безлюдны – точно так же, как и в "Августе"? Ответ сформулирован в заключительном абзаце: "...не воскресенье, не Крысолов, не нейтронная бомба, не пляжи опустошили ваш составной город. Он пуст, потому что в воображении легче вызвать архитектуру, чем живые существа."

Если, дочитав последнюю фразу, вновь обратиться к "Августу", заметим, что модальность стихотворения обретет несколько иной оттенок. Да было ли всё, описанное в нем, "на самом деле"? Поезд, ставни, увитые плющом, загорелый подросток, статуя на привокзальной площади... Или герою, задремавшему, допустим, под стук вагонных колес, лишь пригрезилось, что он вернулся... Нет, не в "город, знакомый до слез", а в некое порождение своего подсознания, в иллюзорный локус, созданный памятью и воображением.

И еще несколько слов напоследок. Поэзия Бродского всегда отличалась многоголосием, была насыщена аллюзиями и отзвуками. "Чужое слово" в "Августе" – тема отдельного, академически обстоятельного разговора. Коснемся лишь того, что лежит на поверхности – переключки с шедеврами русской лирики XX столетия.

Начать с того, что само заглавие – камертон цитатности. Почему из трех летних месяцев выбран именно этот? Ведь в летней атмосфере маленького городка, по сути, нет ничего специфически августовского. Название становится оправданным, когда понимаешь, что конец лета – это и конец жизни. И тогда мгновенно вспоминается одноименное стихотворение Б. Пастернака:

*Прощай, лазурь преображенная
И золото второго Спаса.
Смягчи последней лаской женскую
Мне горечь рокового часа.
Прощайте, годы безвременщины!
Простимся, бездне унижений
Бросающая вызов женщина!
Я – поле твоего сраженья.¹¹*

Два "Августа" могут показаться антиподами. Бродский сдержан, в его внешне спокойных стихах нет ни умиления, ни слез. Но сквозь его строки, как на палимпсесте, проступают слова великого предшественника, и это смысловое мерцание углубляет перспективу, обогащает звучание каждого слова.

¹¹ Пастернак Б. Стихотворения и поэмы. – М., 1990. – С. 419.

Есть и другие параллели. Август 1914-го – прощание с мирной жизнью, проводы уходящих на войну. По мнению З. Г. Минц, "военные астры" О. Мандельштама – через диалог с цветаевским стихотворением "Август – астры..." – связаны именно с этой разлукой.¹²

Август 1921-го – прощание с задохнувшимся Блоком и расстрелянным Гумилевым. Надо ли напоминать, чем был август для Ахматовой? И всё же процитирую песню А.Галича "Снова август":

*Ей в тягость? Да нет, ей не в тягость -
Привычно, как росчерк пера...
Вот если бы только не август,
Не чертова эта пора!
Таким же неверно-нелепым
Был давний тот август, когда
Над черным бернгардовским небом
Стрельнула, как птица, беда.
И разве не в августе снова,
В еще не отмеренный год,
Осудят мычанием слово
И совесть отправят в расход?!¹³*

Могут возразить: прямых отсылок к этим текстам у Бродского нет. Не спорю, но все приведенные строки хранятся в памяти внимательного читателя, и стоит произнести: "август", – как все они всплывают на поверхность. Многочисленные мотивы, образы, интонации (из коих перечисленные составляет лишь небольшую часть) актуализируются, создавая уникальный смысловой ореол текста. И тогда "Август" Бродского становится не только прощанием с собственной музой, но и последним "прощай", обращенным к поэзии вообще.

¹² Минц З. Г. "Военные астры" // Вторичные моделирующие системы. – Тарту, 1979. – С.106-110.

¹³ Галич А. Возвращение: Стихи, песни, воспоминания. – Л., 1990. С.63.

О ВИТАЛЬНОСТИ БУНИНА И ПУШКИНА

Понятие "витальность" из тех, что плохо поддаются определению, но смысл которых для всех ясен. Сюда входит:

– и завороженность самим феноменом жизни (по известной формуле Пушкина "Ты понял жизни цель – счастливый человек, для жизни ты живешь"¹ или Достоевского – "Жизнь полюби больше, чем смысл ее"²),

– и абсолютное доверие естественному потоку бытия и его творящей силе,

– и чувственное очарование жизни,

– и ликующий биологизм,

– и самоценность каждой частицы и каждого мгновения,

– и ощущение счастья как онтологически первичного, а страдания как помехи счастью, и многое другое.

Иными словами, само понятие витализм многосоставно, и по тому, какие грани доминируют, можно судить о специфике того или иного художника.

Если говорить о национальных особенностях русской литературы, то обнаружится, что писателей, обладающих повышенной витальностью, в ней немного: Пушкин, Лев Толстой, Бунин.

В центре нашего внимания – Бунин.

Сквозь его творчество, как явления не только более поздней эпохи, но и несоизмеримого с Пушкиным масштаба (что нисколько не умаляет Бунина, как и любого другого художника, а лишь указывает на очевидную истину), рассматривается в Пушкине то, что в Бунине находит те или иные соответствия. Если провести мысленный вектор от Бунина к Пушкину, но на одном конце окажется почти весь Бунин, а на другом – кое-что из Пушкина. Но это "кое-что" сквозь призму Бунина, возможно, выступит более крупно и рельефно.

Одно из опорных понятий Бунина – это "повышенная жизнь". Он пишет: "повышенная впечатлительность"³, "повышенный душевный строй" [6, 117], "высокий строй" [6, 101], "повышенная острота ощущения" [6, 148], "повышает чувство жизни" [6, 260]. О Марке Аврелии он говорил: "У него было пониженное чувство жизни <...> Но век тогда был, требовавший пониженности чувства жизни".⁴

¹ Пушкин А.С. Полное собрание сочинений : В 10 тт. АН СССР, т.3, С.168

² Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений : В 30 тт. Л.:Наука, Т.14, С.210

³ Бунин И.А. Собр.Соч.: В 9 тт.,1967, т.6, С.66. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы.

⁴ Кузнецова Галина . Грасский дневник М.:Московский рабочий , 1995 ,С.253.

Создание интегрального образа повышенной жизни – доминанта всего творчества Бунина, его сверхзадача, его высший и сокровенный смысл.

Этому у Бунина служит *все*. Образ повышенной жизни – с ее неразрешающимся напряжением, нетускнеющей яркостью, высокой самооценностью любого мига и любой частности, отсутствием пустот, падающего тона и беглых проговариваний – господствует над всем миром Бунина. По словам Томаса Манна, "Искусство <...> означает повышенную жизнь"⁵. Но эффект повышенной жизни у разных художников выражается с разной интенсивностью. Хотя Бунин – художник эпохи "философии жизни" как явления европейского и русского, но даже и в таком контексте – он явление исключительное. Искусство Бунина – это повышенная жизнь в превосходной степени.

То, что Бунин унаследовал пушкинскую витальность, ощущается непосредственно. Но столь же непосредственно ощущается, что по сравнению с Пушкиным в его витальности есть что-то напряженное, а подчас и мучительное. Попытаемся определить источник этого чувства.

Если выразить сущность бунинского мира предельно кратко, то это 1) неиерархичность и 2) биполярность.

Неиерархичность. Мир Бунина переполнен россыпью деталей – подробностей, поставленных свободно и равноправно и независимых от дифференцирующей их авторской позиции.

Здесь выражен важнейший эстетический принцип: если абсолютен присущ природе, то он присутствует и в каждой вещи, составляя ее внутреннюю суть. Поэтому каждая вещь суверенна и является уменьшенным образом мира. Она самодостаточна, целостна и завершена. Каждая деталь у Бунина – драгоценная в своей конкретности и единственности – не только присутствует, но и свидетельствует. Свидетельствует о безграничной, мучительной, сладостной и непостижимой жизни. Как в мироздании каждая точка – центр Вселенной и поэтому между ними невозможна иерархия, так и в художественной вселенной все равноценно. Примеров тому – бесчисленное множество. Приведем один – мельчайший, стилистический: "В дурмане голубом дымящего навоза, // В серебряной пыли туманно – ярких звезд" [1,356]. Это не контраст между прозаичным на грани безобразного и красивым на грани банального. Эти строчки объединены единым образом "яркого тумана". Навоз привлечен к серебряной пыли звезд, благодаря эпитету "дымящийся". Он вовлечен в картину прекрасного мира не для того, чтобы контрастировать со звездами, а чтобы спокойно с ними соседствовать.

Второй пример крупнее. Во всех новеллах любовного цикла "Темные аллеи" содержится подробное изображение еды. Смысл такого гастрономического сопровождения любовных ситуаций не в том, чтобы низвести любовь до плотского уровня. Но и не в том, чтобы чрезвычайно опоэтизировать еду. Эрос и еда уравниваются вместе с другими многочисленными проявлениями

⁵ Манн Томас. Собр. Соч. : В 10 тт, Т.7, М. 1960, С.461.

жизни как таковой, потому что в совокупности своей они создают атмосферу чувственной прелести жизни

Источник этому – Пушкин. В "воздушной громаде "Онегина" красота и счастье бытия запечатлены в таких разнородных фрагментах как "сиянье розовых снегов и мгла крещенских вечеров" и "морозной пылью серебрится его бобровый воротник" и "еще бокалов жажда просит залить горячий жир котлет" и даже "боюсь, брусничная вода мне не наделала б вреда". Если вырвать эти фрагменты из целого, то станет очевидной иерархия: от несомненно прекрасного – через прозаичное – к тому, что на грани эстетически дозволенного. Но в целостности пушкинского романа они все уравниваются, а их равенство в свою очередь способствует этой целостности. Возникает тот эффект, которому в западной эстетике нет определения и который в Японии называется "моно-но аварэ". Приблизительно переводится как "очарование вещей." Если вспомнить, что в русской лирике может быть названо "моно-но аварэ", то в первую очередь на память приходит пушкинское "Мороз и солнце" и бунинское "Просыпаюсь в полумраке".

Биполярность, то есть острое чувство сосуществования в бытии счастья и страдания, выраженных, если воспользоваться термином Сухова-Кобылина из его учения о Всемире, как "экстремы". Такая биполярность всегда привлекала к себе внимание искусства. В пушкинскую эпоху это называлось "меланхолией". Карамзин определил меланхолию (в стихотворении под тем же названием) как "нежнейший перелив от скорби и тоски к утехам наслаждения". А Жуковский писал: "Меланхолия не есть ни горесть, ни радость; я назвал бы ее оттенком веселия на сердце печального, оттенком уныния на лице счастливица"⁶.

Однако то, что присуще как Бунину, так и Пушкину, противоположно "меланхолии". У них полярности сосуществуют, не только не теряя своей определенности (счастье – это счастье, страдание – это страдание), но взаимно усиливая их яркость. Нет переливов и оттенков, нет блеклости, смягчения, примирения. Есть двуединая сущность универсума и мельчайших его проявлений. Есть непреложность онтологических законов.

У Бунина взаимодействие противоположностей конструирует все содержание вечно пульсирующей вселенной. Мир Бунина – это бытие, а не становление. Бунину чужда идея борьбы и порождаемого ею векторного движения. Не борьба, а схождение и расхождение полюсов определяет бунинскую вибрацию. Эти полюса то отстоят друг от друга бесконечно далеко, то сближаются. Иногда они выносятся на просторы Вселенной и закрепляются в разных рассказах (написанные в 1916 г. "Петлистые уши" и "Третьи петухи"). Иногда они декларируются как „две правды“, и их взаимодействие выступает как объективно конструктивный принцип, объясняющий все происходящее ("Сны Чанга"). Чаще же они сближаются настолько, что становятся почти неразли-

⁶ Жуковский В.А. Стихотворения и поэмы М.: Сов.пис., 1958, С.30.

чимы, но только универсальные онтологические законы их взаимодействия могут прояснить те таинства души и судьбы человека, пред которыми бесцельна психология ("Легкое дыхание", "Чистый понедельник"). Эти полюса часто сопрягаются композиционно и постоянно переплетаются в пределах фразы или коротких фрагментов текста: „Я тотчас же опять встретил тот ужасный, ни на что в мире не похожий запах, который все утро сводил меня с ума у гроба. Но запах этот как-то особенно возбуждающе мешался с сыростью еще темных от воды полов и с весенней свежестью, отовсюду веявшей в дом" [6, 113]. И, наконец, схождение полюсов в одной точке. Этими точками – оксюморонами – усеян весь бунинский текст.

Единством двух резко противоположных аспектов мировосприятия, выраженным чрезвычайно напряженно, определяется основной колорит бунинского творчества:

Но в радости моей – всегда тоска.

В тоске всегда – таинственная сладость. [1,270]

Заметим, Буниным очерчен круг. Можно вначале сказать о радости, можно о тоске. Можно сказать, что это трагический мажор, а можно – мажорный трагизм. Все двуедино и лишь поворачивается той или иной гранью.

Мир Пушкина несоизмеримо шире, чем Бунина. В его "неведомой науке счастья" много того, что слишком очевидно у Бунина отсутствует: порывов к свободе, поэзии дружбы и даже легкой шутки (ибо Бунин, будучи в жизни человеком весьма остроумным, в художественное творчество, следуя завету высоко чтимого им Гёте, вносил только "священную серьезность"). Но то, что составляет самую сущность бунинского мира, а именно биполярность, сосуществование счастья и страдания, свойственно и Пушкину. Однако у Пушкина многое иначе.

У Бунина полярности очерчены кругом, меняются местами и просвечивают друг сквозь друга. У Пушкина нет круга, а есть однонаправленное движение чувств – от страдания к радости. Счастье – онтологически первично. Последняя нота у Пушкина – всегда жизнеутверждающая.

"Желание" (1816): О жизни час! Лети, не жаль тебя, Исчезни в тьме, пустое привиденье; // Мне дорого любви моей мученье – // Пускай умру, но пусть умру любя!" [1,223].

"Друзьям" (1816): Играйте, пойте, о друзья! // Утратьте вечер скоротечный; // И вашей радости беспечной // Сквозь слезы улыбнуся я [1,224].

"Кн. Горчакову" (1817): Нет! И в слезах сокрыто наслажденье, // И в жизни сей мне будет в утешенье // Мой скромный дар и счастье друзей [1,261].

"Воспоминание" (1828): И с отвращением читая жизнь мою, // Я трепещу и проклинаю, // И горько жалюсь, и горько слезы лью, // Но строк печальных не смываю [3, 60].

В мире Пушкина нет тесной взаимообусловленности между полюсами счастья и страдания, они могут и далеко отстоять друг от друга. Его мир сво-

боднее, воздушней, чем у Бунина У него нет черно-белого контраста полюсов – между ними мерцающая гамма самых разнообразных чувств и состояний.

Мир Бунина усеян оксюморонами, что означает: двуединство экстремов – это доминанта бытия, она проявляет себя всегда и всюду. В мире Пушкина вообще нет доминанты, и оксюмороны в нем не преобладают. Они встречаются, – но иного характера. Это значит – биполярность не пронизывает собой всю ткань бытия. Хотя счастье \ страдание – это и для Пушкина истина, она не стоит перед ним столь же неотступно, как перед Буниным, а тонет в богатстве бытия, которое, поглощая в себе все, лишает резкости и эту оппозицию, как и многие другие. Поэтому и само слово "экстрем", столь органичное для описания мира Бунина, неприменимо к Пушкину, ибо экстрем предполагает предельность, чрезмерность, которые чужды духу Пушкина.

Обратим внимание: у Бунина между экстремами редко стоит союз "и" – он не нужен. Экстремы не сочетаются, как явления хотя и близкие, но все-таки разные, а сливаются вплоть до полного единства. У Пушкина тоже нету "и", потому что у него преобладает – или подразумевается "но". О чем это свидетельствует? По Пушкину, хотя счастье и страдание укоренены в бытии, они не равноценны. Если для Бунина они одно и то же, то для Пушкина не одно и то же. У Бунина они неподвижно противостоят, просвечивая друг сквозь друга. У Пушкина – противодействуют. В их противодействии – в конечном счете побеждает радость. Главное: *побеждает, преодолевая страдание, но преодолевает, не уничтожая его*. Жизнь принимается – и страдание тоже принимается как ее неотъемлемый элемент. Все это отливается в формулу: "Но не хочу, о други, умирать, я жить хочу, чтоб мыслить и страдать".

Корень проблемы в том, что между художниками существует глубочайшее различие в понимании фундаментальных основ бытия.

У Бунина преобладает бытие, а не становление. Любая частность, любой миг – это частица настоящего, разросшегося в вечность. Тем-то они так ценны – и бесценны! Движение, становление, время Бунина не может игнорировать, но оно его ужасает, и он всячески стремится его преодолеть.

У Пушкина же – и все бытие, и все становление.

Бытие. Это значит: любая частность и любое мгновение – это тоже бесценность настоящего. Это абсолют. "Мгновенью жизни будь послушен". "Не откладывая до ужина того, что можешь съесть за обедом" [7, 516].

Становление. Это значит: время – не застывшее настоящее, а процесс. Начиная с юношеских "Стансов Толстому" (1819) (Зевес, балуя смертных чад, // Всем возрастам дает игрушки: // Над сединами не гремят // Безумства резвые игрушки..." [1,376] – к "Если жизнь тебя обманет..." и онегинским строкам "Блажен кто смолоду был молод, блажен, кто вовремя созрел", – Пушкин всем своим творчеством утверждает: "Все благо: бдения и сна приходит час определенный. // Благословен и день забот, благословен и тьмы приход".

У Бунина истины, равно несомненные, не согласованы между собой. Нет гармонии между моей конечностью и конечностью всего сущего. С одной

стороны, смерть так ужасна и непредставима, потому что она прервет существование *меня*, того *меня*, который для *меня* существует всегда и всегда в глубине своей неизменен. Бунин остро ощущает свою неподвижную экзистенциальную сущность в непрерывно меняющемся мире : время меняет все вокруг *меня*, время уносит все *мое*, а *я*, *все тот же я* стою среди руин бесконечных утрат. Но с другой стороны – непредставимо и ужасно то, что *меня* не будет, а мир будет существовать и без *меня*.

Мудрость Пушкина в том, что *я* не выделено из мира: "Бегут меняясь наши лета, // Меняя всё, меняя нас" [3, 186]; "... – и много // Переменилось в жизни для *меня*, // И сам, покорный общему закону, // переменялся *я*" [3, 345].

"Общий закон" движения, перемен, конечности одного, рождения другого – "все благо". "*Я*" не выделяюсь из мироздания, "*я*" "покорен общему закону" движения и перемен, своей конечности в бесконечном мире. Поэтому так спокойно звучит: "Не *я* // Увижу твой могучий поздний возраст [3, 346]". Это "не *я*" для Бунина непостижимо.

Для Пушкина мир благостен и не для *меня*, и без *меня*: "И пусть у гробового входа // Младая будет жизнь играть, // И равнодушная природа // Красою вечною сиять" [3, 136]. Это "пусть" для Бунина невозможно.

Для Пушкина равно естественно и то, что "каждый миг уносит частицу бытия", и то, что будущее готовит "сколько нам открытий чудных". "Все благо" в мире, в котором все бытие и все становление.

Бунин жизнью заворочен, – но и борется с ней.

Борется с конечностью мгновения – слишком резко его фиксируя, не допуская ничего смутного, текучего, недооформленного.

Борется с забвением, страстно уповая на Память.

Борется со смертью, как с таинством, в которое сердце отказывается верить.

Пушкин же с жизнью не борется. В основе его витализма – абсолютное доверие к естественному потоку бытия и его творящей силе. То *абсолютное доверие*, которого Бунин с его "повышенным чувством жизни" был лишен.

Литература

1. Бунин И.А. Собр. соч. в 9-ти т.т. – М., "Художественная Литература", 1965-67.
2. Бунин И.А. Публицистика 1918-1953 г.г. – М., "Наследие", 1998.
3. Достоевский Ф.М. Полн. собр.соч. в 30-ти т.т. – Ленинград, Наука, 1976, т.14.
4. Пушкин А.С. Полн.собр.соч. в 10-ти т.т. – М., Изд-во АН СССР 1962-1966 г.г.

ВЛАДИМИР СОЛОВЬЕВ: УТОПИЯ SUI GENERIS ¹

Владимир Сергеевич Соловьев, российский религиозный философ девятнадцатого века, писал о секулярном утопизме, как, впрочем, и о религиозном утопизме. Он писал об этом с позиции философа, лично вовлеченного в христианскую традицию. Именно его христианские убеждения подталкивали его к тому, чтобы воспринимать секулярный утопизм как нечто неисправимо ущербное в самом своем основании. Но заявления такого рода могут быть адекватно поняты лишь *после* того, как будет осознан тот факт, что сам Соловьев, на ранних этапах своей биографии, ощущал непреодолимое влечение к секулярному утопизму и сопутствующим ему радикальным воззрениям.

В рассмотрении эволюции взглядов Соловьева относительно природы утопизма я полагаю необходимым выделить как минимум пять стадий этой эволюции:

а) фундаментальная разочарованность своим православным воспитанием, подкрепленная религиозным скептицизмом (следствием которого стало обращение к атеизму), которая имела место в течение 1860-х и до начала периода, когда Соловьев стал достаточно взрослым для того, чтобы писать и публиковаться, проповедуя свои симпатии к секулярному радикализму;

б) восстановление веры в Христа и Новый завет и апологетика христианских ценностей; для него лично эта апологетика со всей необходимостью подразумевала критику секулярных утопий (как это может быть продемонстрировано на примере его "Лекций о Богочеловеке", написанных в конце 1870-х, особенно в той их части, что посвящена Французской Революции);

в) активная деятельность Соловьева в течение 1880-х, направленная на воссоединение Русской Православной Церкви и Римской Католической Церкви; в той *форме*, в которой Соловьев воспринимал это "воссоединение" – это было не что иное, как собственно религиозный утопизм;

г) восхищаясь платоновской интенцией к построению проекта политической и социальной утопии, выражая однозначное одобрение в отношении представления о том, что философы несут моральное обязательство не отделять себя от проблематики трансформации общества, Соловьев, в то же время, критиковал авторитаристскую природу проекта, который, в конечном счете, был предложен Платоном (см. его работу "Жизненная драма Платона", 1898) [1];

д) в конце 1890-х, после почти десятилетия очевидного разочарования в судьбе проекта воссоединения церквей, Соловьев высказал в своих работах

¹ Перевод Я.В.Богдан, 2001.

собственное видение религиозной, социальной и политической *дистопии* в итоговой работе "Краткая история Антихриста" [2].

Фактически, Соловьев проделал путь от ранних обольщений секулярного утопизма (который является *одним*, и при том не самым выдающимся, элементом более общего кластера радикальных воззрений), к христианской критике секулярных утопий как таковых, чему сопутствовала пламенная апологетика *теократического* утопического проекта, которая, в конечном итоге, разрешилась описанием апокалиптически окрашенной *дистопии*. Эта эволюция является в высшей степени нетипичной и именно этот факт склоняет меня к тому, чтобы говорить о Соловьеве как об "утописте *sui generis*". То, что мы можем отыскать в его жизни и в его работах, является, по существу, первичным, глубинным тяготением к утопизму, которому сопутствовали два каскада разочарований: во-первых, разочарование секулярным утопизмом и, во-вторых, разочарование религиозным утопизмом. Далее мы вернемся к этим утверждениям в несколько более детализированной форме.

Будучи укорененным в традиционном православном воспитании и ценностях, Соловьев, в то же время, ощущал мощное притяжение радикальных секулярных представлений, включая, разумеется, и секулярный утопизм. Философ Лев Лопатин, с детских лет близкий друг Соловьева, отмечал, что был период, когда секулярный модус мышления действительно имел на философа весьма сильное влияние:

"Соловьев ощущал влияние материализма и позитивизма настолько глубоко, он был настолько страстно увлечен и тем и другим, он вкладывал в них так много своей души, что если бы не случился тот мировоззренческий сдвиг, который я упоминал ранее [речь здесь идет о возвращении к религиозным представлениям и ценностям], то он наверняка стал бы одним из наиболее блестящих и глубоких апостолов нового философского движения" [3].

Наблюдение, сделанное Лопатиным, подкрепляется большинством других биографических свидетельств, с которыми можно познакомиться во внушающих доверие исследованиях Константина Мочульского, С.М. Лукьянова и племянника философа Сергея Соловьева. Лукьянов аргументированно связывает этот аспект мировоззрения философа (а также его деятельности) с той атмосферой "больших ожиданий" и оптимизма, которая была инспирирована реформами царя Александра Второго, в то время как Василий Розанов подчеркивает, что значительная спиритуальная увлеченность Соловьева связана с феноменом "шестидесятников" [4].

Рассматривая вопрос об укорененности Соловьева в специфически *секулярных* модусах знания, Константин Мочульский весьма убедительно пишет о лежащем в основе этого глубинном родстве между Соловьевым и Толстым, он подчеркивает их преданность идеям натурализма, эволюционизма и гуманизма:

"Критикуя Толстого, Соловьев критикует и себя самого. В кривом зеркале толстовства он углядел свое собственное отражение, он увидел себя в свои

ранние годы; и в философской концепции Соловьева можно разглядеть скрытое там искушение натурализмом, эволюционизмом и гуманизмом, то есть то, что с присущей ему прямоотой Толстой развил в своей экстремистской доктрине" [5].

В данной работе я сделаю попытку рассмотреть три следующих темы. Во-первых, я постараюсь доказать, что первичное тяготение Соловьева к *секулярным* модусам мышления оказывало значительное влияние на его религиозные и философские искания уже после того, как он вернулся на традиционные христианские позиции. Во-вторых, что *апокалиптическая* напряженность соловьевской мысли является, по крайней мере частично, естественным следствием, реакцией на его восприимчивость к секулярным модусам мышления в ранние годы. Апокалиптизм также является кульминацией его многочисленных исследований в сфере анализа культуры. В-третьих, что ключевым моментом в понимании апокалиптизма Соловьева является потеря им веры в центрирующую роль *истории* как формообразующей силы религиозной судьбы человечества.

Глубокое разочарование или даже пессимизм относительно *истории* пришли к Соловьеву в самом конце его жизни. Всю предыдущую жизнь история воспринималась им как центральная, как практически обязательная переменная в его христианских воззрениях и в анализе культуры. Через весь период его работы, который завершила "Краткая история Антихриста", через все 1870-е и до 1890-х история была для него не чем иным, как основным предметом заботы. Однако этот вопрос практически невозможно обсуждать, если не обратиться ко второй, последовавшей за первой, стадии вовлеченности философа в идеологию утопизма.

Как уже говорилось, первая стадия характеризовалась ранним увлечением секулярным утопизмом. Эта стадия не нашла своего исчерпывающего отражения в опубликованных работах, однако она отразилась в частной переписке, которая предшествовала переходу Соловьева в разряд публикуемых авторов философских и иных работ. В письмах Соловьева к Кате Романовой, его кузине и даже некогда невесте, выражены, может быть, даже более однозначно, чем где бы то ни было, наиболее заботливо взлелеянные им идеалы, равно как и его жажда далеко идущих социальных трансформаций [6].

Вторая стадия соловьевской вовлеченности в идеи утопизма связана с годами, когда он, в один вполне точно идентифицируемый момент своей молодости, повернулся лицом к христианской вере и когда он выступил со своим далеко идущим философским и теологическим "оправданием" традиционного экклезиастического христианства. По моему мнению, это был этап становления соловьевского сознания, подкрепленный борьбой с социальным утопизмом и всеми его импликациями. Он отражал эти импликации, испытывал свое собственное христианское мышление на предмет отношения к ним и разрабатывал свой собственный контекст рассуждений в качестве ответа, в качестве вызова им. Фигура Соловьева-философа основывается, в весьма значительной

степени, на многочисленных опровержениях основ секулярного утопизма. Моя аудитория должна понять, что многочисленные работы Соловьева, посвященные именно этому вопросу, оказали значительное влияние на стиль мышления авторов сборника "Вехи" в 1909 и что именно эти работы стали центральными для русской традиции религиозного философствования.

Третья стадия эволюции позиции Соловьева как утописта связана, прежде всего, с 1880-ми, с периодом, когда философ наиболее страстно предавался пропаганде христианского воссоединения. Предтеча экуменизма XX века, Соловьев в целом вызвал лишь непонимание и враждебность по отношению к своим целям. В своих представлениях он исходил из глубоко укорененной уверенности в том, что христианское единство должно быть выражено в излечении от многовековой схизмы между восточной и западной церквями. Он ощущал, что препятствия к воссоединению *были* преодолимы, и он посвятил, по его собственному позднейшему признанию, "лучшие годы" пропаганде этого воссоединения. Чтобы осуществить задуманное, Соловьев штудировал Ветхий и Новый заветы, историю первых семи Вселенских Соборов и другие материалы истории церкви в надежде найти там весомые теологические основания, на которые могла бы опереться его вера в воссоединение церквей. Целая серия трудов и статей Соловьева отражает его озабоченность этим вопросом, в особенности же "Великое противоречие и христианская политика" (1883), "Духовные основания жизни" (1882-1884), неоконченная работа "История и будущее теократии" (1885-1887) и "La Russie et L'Eglise Universelle" (1889).

По мере чтения этих работ становится очевидным, что Соловьев разрабатывал проект, основанный на еврейской форме государственного устройства, нашедшей выражение в Ветхом Завете, с присущими именно ей тремя фигурами признанного авторитета: Первосвященника, Царя и Пророка. При этом здесь существуют два нюанса, которые достойны особого упоминания. Во-первых, личностная идентификация Соловьева с ролью Пророка (на эту тему совсем недавно писали Марина Косталевская и Памелла Дэвидсон) [7]; во-вторых, соловьевское представление о том, что практическое осуществление его проекта станет возможным, если римский Папа примет роль Первосвященника, а русский царь – роль теократического Царя. Хотя идеи Соловьева вызвали восхищение со стороны архиепископа Строссмайера, который был готов к тому, чтобы серьезно протезировать им, фактически все прочие ключевые персоны (и институции, включая Ватикан) отнеслись к ним как в высшей степени непрактичным и утопическим. Если мы вспомним, что в это же время, в 1880-е, сам Соловьев энергично настаивал на практической безотлагательности преодоления схизмы, горя желанием сделать воссоединение церквей реальностью, то нам не остается ничего, кроме как назвать Соловьева "утопистом *malgre soi*".

Сейчас мы рассмотрим четвертую стадию эволюции позиции Соловьева касательно утопизма, которая соотносится с его увлеченностью платоновским

проектом. Пространное эссе Соловьева "Жизненная драма Платона", опубликованное в 1898 году, является ключевым для понимания рассмотрения им человеческого общества. Написанное за два года до смерти, оно в весьма концентрированной форме отражает те вопросы, которые заботили Соловьева на протяжении особенно продолжительных периодов времени. Применительно к личности Соловьева, это эссе демонстрирует поразительно высокий уровень личностной идентификации философа с позицией Платона, на эту тему высказывался еще Джанко Лаврин в своем "Введении" к англоязычному изданию 1935 года:

"Пытаясь объяснить характер и последовательность работ Платона посредством апелляции к внутренней драме его разочарований, он [Соловьев] невольно и проясняет, и преодолевает свою собственную склонность к пессимизму" [8].

В упомянутой работе можно найти и напряжение между утопизмом и *анти*-утопизмом. С одной стороны, Соловьев одобрительно отзывается об эволюции позиции Платона от социального эскапизма к активной вовлеченности в дела общества, с другой стороны, он выражает сожаление по поводу *авторитаристской* природы платоновских схем идеального государства и критикует ее.

Соловьевская критика авторитаризма во всех его формах, высказывавшаяся им на всем протяжении его жизни – это тема для отдельного рассмотрения. Такие статьи, как "Клерикальная власть в России" (1881) [9], демонстрируют готовность Соловьева прямолинейно критиковать и церковь, и государство за чрезмерную готовность к демонстрации власти и, применительно к Русской Православной Церкви, за позорную покорность светскому государству, особенно в те периоды, когда именно сопротивление ему стало бы единственным приемлемым, истинным "христианским" ответом на его произвол. Его личная борьба против цензуры, его принципиальный, активный протест против смертной казни в России – все это говорит о Соловьеве как о человеке "либеральном" по духу. В самом деле, либеральные взгляды Соловьева были рассмотрены профессором Андреем Валицким в его книге "Философии права российского либерализма" (1987) [10], эти взгляды вполне могут стать материалом для отдельной работы.

Рассматривая "Жизненную драму Платона", следует сделать и еще одно утверждение. Владимир Соловьев обращается к мотивам, которые подвигли Платона к пересмотру своих взглядов на политику и проблему оптимальной социальной организации. Он определяет устремления Платона следующим образом:

"Он хочет не ускользнуть от зла, поднимаясь на вершины созерцания, но практически противостоять ему, исправить мировую несправедливость и облегчить мировые страдания" [11].

В другом месте я уже обращал внимание на то, что это определение выражает собственную концепцию Соловьева – концепцию того, что он, как со-

стоявшийся "христианский" философ должен искать и достигать. Это был его личностный *desideratum*, его собственная цель. Это кредо вполне вписывалось в контекст его собственной работы, поскольку три провозглашенные цели – "практически противостоять злу, исправлять мировую несправедливость и облегчать мировые страдания" – являются не менее, чем *утопическими* по своему характеру.

Теперь мы приближаемся к пятой и последней стадии эволюции Соловьева, которая выразилась в его отрицании центрального положения *истории*. Главное течение христианской рефлексии признает историю центральной в религиозных рассматриваниях и рассуждениях о судьбе человечества. Если воспользоваться определением современного теолога Рована Вильямза, христианское понимание вопроса состоит в том, что воплощение Христа репрезентует "*нашествие* благодати на христианский мир" [12] (курсив мой – Дж.С.), которая в то же время становится искуплением и "оправданием" человеческой истории. Если следовать основному течению спиритуальности Ветхого Завета, существует "избранная" природа некоторых отдельных групп людей, евреев, причем эта идея избранности впоследствии вылилась в соответствующие декларации Нового Завета, где уже последователи Христа называются "людьми Бога". Согласно этой традиции мышления, судьбам наций внутри потока истории приписывается религиозное значение и, соответственно, сама история должна быть прочитана и интерпретирована "религиозно", как одно из существенных средств понимания целей и путей Бога.

Нить размышлений, которая идет вразрез исторической, – это нить апокалиптическая, вдохновленная представлением о том, что полностью *новый* порядок является качественно иным, коренным образом трансформированным, и что к настоящему моменту оформился "другой" радикальный разрыв. В своей самой последней работе "Краткая история Антихриста" Соловьев со всей очевидностью принимает такую апокалиптическую перспективу. Становясь на данную точку зрения, он отходит от собственных ранних оптимистических утверждений о том, что религиозная судьба человечества может быть выражена *внутри* течения и контекста истории. События, описанные в "Краткой истории", разворачиваются за пределами "исторического" измерения.

Окончательная позиция Соловьева по вопросу об истории может быть проиллюстрирована его письмом к редактору журнала "Вопросы философии и психологии". Здесь мы находим краткий, но исполненный пафоса, комментарий Соловьева к взглядам его отца, известного историка Сергея Соловьева:

"Излюбленной идеей моего отца была идея о том, что современное человечество – это больной старик и что течение мировой истории подошло к своему концу. Когда в молодости я пытался примириться с этой идеей и оспаривал ее, говоря о том, что новые исторические силы еще покажут себя на исторической сцене, он обычно возражал мне таким образом: "Это типичный вывод, которые делают в такой ситуации люди: когда античный мир умирал, существовали силы, которые стремились занять вакантное место, были люди,

которые продолжали творить историю. Это были германцы и славяне. Но где теперь найдешь этих новых людей?" Драма истории подошла к своему истинному концу, остался один только эпилог. Как у Ибсена, она может быть растянута на пять актов, но то, что она окончится, мы знаем заранее" [13].

Перед тем, как сделать выводы из написанного, остается рассмотреть еще один вопрос: я усматриваю в соловьевской озабоченности историей не только наследие христианской традиции исторической рефлексии, но и интеллектуальное наследие Гегеля. Я полагаю, что одним из результатов *полного* принятия Соловьевым апокалиптической перспективы было освобождение его, финальное освобождение, от горизонтов мышления девятнадцатого века, от девятнадцатого века как такового, в котором, благодаря Гегелю, рефлексия исторического была разработана столь блистательно. Статья Соловьева "Три силы", а также многие из триадических формул в его ранних работах ("Философские принципы интегрального знания" и "Критика абстрактных принципов") демонстрируют сильное влияние, оказанное на Соловьева гегельянскими категориями. Его "Краткая история Антихриста" доходит до полного отрицания самой *исторической* рефлексии как таковой, которая была так важна для него до написания этой работы. Это репрезентует и радикальный разрыв в мышлении Соловьева, который наступил незадолго до его смерти, и эта пропасть, пропасть этого разрыва, нашла свое отражение у Евгения Трубецкого в его пространной критике утопизма Соловьева [14].

Мы должны также заметить, что "Краткая история Антихриста" представляет самого Антихриста как великого реформатора, как филантропа и инициатора многочисленных проектов социального и политического переустройства. *Единственным* фактором, который превращает задуманную утопию в *дистопию*, является то, что ни одно из видимых переустройств не выполняется *во имя Христа*. Гордыня и отстаивание своих прав Антихристом – это то, что делает "недействительным" любое благо, которое может произойти из утопических реформ, описанию которых посвящена "Краткая история".

Возможно, в самом конце своей жизни, полностью осознав апокалиптическую перспективу и окончательно отбросив теократический проект воссоединения церковью, который он так бережно лелеял на протяжении всей второй трети своей активной творческой деятельности, Соловьев склонился к тому, чтобы согласиться со следующим утверждением монсеньера Анри де Любака:

"Вера волнует нас и постоянно выводит из равновесия слишком тонкий баланс наших ментальных концепций и наших социальных структур" [15].

Литература

1. Solovyov, Vladimir S., *Sob.soch.* (Brussels, Foyer Oriental Chretien, 1966), IX, 194-241.
2. Solovyov, Vladimir S., *Sob.soch.*, X, 193-218.
3. Lopatin, Lev M., *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1901, no.1'90.

4. Rozanov, Vasilii, "Na panikhide Vladimira Solovyova", in Rozanov's two-volume *Okolo tserkovnikh sten*, (St Peterburg, 1906) I, 240-241.
5. Mochulsky, Konstantin, *Vladimir Solovyov: Zhizn' i uchenie*, (Paris, YMCA Press, 2nd edition, 1951), 256.
6. Solovyov, Vladimir S., *Pis'ma*, (Brussels, Foyer Oriental Chretien, 1970), III, 56-106.
7. Kostalevsky, Marina, *Dostoevsky and Soloviev: The Art of Integral Vision*, (Yale University Press, 1997); Davidson, Pamela, forthcoming, in *Slavonic and East European Review*.
8. Lavrin, Janko, see Introduction to Plato, Richard Gill's English translation of *Zhiznennaya drama Platona*, London, 1935.
9. Solovyov, Vladimir S., *Sob. soch.*, III, 227-242.
10. Walicki, Andrzej, *Legal Philosophies of Russian Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1987, chapter III, "Vladimir Soloviev: religious philosophy and the emergence of the "New Liberalism", 165-212.
11. Solovyov, Vladimir S., *Sob. Soch.*, IX, 236.
12. Williams, Rowan, *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross*, (London, Darton, Longman and Todd, 1979), 44.
13. Solovyov, Vladimir S., *Sob.soch.*, X. 225-226.
14. Trubetskoy, Prince Evgeniy N., see Trubetskoy's full two-volume study *Mirosozertsanie Vladimira Solovyova*, (Moscow, Tip. A. Mamontov, 1913) and, in particular, his article, "Krushenie teokratii v tvoreniyakh V.S.Solovyova" in "Russkaya mysl", January 1912, 1-35.
15. Lubac, Mgr Henri de, *The Drama of Atheist Humanism*, London, Sheed and Ward, 1949, vii.

ДВА ПОРОЧНЫХ КРУГА

Есть интересная книга о Достоевском, написанная Романо Гвардини. Называется она "Человек и вера" (русское издание – Брюссель, 1994). Анализ Гвардини безупречен, когда он разбирает характеры, близкие к его христианскому идеалу. Я не читал ничего лучшего о князе Мышкине. Уловлен почти каждый намек, отсылающий к Евангелию, каждая ассоциация с Христом. Пропущено только то, что выходит за рамки христианских образов, то есть очень немногое. Но анализ Гвардини неполон, когда он переходит к характерам двойственным, двусмысленным, и черты лирического героя проглядывают сквозь отталкивающий облик. Для Достоевского человек не равен себе, "двойные мысли" борются в нем с благородными, а у Гвардини двойственность ступшевывается. Она не влезает в аристотелевскую логику. Торжествует закон тождества: $A=A$. Сказывается еще одно: отсутствие опыта экстатических состояний. Гвардини пишет о них со стороны и выводит из отравленности идеей (у Кириллова). На самом деле, чувство реальности абсолютного (как внутреннего света, в котором все становится хорошо) предшествует идее. Но всего замечательнее промах, сделанный Гвардини в характеристике Ставрогина: "То, что здесь проповедуется, должно выкрикиваться, ибо оно слишком слабо, чтобы просто произноситься; если бы требовалась тихая речь, то голос откатил бы. Это – тот скепсис романтического отчаяния, который нашел себе выражение в дурном высказывании Ставрогина, процитированном Шатовым: "Не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиною?" Какое невыносимое бессилие!" (с.239).

Это "дурное высказывание", этот "скепсис романтического отчаянья", это "невыносимое бессилие" – символ веры Достоевского, правда, со сдвигом, о котором я еще буду говорить, но вполне узнаваемый, почти повторяющий текст из письма Фонвизиной, итог четырех лет каторги, произнесенный (если мысленно читать письмо вслух) предельно тихо, почти шепотом, с ожиданием чуткого внимания и надеждой на полноту внимания. Проще всего объяснить недоразумение тем, что исследователь не знал русского языка и не читал писем, вероятно, не переведенных. Но на фоне поразительной догадливости Гвардини, когда речь идет о близких к нему персонажах, такое объяснение недостаточно.

Гвардини не угадывает того, что не может принять его разум. В отвлеченном рассуждении он признает, что творчество Достоевского не укладывается в логику, что человек Достоевского постоянно открыт и небу, и аду, но, начиная анализ характера, невольно подчиняется привычкам хорошо вышколенного ума, и вопрос, остающийся у Достоевского открытым, получает чет-

кий ответ. По книге Гвардини нельзя понять, почему Иван Карамазов для одних читателей – новый Иов, а для других – тщеславный эгоист; один из поворотов характера не воспринимается. В отрицательные персонажи попадает и Хромоножка: еретические черты ее мирозерцания отталкивают строго мыслящего христианина. Он не замечает, что Хромоножка противостоит бесам, что ее слова "Гришка Отрепьев, анафема!" – это авторская оценка; и что граница между словами персонажа и идеями автора у Достоевского причудливо изломана.

В книге Гвардини характеры, созданные Достоевским, перестают быть его частичными воплощениями и его исповедальными ликами; они только идеи, которые вытекают из их обособленного от автора склада ума. Гвардини не замечает, что Федор Михайлович Достоевский в чем-то подобен Федору Павловичу Карамазову: для него нет мовешек, нет вьейфик, он готов увлечься даже самой смердящей душой, воплотиться в самую засаленную, отталкивающую фигуру, пропуская сквозь ум подлеца, сквозь его юродствующую речь свои любимые мысли. Правда, только на миг. Но в иной миг он проглядывает в Лебедеве, в Келлере; и, конечно, невозможно отделить от Достоевского бунт Ивана Карамазова и интеллектуальные эксперименты Ставрогина. Каждый персонаж, захвативший Достоевского, готов к дебюту в роли лирического героя; и ни один из них не допускает чисто негативной трактовки.

С этой точки зрения мне хочется подойти к группе заметок к "Бесам", оставшимся за полями опубликованного текста. Там все время повторяется один порочный круг:

"У нас православие; наш народ велик и прекрасен потому, что он верует, и потому, что у него есть православие. Мы, русские, сильны и сильнее всех потому, что у нас есть необъятная масса народа, православно верующего. Если же пошатнулась бы в народе вера в православие, то он тотчас же бы начал разлагаться, как уже и начали разлагаться на Западе народы..., где вера... утрачена и должна быть утрачена. Теперь вопрос:

кто же может верить? Верует ли кто-нибудь (из всеславян, даже и славянофилов), и, наконец, даже вопрос: возможно ли верить? А если нельзя, то чего же кричать о силе православием русского народа. Это, стало быть, только вопрос времени. Там раньше началось разложение, атеизм, у нас позже. но начнется непременно с водворением атеизма" (ПСС, т. 11, с. 178).

Отрывок заканчивается словами, необходимыми сюжетно; они объясняют, почему Князь (т. е. Ставрогин) связался с кружком Петра Верховенского: "и если это неминуемо, то надо даже желать, чтоб чем скорей, тем лучше!" Очевидно, что Достоевский так не думал. Однако большая часть монолога Князя полностью совпадает с авторской заметкой, разбитой, для ясности анализа, на тезисы:

"Выходит, стало быть:

1) Что деловые люди, считающие эти вопросы пустыми и возможным жить без них, суть черви и букашки, трава в огне.

2) Что дело в настоятельном вопросе: можно ли верить, быв цивилизованным, т. е. европейцем? – т. е. верить безусловно в божественность Сына Божия Иисуса Христа? (ибо вся вера только в том и состоит).

(NB) На этот вопрос цивилизация отвечает фактами, что нет, нельзя (Ренан), и тем, что общество не удержало чистого понимания Христа (католичество – антихрист, блудница, а лютеранство – молоканство).

3) Если так, то можно ли существовать обществу без веры (наукой, например – Герцен). Нравственные основания даются откровением. Уничтожьте в вере одно что-нибудь – и нравственное основание христианства рухнет всё, ибо все связано.

Итак, возможна ли другая, научная цивилизация?

Если невозможна, то, стало быть, нравственность хранится только у русского народа, ибо у него православие.

Но если православие невозможно для просвещенного (а через 100 лет половина России просветится), то, стало быть, все это фокус-покус, и вся сила России временная, ибо чтоб была вечная, нужна полная вера во всё. Но возможно ли верить?" (там же, с. 178-179).

Далее эта авторская мысль снова обыгрывается в диалогах персонажей:

"...мы с вами, Шатов, знаем, что... Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни, а одна наука никогда не восполнит всего человеческого идеала, и что спокойствие для человека, источник жизни и спасение от отчаяния всех людей, и условие *sine qua non*, и залог для бытия всего мира, и заключается в трех словах: слово плоть бысть, и вера в эти слова..." (там же, с. 179).

"Ведь мы знаем с вами, Шатов, что... нельзя оставаться христианином, не веруя в *immaculee conception*" (непорочное зачатие, там же, с. 180).

Порочный круг, в котором вращается мысль Ставрогина, – это круг мысли самого Достоевского. В публицистике он усилием воли прерывает кручение. А в набросках к "Бесам" круженье выходит на волю, Князь говорит Шатову:

"... ни одного верующего при вашем развитии. Я, по крайней мере, ни одного не встречал. Для всех же остальных, если и верующих, вы знаете сами, это вопрос времени, при ходе цивилизации, стало быть, что же об них говорить?

– Но неужели ни одного? (возражает Шатов).

– Ни одного. Большинство, вы знаете, равнодушно. Но не в нем дело, потому что оно ничего не стоит. Другие, мучимые верой, успокаиваются на пищеварительной философии. Есть действительно верующие и из глубокообразованных, но мне показалось, что они дураки;

из умных же и развитых людей совершенно верующих ни одного не встречал!" (там же, с. 189).

Достоевский, готовый напечатать исповедь Ставрогина и навлечь на себя подозрение в смертном грехе, не посмел довести до читателя свои колебания

в вере. Между тем они на порядок глубже, чем публицистика "Дневника писателя". Творчество Достоевского проходит под знаком открытых вопросов, разыгрывает в лицах подступы к молчаливому Богу. Достоевский мог бы повторить известные слова Гейне: "Я раненный насмерть играл, гладиатора смерть представляя". Все реплики: и Ивана Карамазова, и Смешного человека, развратившего целую планету своим умом, и неопубликованные слова Ставрогина, которые я привел, – внутренний спор Достоевского, спор сердца с умом (или, в терминах Аглаи, спор "главного", мышкинского ума с умом, вышколенным в инженерном училище).

Сегодня, наверное, многие согласятся, что "нравственные основания даются откровением". Откровение толкает человека в глубину, где живет совесть, где рождается интуитивное различие добра и зла. Откровение не решает, что делать в неповторимом частном случае, но оно дает веши нравственной интуиции. Без откровения нет бесспорных основ нравственности, есть только разговоры, "дискурсы", игры разных умов. Можно увлечься мыслями Канта, а можно идти за Ницше, он не менее увлекательно пишет. Человеческий ум, потеряв веши откровения, запутывается. Но можно ли вернуться к буквальному пониманию священных книг, как буквально понимались табу? Разве не сказано, что буква мертва, только дух животворит?

Тут, как часто писал Достоевский, *Nota bene*. Апостол Павел, насколько я понимаю, не мог поставить под вопрос текст Нового Завета: этого текста еще не было. Не было Евангелий. Не было Апокалипсиса. Послания только писались, у них не было статуса святой книги. Христиане несли народам не книгу, а свое потрясение от встречи с Христом, и передавали потрясение от сердца к сердцу. Передавали любовь прежде веры. Недаром Павел (в послании к Коринфянам) ставил любовь выше веры. Но потом люди, непосредственно потрясенные Христом, умерли. И на первое место выдвинулись записанные свидетельства. Я могу заметить, что по этой схеме шло и развитие буддизма дзэн: сперва отрицалось всякое писание, а потом возникло новое писание, дзэнское, и рядом с ним восстановлен был и авторитет "ветхого" буддизма. Впрочем, эта ссылка не обязательна. Достаточно сказать, что послание к Евреям, с его пафосом веры, появляется только в III в., более древних списков нет. Многие библиисты считают, что не Павел его писал. Но если бы Павел дожил до III в., этот "домостроитель церкви" должен был написать что-то подобное и поставить веру в текст выше непосредственной любви к личности Христа до и помимо всякого текста. Потому что дальнейшее строительство церкви без книги и без веры в текст (и только через текст к Христу) было невозможно. Передача духа Христа от сердца к сердцу могла сохраняться только в узком кругу старцев и их учеников. Церковь на этом нельзя было строить. Школы прямой передачи опыта (дзэн, суфизм) никогда не становились религией народов. Массовая религия всегда была, есть и будет религией текста и обряда.

Что делать, однако, со старением, ветшанием библейской, евангельской и всякой другой образности? Что делать с противоречиями текста? Если всякое

слово Писания свято и незыблемо, то святы и слова, что буква мертва. Это логический тупик, из которого христианский фундаментализм не дает выхода. Логичным может быть фундаментализм ислама, но христианский фундаментализм абсурден. Мне кажется, пора вспомнить, какую роль философия сыграла в предыстории христианского откровения (и других великих откровений Осевого времени). Философия расчистила для них почву. Она углубила кризис народных традиций, начавшийся в больших городах древности, – и не смогла создать новый нравственный порядок. На этот вызов ответил Будда в Индии, Христос – в Иудее, Мохаммед – в Аравии. Их слова были записаны и легли в основу великих цивилизаций, незыблемых в средние века. Но теперь, когда развитие цивилизации опять все расшатало, приходится вспомнить философию, как повивальную бабку религиозной реформы.

Кто способен поверить, что Иисус Навин остановил солнце? После Коперника это немыслимо даже как чудо. Можно совершить чудо с тем, что есть, но нельзя с тем, чего нет. Вращения солнца вокруг земли нет, а потому и остановить его нельзя. Надо было сперва заставить солнце вращаться вокруг земли, а потом уже останавливать его. При знакомстве с современной астрономией это трудно себе вообразить.

Так же обстоит дело с Апокалипсисом. Не может Бог свернуть небо как свиток, ибо неба нет, есть особенность человеческого зрения, воспринимающего атмосферу земли как небо. Нет сфер солнца и луны, сферы планет, сферы неподвижных звезд, а еще выше – сферы, где утверждён престол Бога с Сыном одесную Отца. Все это рухнуло. У Бога нет собственного места в пространстве и времени. Этот парадокс не опровергает опыта Паскаля, пережившего реальность Бога как огонь, горевший в его груди два часа подряд и сразу погасивший все сомнения. Но возникают три трудности. Первая – то, что опыт великих мистиков убеждает только тех, кто способен по крайней мере предчувствовать его. Рационалист, не тоскующий в физической бесконечности, не рвущийся к выходу из нее, легко истолкует огонь в груди и любые другие метафоры потрясенного сознания как симптомы болезни.

Вторая трудность – то, что божественная цельность, объемлющая дробность пространства и времени, есть абсурд с точки зрения ума, укорененного в дробном мире, в мире фактов. Просвещенное сознание Нового времени не в состоянии помыслить Целое, даже непосредственно столкнувшись с ним (Достоевский разработал эту коллизию во "Сне смешного человека", мы еще будем о нем говорить). Третья трудность : представление о месте Бога вне места и времени Бога вне времени разрушительно для буквы авраамистических традиций (иудаизма, христианства и ислама). Страница за страницей надо перетолковывать мнимые факты в метафоры и символы. От этого колеблется все здание веры. И недаром католическая церковь заставила Галилея отречься от того, что видели его глаза. Церковь понимала, какие трудности создала ей астрономия, и попыталась "закрывать Америку". Это не получилось. Просвещение оказалось сильнее.

Куда в абсурдном мире, где место Бога вне места, может вознестись воскресший? И что там, в непостижимом мире вне мира, может делать человеческое тело, его легкие, желудок, кишечник, мочевой пузырь? Самого Иисуса из Назарета такие вопросы, кажется, не занимали. Он говорил Никодиму, что плоть от плоти родится, а дух от духа. Но в верованиях христиан огромную роль играет телесность воскресшего Христа. Что делать с этой телесностью, укорененною в пространстве и времени, вырвавшись из пространства и времени? Некоторые подробности евангельских рассказов я бы отнес к облаку легенды, окружившему чудо – как это бывает во всех подобных случаях. Хочется подчеркнуть другие подробности, которым обычно не придается большого значения. По-моему, очень важно, что Магдалина принимает воскресшего за садовника; а ученики по дороге в Эммаус довольно долго беседуют со случайным попутчиком и только потом понимают, что он Христос. Я способен поверить, что Бог воскресил Лазаря, дочь Иаира, самого Иисуса, но не могу поверить, что ученики не сразу узнали своего учителя, которого несколько дней тому назад видели и слышали. Случись мне умереть и через неделю явиться вам, любой из вас поразится, до чего я похож на одного недавно умершего старика. Долгое неузнавание по дороге в Эммаус говорит за то, что увидеть Христа мог только человек, доросший до этого; что это явление требует духовных глаз:

*Но пройдут такие трое суток
И столкнут в такую пустоту,
Что за этот страшный промежуток
Я до воскресенья дорасту.*

(Б.Пастернак)

Евангелие – это икона, – говорил покойный о. Сергей Желудков, создатель переписки верующих с неверующими. В евангельских легендах есть своя правда – правда метафоры и символа, правда народного творчества. Но постоянно остается открытым вопрос: где граница между поэзией веры и фактической правдой чуда? Я думаю, с этим вопросом так и придется жить христианам. Окончательного ответа здесь никогда не будет.

Достоверные встречи с Христом – чисто духовные. Шел Савл в Дамаск истребить христову ересь и вдруг услышал: Савл, Савл, зачем ты гонишь меня? И Савл пал на землю и встал с нее апостолом Павлом. Что-то подобное повторялось из века в век, вплоть до нашего века, еще более просвещенного, чем XIX-й. Никакое просвещение не может воспрепятствовать встрече (одно из любимых слов Антония Сурожского). И Антоний мог бы повторить слова Павла: "Я умер, жив во мне Христос".

Христос духовно жив две тысячи лет и давал почувствовать свое присутствие тем, кого избирал. Наука не может объяснить, как это получается, но не может и опровергнуть св. Силуана, Антония Блума и других достоверных свидетелей. Этого достаточно, чтобы человек узнал Христа из текста или вне

текста. Но Достоевский хотел большего. Он хотел событий, зримо, чувственно опровергающих "математику" атеизма, "дважды два" подпольного человека.

Просвещение навязывает Достоевскому мысль о превосходстве точных, математических доказательств. Отсюда припоминание математики в словах Ставрогина: если бы ему доказали "математически". Неточность – функция логически корректных операций с банальными предметами мысли. Чем банальнее предмет, чем он качественно беднее (а поэтому однозначнее), тем точнее рассуждение; и точнее всего – рассуждение математическое, из терминов которого качественное совершенно выпарено. Попробуйте, однако, точно определить характер Гамлета, смысл его трагедии. Каждое слово при этом тяготеет к многозначности, и связь их становится скорее художественной, чем строго логичной (Борис Хазанов назвал такое мышление метахудожественным). Разговор о качественно бесконечном не может быть иным². В лучшем случае он точно определяет личный подход к теме. Великие вопросы навечно остаются открытыми. Никогда не будет сказано последнее слово о Данте, о Шекспире, о Достоевском, наконец, о Христе.

Наши мысли о них – только хоровод вокруг недостижимого ответа. У Рильке есть об этом прекрасные слова:

Как вокруг башни, вокруг Бога кружусь я столетья

И не ведаю, кто же я есть:

Вольный сокол или крылатый ветер

Или великая песнь.

Кружитесь и мысль Достоевского, хотя ему все время хочется остановить кружение, дать окончательный ответ; но "ум" (то есть сознание "просвещенного" человека) и потребность веры в целостный смысл жизни постоянно противоречат друг другу:

"Не понимаю (говорит Князь Шатову – Г.П.), для чего вы именование ума, т. е. сознания, считаете высшим бытием из всех, какие возможны? По-моему, это уже не наука, а вера, и, если хотите, тут есть фокус-покус природы, а именно: ценить себя (в целом, т.е. человеку в человечестве) необходимо для сохранения его. Всякое существо должно себя считать выше всего, клоп, наверно, считает себя выше вас, если [он] может, то наверно, не захотел бы быть человеком, а остался клопом. Клоп есть тайна, а тайна везде. Почему же вы отрицаете другие тайны? Заметьте еще, что, может быть, неверие сродно человеку именно потому, что он ум ставит выше всего, а так как ум свойствен только человеческому организму, то и не понимает и не хочет жизни в другом

² Можно вспомнить Тагора:

Вода в стакане прозрачна,

вода в море темна.

У маленьких истин есть ясные слова.

У великой истины – великое безмолвие.

виде, т. е. загробной, не верит, что она выше. С другой стороны – человеку свойственно по натуре чувство отчаяния и проклятия, ибо ум человека так устроен, что поминутно не верит в себя, не удовлетворяется сам собою, и существование свое человек поэтому склонен считать недостаточным. От этого и влечение к вере в загробную жизнь. Мы, очевидно, существа переходные, и существование наше на земле есть, очевидно, непрерывное существование куколки, преходящей в бабочку. Вспомните выражение: "Ангел никогда не падает, бес до того упал, что всегда лежит, человек падает и встает" (ПСС, т. 11, с. 183-284).

Чтобы спастись от падений, Достоевский пытается держаться за народную веру. Но что делать через 100 лет, когда половина народа просветится (т. е. в наши дни)? Этого ужаса надо избежать. И Достоевскому страстно хочется верить во второе пришествие, не когда-нибудь, в таинственный миг, о котором и Сын не знает, а только Отец, а поскорее, пока еще не прошли роковые сто лет, пока русский народ еще не развращен. В тексте черновиков все время мелькают ссылки на Апокалипсис, по большей части краткие (там же, с.с. 182. 186), но есть и совершенно развернутые (на с.167-168):

"...Мы разрушим путы Европы, облепившие нас, и они рассыплются, как паутина, и мы догадаемся наконец все сознательно, что никогда еще мир, земной шар, земля – не видели такой громадной идеи, которая идет теперь от нас с Востока на смену европейских масс, чтобы возродить мир. Европа и войдет своим живым ручьем в нашу струю, а мертвую частью своею, обреченною на смерть, послужит нашим этнографическим материалом. Мы несем миру единственно, что мы можем дать, а вместе с тем единственно нужное: православие, правое и славное вечное исповедание Христа и полное обновление нравственное его именем. Мы несем 1-й рай 1000 лет, и от нас выйдут Энох и Илия, чтобы сразиться с Антихристом, т. е. с духом Запада, который воплотился на Западе. Ура за будущее".

Монолог оформлен как застольный тост Князя, и в этом есть оттенок иронии, отчуждения автора от своего героя. "Ура за будущее" принадлежит персонажу. Но все остальное – не только ему. Веру Достоевского в скорое второе пришествие подтверждают воспоминания современников. Надо честно признать, что комплекс идей, изложенных в монологе, спародирован историей XX в. И слава Богу, что Достоевский не дожил до Карелина, Шиманова и других подражателей, цитирующих его.

Однако в черновиках намечен и другой выход из ставрогинского порочного круга, вернее, не выход, а переход из него в иной круг, тоже порочный, замкнутый, но уводящий от "Бесов" назад, к "Идиоту", и вперед, к "Сну смешного человека":

"Они все на Христа (Ренан, Ге), считают его за обыкновенного человека и критикуют его учение как несостоятельное для нашего времени. А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение... Из Христа выходит та мысль, что главное при-

обретение и цель человечества есть результат добытой нравственности. Вообразите, что все Христы – ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?" (ПСС, т. 11, с.192-193).

Тема Смешного человека здесь отчетливо прописана. На виртуальной (как сейчас говорят) планете Достоевский уходит от вопроса о букве и духе священных книг в действительность без всяких книг. Попутно он снимает и вопрос, нигде не сформулированный, но просто отодвигаемый в сторону: как быть с нравственностью мусульманской, буддийской, укорененной в чувстве священного без мысли о Христе, без образа Христа. На планете не было никаких храмов. Было только чувство неразрывной связи с Целым вселенной. Это слово – Целое – Достоевский пишет с прописной буквы, как символ священного до всех святынь.

"Сон смешного человека" – загадочный текст. С самого начала очевидно, что это сон, немыслимая фантазия. И вместе с тем охватывает чувство зримой истины. Мы видим ее вместе со Смешным человеком. Правда, есть люди, совершенно не согласные со мною. Я встречал рафинированных читателей, для которых "Сон смешного человека" – что-то вроде четвертого сна Веры Павловны (из романа Чернышевского "Что делать?"). Впрочем, эти люди не чувствуют (или не вполне чувствуют) и обаяния князя Мышкина. Думаю, что такое совпадение не случайно. Князь Мышкин приезжает в С. – Петербург только по плоти из Швейцарии, а в духе – с планеты Смешного человека. Как все обитатели этой планеты, он не заходит в церковь, не исповедуется, не причащается. Ему это не нужно. И на вопрос Рогожина о вере Мышкин отвечает в духе людей из сна, знающих что-то то, без всякого определения, что это то значит. Ему просто ясно, что атеисты не про то говорят. Интуитивное различие целостной истины ему дано по благодати, как Моцарту его музыка. И сколько бы Сальери ни доказывал, что бытие Моцарта неправильно и разрушительно для искусства, оно завоевывает сердце.

В облике и поведении Мышкина рассыпаны ассоциации с Евангелием, которые любовно отметил Гвардини. Мышкин перекликается и с памятью культуры – как сказал бы Бахтин – уводящей в пласты истории, гораздо более удаленные от нас, чем время Христа. Эти пласты сохранились в жизни малых народов, слабо затронутых цивилизацией. Я уже сравнивал Мышкина с сибирскими ясновидцами, тудинами, описанными Анной Смоляк³. Но ни в какой тайге нет целого общества, где все без исключения ясновидцы. Видимо, такого никогда не было и в прошлом. Разрыв между рядовым нанайцем и тудином меньше, чем между Мышкиным и Епанчинными; тудина сразу же узна-

³ См. мой доклад в трудах конференции 1998 г.

ют, прислушиваются к его словам и глубоко ценят, даже выше шаманов, и считают за обычное дело, если тудин исправляет ошибки шаманов.

Мышкина же даже филологи, изучившие Достоевского, не всегда узнают. Однако харизма ясновидения никогда не была всеобщей, поголовной.

Достоверность "Сна смешного человека" – это достоверность мифов о земном рае или золотом веке, в котором священный смысл жизни разлит в повседневности и каждый миг напоминает нам о какой-то еще более глубокой и еще более светлой тайне. В этих мифах воплотилась полнота тех черт, которыми примитивно-целостное общество превосходит развитые, без недостатков и пороков дикости. И "Сон смешного человека" – ещё одна притча о рае, в который приходит змей-искуситель.

Роль змея играет во "Сне" просвещенный ум, дробный и дробящий. Петер Воге сравнивает его с Люцифером. Смешной человек кажется слишком малым сосудом для такого мощного духа. Но ведь имя смешным людям легион; только в притче весь легион предстает одним человеком – еще одним исповедальным ликом Достоевского. Подобно самому Достоевскому, Смешной человек разрывается между умом сердца, устремившимся навстречу целостной истине, и умом дробящим, который целостность не способен вместить. Этот дробящий ум вносит в жизнь планеты свои законы, и духовное целое рушится.

Дробящий ум подчеркивает отдельность каждого предмета – и рушится чувство сопричастности всего со всем, рушится священная целостность мира, священная сеть, в которой человек сознает себя и как узелок и – пусть только в иные минуты – как вся великая сеть. Рушится сопричастность "я", "ты" и "мы" (то "роевое" чувство, которое Толстой открыл в Платоне Каратаеве). Узелок "я", вырванный из сети, становится атомом (в древнем греческом смысле слова), атомом, окруженным пустотой. Этому атому нет дела до других атомов. Он не сторож брату своему. Вражда ему понятнее, чем любовь. В предельной ситуации он готов сказать, как говорили на каторге – и продолжали говорить в лагере, где я отбывал срок : "умри сегодня – я умру завтра!" Или, в "Записках из подполья": "Миру ли провалиться, или мне сейчас чаю не пить? А я скажу, чтоб мир провалился, а мне чай всегда пить!"

Логика обособленного сознания убеждает "я", оторванное от "ты" и "мы", что его обособление – драгоценный дар свободы. Но в этой свободе нет полноты бытия. Тоскуя по утраченной завершенности, люди сбиваются в кучки, и вражда, подавленная среди "своих", разгорается в отношениях с "чужими": "Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства, так я заразил собой всю эту счастливую, безгрешную до меня землю..., – пишет Смешной человек. – Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое. Они стали говорить на разных языках. Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением. Тогда у них появилась наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности и поняли эти идеи. Когда

они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтоб сохранить ее, а для обеспечения кодексов поставили гильотину" (ПСС, т. 25, с. 115-116).

Это место в "Сне смешного человека" поразительно близко к диалектике Лао-цзы. Видимо, великие кризисы цивилизации похожи друг на друга. Однако текст Достоевского заставляет подумать не только о законах истории, но и о законах его собственного сознания, ищущего прочной и бесспорной истины. Если в облике Ставрогина он хватается за букву Писания и с ужасом чувствует ее ненадежность, то в облике Смешного человека он попадает из одного порочного круга в другой и убеждается в неустойчивости духа, не опирающегося ни на какую букву. Устойчивого общества без какой-то "буквы" никогда не было. Всегда существовали опоры, завещанные прошлым. Отбросив обветшалые Опоры и не создав других, культура проделала бы круг, описанный в "Бесах" – от обезьяны до идеи Бога и от идеи Бога до обезьяны. Интуиция массы, освобожденной от тирании буквы и отпущенной на свободу, всегда тяготеет к обезьяннику; или, если выбрать другой образ – к Калибану. Масса людей душевно недоразвита, и если потеряна иерархия, потеряна способность узнавать своих тудинов и прислушиваться к ним, свобода становится воплощением духов тьмы. Подобные общества, если они существовали в прошлом, непременно погибали; и современному русскому обществу грозит гибель; иммунитет России – иллюзия Достоевского.

Во всех живучих культурах интуиция святого духа как-то закреплялась. Из нее рождался обряд и миф, запечатленные в жесте и слове. Эти жесты и эти слова давали образ целого, хранимый преданием. Он уравнивал экстазом праздника прозаический мир будней и передавался непосредственно, устно, от сердца к сердцу. Таким же способом Серафим Саровский передал свое знание Мотовилову. Он просто показал – что такое стяжание Святого духа. Но Мотовилов способен был только рассказать о своем опыте, повторить его он не мог. И если бы рассказ не был записан, какие-то черты духовного события были бы утрачены, искажены, подменены.

Устная традиция, особенно в обществе без жрецов, целиком сосредоточенных на запоминании священных гимнов, не способна сохранять взлеты духовного опыта, решительно превосходящие средний уровень. Это одна из причин, по которым племенные традиции никогда не достигали высоты мировых религий. Какие-то неизвестные нам взлеты были, должны были быть еще до Святого Писания, но их не поняли, исказили, забыли.

Непосредственная передача опыта, без поддержки книги, беззащитна от порчи. Один человек, внесший на планету целостной истины свое мышление, раскалывавшее целостность, поразил ее неизлечимой болезнью. Стремительность, с которой распространялась болезнь, принадлежит поэтике притчи и особенностям гения Достоевского, в творениях которого время не идет, а мчится, катится с горы. Но и в реальной истории просвещение – опасное дело. На каких-то поворотах оно создает полуобразованность, безумно разрушаю-

шую рамки человеческого бытия. Развитие человечества много раз грозило распадом, и те культуры, которые не скатились в пропасть, обязаны этим спасителям цивилизации, восстановившим иерархию и запечатлевшим ее в книге. Однако книга сама по себе, без непосредственного "стяжания Святого Духа", беспомощна, мертва. И мы возвращаемся от порочного круга Смешного человека к порочному кругу Ставрогина.

Книга фиксирует высший духовный уровень, достигнутый мудрецами Вед и Упанишад, а за ними Буддой; или пророками Ветхого Завета, подготовившими Христа, и самим Христом; но одновременно возникает разрыв между книгой и жизнью, между буквальным пониманием текста и духом, запечатленным в словах. Бог есть Дух, он никогда не может полностью воплотиться в слово, и даже в человека, достигшего единства с Богом: "Отец мой более меня", – сказал Христос. Все, что мы воспринимаем глазами или умом – только отсылка к Богу, не Он сам. Толпы видели Христа, но очень немногие познали его, и еще реже "стяжание Святого Духа", которое Серафим Саровский показал Мотовилову, происходит при чтении книги (из опыта нашего века до меня дошел только рассказ Антония Блума). Как написал св. Силуан: "То, что написано Святым Духом, может быть прочитано только Святым Духом". Очень трудно почувствовать и сохранить дух истины, пробиваясь сквозь обветшалую букву. Ни буква сама по себе, ни интуиция современного духовидца не заключают в себе полноты истины. Круг мысли Ставрогина и круг мысли Смешного человека порочны потому, что они замкнуты. Подступ к истине – в наложении этих кругов друг на друга, в диалоге буквы Писания и индивидуального духа.

Мне кажется, что в опыте Достоевского шел этот диалог и оба круга не могут быть строго разделены во времени. По крайней мере иногда они проходят друг сквозь друга. Планета Смешного человека промелькнула не только в черновиках к "Бесам" и во сне Ставрогина, также оставшемся вне прижизненной публикации, она до некоторой степени присутствует и в окончательном тексте – как Хромоножка с ее докнижным, доцерковным чувством священного, в ее юродстве, неожиданно переходящем от безумия к ясновидению и от ясновидения к безумию.

Планета Смешного человека предшествует "Бесам" как посланец ее, князь Мышкин. Князь иначе беззащитен, чем люди земного рая. По дороге на грешную землю он каким-то непостижимым образом получил способность различать зло сквозь все его маски и любить людей сквозь их пороки. Духовно он неуловим. Но способность выносить дыхание змея и не быть им отравленным ему не была дана, и каждая встреча с идеалом Содомским помрачает его душу, наполняет ядом и губит. Сюжет "Идиота" и сюжет "Сна" – очевидно разные. Но их сближает катастрофическая гибель целостной природы, столкнувшейся с вызовом цивилизации.

Есть и переключки глубин мрака. Исходный пункт "Сна" близок к исходному пункту рассказа "Бобок", мрачного, как швейцарское ущелье, выбранное

Ставрогиным как могила своей души. Я не скажу ничего нового, если замечу, что Достоевский одновременно созерцал обе бездны. Его творчество свивает их вместе. И оно ставит нас перед клубком открытых вопросов. Один из них – как достичь переключки, диалога между буквой традиции и духом, веющим всюду – и в буквах других традиций и вне всяких святых традиций, в природе и искусстве? Как понять превосходство духа над буквой, не смешивая его со своим личным духом? Или, если выразить это в терминах Бердяева, не смешивая транссубъективного с субъективным? Не смешивая того, что мы постигаем на последних глубинах, с прихотями своего сознания (что достаточно часто встречается у всех нас)?

Творчество Достоевского строится на открытых вопросах и приучает жить в мире открытых вопросов. Перо гения умнее его самого, превосходит его ум, не выносивший открытых вопросов, пытавшийся их закрыть – и попадавший из тупика в тупик, подменяя истину целого, увиденную Смешным человеком и воплощенную в Мышкине, ее двойниками, монологами публициста.

Мы не можем точно ответить, в чем смысл трагедии "Гамлет" или трагедии "Фауст" (Гете спрашивали – он отказался ответить). Не существует точного ответа и на вопросы, мучившие Достоевского. При подступах к целостности бытия и к смыслу жизни вопрос – последняя форма ясной мысли, за ним – только встреча с бездной, где раскрываются крылья безмолвного созерцания. Читателю Достоевского остается жить в мире таких вопросов и искать непосредственных, мгновенных решений в сердце, чутком к красоте Христа. В черновиках к "Бесам" известная фраза Мышкина, повторенная Ипполитом, заканчивается именем Христа: "Мир спасет красота Христа". Именно красота, а не конструкции, созданные богословами, спасала самого Достоевского от отчаяния, когда попытки дать окончательные ответы рушились под ударами его гения.

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ТВОРЧЕСТВЕ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

"И останавливаться лишь на точках,
о которых грезит сердце".

Ф.М. Достоевский, "Сон смешного человека".

Эсхатологический пафос творчества Ф.М. Достоевского ярко воплощается в его утопиях и антиутопиях. К первым следует отнести сон Ставрогина о Золотом веке (глава "У Тихона"), сон Версилова и, конечно же, "Сон смешного человека". К антиутопиям – сон Раскольникова на каторге и "Легенду о Великом Инквизиторе" как учебное пособие по основам антиутопии.

Утопический проект мироустройства вводится писателем в ткань повествования в виде сна, привидевшегося герою. Этим сразу же снимается возможный упрек в нереальности такого проекта: мало ли что может человеку присниться? Правда, в не таком уже далеком прошлом представители архаических культур и жители древнейших цивилизаций склонны были воспринимать сновидения более серьезно, чем явь. Но мы, слава богу и профессору Фрейду, в отличие от них способны верно истолковывать как то, так и другое.

Однако предоставим возможность высказаться по поводу ценности сновидений самому сновидцу, одному из персонажей Федора Михайловича: "Они дразнят меня теперь тем, что ведь это был только сон. Но неужели не все равно. сон или нет, если сон этот возвестил мне Истину? Ведь если раз узнал истину и увидел ее, то ведь знаешь, что она истина, и другой нет и не может быть. Ну и пусть сон, и пусть, но эту жизнь, которую вы так превозносите, я хотел погасить самоубийством, а сон мой, сон мой, – о, он возвестил мне новую, великую, обновленную, сильную жизнь"¹. Находясь у последней черты, где уже становится "все равно", твердо решив свести счеты с жизнью, "смешной человек" неожиданно получает во сне откровение, он постигает жизнь такой, какой она должна и, главное, может быть. Благодаря сновидению он не познает, а *переживает* Истину. И Истина открывает чакру сердца.

Такое же потрясение испытывает после сна о Золотом веке и Ставрогин, "... когда проснулся и раскрыл глаза, в первый раз в жизни буквально омоченные слезами. Ощущение счастья, еще мне неизвестного, прошло сквозь сердце мое даже и до боли".² Но сила полученного импульса для полного воскрешения Николая Всеволодовича оказывается недостаточной. Сердце, на мгно-

¹ Ф.М. Достоевский, Полн. собр.соч. в 30 т., т. 25, Л., "Наука", 1983, с. 108-109.

² Там же, т.11, с. 21-22

вание вернувшись к жизни, вновь погружается в холодную пустоту души. Версиров, которому Достоевский переадресовал сон Ставрогина, испытывает при пробуждении те же чувства, что и герой "Бесов", но к их описанию добавляется весьма знаменательная фраза: "Ощущение счастья, мне еще неизвестного, прошло сквозь сердце мое, даже до боли; и это была всечеловеческая любовь".³ В отличие от Ставрогина Версиров определяет характер пережитого им ощущения счастья – счастьем наполняет его чувство всечеловеческой любви.

Но именно на этом чувстве основана "восполненность" жизни у обитателей планеты смешного человека. Золотой век рождается из полноты любви как состояния души и мира. Обитатели фантастической планеты – это те люди, которым удалось "жизнь полюбить больше смысла ее" или, если точнее: "... они не стремились к познанию жизни так, как мы стремились сознать ее, потому что жизнь их была восполнена".⁴ В отличие от жителей Земли они, по видимому, избежали грехопадения и не отведали запретный плод с древа познания Добра и Зла. Поэтому их чувства остались незамутненными, не отравленными ядом душевной раздвоенности цивилизованного человека. Их любовь лишена порывов жестокого сладострастия, их радость не несет в себе горького осадка страдания. В общем, полная противоположность сложной алхимии чувств, переживаемых смешным человеком: "В ненависти моей к людям нашей земли заключалась всегда тоска: зачем я не могу ненавидеть их, не любя их, зачем не могу не прощать их, а в любви моей к ним тоска: зачем не могу любить их, не ненавидя их?"⁵

Любовь для жителей райской планеты является синтезирующей основой мироздания, она не отделяет, а соединяет их друг с другом, и каждого в отдельности с Целым вселенной: "У них не было храмов, но у них было какое-то насущное, живое и непрерывное соединение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда и наступит для них, и для живущих, и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной".⁶ Таким образом, планета – не совсем полный аналог рая, т.к. на ней существует смерть и имеется своя эсхатология, предполагающая грядущий выход людей на более высокий уровень мировой гармонии благодаря последующему преобразению человека через дар бесконечной радости и любви. Достижение Золотого века предполагает изменение внутренней организации человека, раскрытие в нем его лучшей природы, а именно, беспредельной способности любить. Здесь принимается в расчет человекомаксимум.

³ Там же, т.13, с. 375.

⁴ Там же, т.25, с. 113.

⁵ Там же, т.25, с. 114.

⁶ Там же, т.25, с. 114.

В антиутопиях Достоевского, прежде всего в "Великом Инквизиторе", ставка на человекоминимум. Поэтому счастливое будущее слабосильного человечества должно основываться не на любви, что в сущности недостижимо, а на чуде, тайне и авторитете. "А если тайна, – рассуждает старик-инквизитор, – то и мы вправе были проповедовать тайну и учить их, что не свободное решение сердец их важно и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны даже слепо, даже помимо их совести... мы исправили подвиг Твой и основали его на чуде, тайне и авторитете".⁷ Здесь сталкиваются две истины, две правды о человеке: правда, открывшаяся Смешному человеку, и правда Ивана Карамазова. "Потому что я видел истину, – говорит герой "Сна...", – я видел и знаю, что люди могут быть прекрасны и счастливы, не потеряв способности жить на земле. Я не хочу и не могу верить, чтобы зло было нормальным состоянием людей".⁸

"Чтобы полюбить человека, – признается Иван Алеше, – надо, чтобы тот спрятался, а чуть покажет лицо свое – прощай, любовь... По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо".⁹ Из двух этих взглядов на человеческую природу и строятся два различных проекта возможного мироустройства. Собственно, у Достоевского можно выделить на самом деле по крайней мере четыре гипотетических проекта возможного светлого будущего.

"Хрустальный дворец" – идея о том, что вследствие неуклонно развивающегося научно-технического прогресса будет достигнуто такое экономическое процветание, благодаря которому все социальные проблемы успешно разрешатся и наступит эра всеобщего довольства и сытости. Это вера во всемогущество человеческого разума, которой, в частности, придерживаются "бернары".

"Хрустальному дворцу", как идеалу рационального устройства общества, противостоит "курятник" подпольного человека. Протест иррациональной по своей сути человеческой природы, предпочитающей пожить "по своей, пусть и глупой, воле" против математически выверенного счастья.

Третий вариант – мечта о Золотом веке, навеянная картиной Клода Лоррена "Асис и Галатей". Это мир, преисполненный счастья и любви – мир глубочайшей гармонии человека с окружающий природой. Мир, где реализуются только ангелические свойства человеческой души. Миф об обретенной идиллии всепонимающего детства.

Альтернативой ему является муравейник "Великого Инквизитора" как реалистический проект разумного мироустройства, наиболее соответствующий

⁷ "О Великом инквизиторе" Достоевский и последующие, М., Молодая Гвардия, 1991, с. 33-34.

⁸ Ф.М. Достоевский, Полн. Собр.соч. в 30 т., Л., Наука, 1983, т. 25, с. 118.

⁹ "О Великом инквизиторе" Достоевский и последующие, М., Молодая Гвардия, 1991, с. 14.

ший подлинной человеческой природе: слабой и, в то же время, бунтарской, подлой и жалкой. По сути – это тоже возвращение в детство: "будут сотни миллионов счастливых младенцев", но в детство не прекрасных, а беспомощных душ, которым грех не неведом, как на планете Эдема, а разрешен и, тем самым, прощен. В этом смысле фигура Великого Инквизитора идейно перекликается с антихристом Владимира Соловьева, декларирующим "установление во всем человечестве самого основного равенства – равенства всеобщей сытости"¹⁰ и главное свое отличие от Христа видящим в том, что Тот был "исправителем человечества, я же призван быть благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправленного человечества... Христос как моралист разделял людей добром и злом, я соединю их благами..."¹¹

Однако устройство "счастливого будущего", исходящее из человеконимума, ориентирующееся на "нижний этаж" человеческого естества, в итоге, как мы могли убедиться, приводит даже не к муравейнику, приводит к "Бобку". Именно "Бобок" становится эсхатологическим мифом царства Великого Инквизитора. Такова плата социума за ставку на духовное зеро.

Если оценить эсхатологические перспективы "муравейника" нам помогает исторический опыт, то с Золотым веком вопрос обстоит сложнее, хотя ответ на него, возможно, дал и сам Достоевский.

"Сон смешного человека" – один из первых предпринятых в русской литературе опытов описания краха утопии. Рай оказывается на удивление хрупким. Причину катастрофы называет сам герой: "Дело в том, что я... развратил их всех"¹². Грехопадение напоминает целную реакцию: стоит в мировую гармонию залететь атому лжи и... "Они научились лгать и полюбили красоту лжи... Затем быстро родилось сладострастие, сладострастие породило ревность, а ревность – жестокость. Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое".¹³

Так что же, Золотой век возможен только в оранжерейных условиях? Не сталкиваясь со злом, жители планеты попросту не ведали искушений? Когда же привелось столкнуться, то вся их "всечеловеческая любовь" тут же благополучно увяла, иммунитета ко злу у них не оказалось. А ведь на планету занесло далеко не самого худшего из представителей рода человеческого, но, конечно же, тоже бациллоносителя. Вернемся к выстроенной цепочке последовавших нравственных разрушений в невинных душах обитателей Эдема. Первое: "Они не только научились лгать, они полюбили красоту лжи".¹⁴ В чем же эти простодушные дети могли обнаружить красоту этого весьма распространенного на Земле и в высшей степени удобного порока? Даже очень немногие

¹⁰ В. С.Соловьев, Соч. в 2-х томах, М., "Мысль", 1988, т. 2, с. 747.

¹¹ В. С.Соловьев, Соч. в 2-х томах, М., "Мысль", 1988, т. 2, с. 741.

¹² Ф.М. Достоевский, там же, т.25, с. 116.

¹³ Там же, т.25, с. 115.

¹⁴ Там же, т.25, с. 116.

из нас, грешных, относящихся ко лжи как к неизбежной в общежитии светской условности, не способны воспринимать ее как феномен, доставляющий эстетическое удовольствие.

"Отцом лжи" именуется дьявол. Бог есть Истина. И удовольствие, скорее, вызывает не ложь сама по себе, а первый флирт с открывшейся вдруг возможностью свободного выбора. Возможность лжи обнаруживает зону свободы – пространство личного выбора между добром и злом. До этого жители планеты существовали в мире, где Добро, Красота, Истина и Свобода составляли синкретическое единство и переживались как единое Целое. Начавшийся распад этого единства на автономные полюса создает между этими полюсами эстетическое напряжение, переживаемое как метафизическое сладострастие от свободного парения души, обжигаемой прикосновениями к предельным экзистенциальным состояниям, когда из Содомы открывается красота Мадонны, а от лицемерия идеала Мадонны начинает неудержимо тянуть в Содом.

Происходит то, что Кьеркегор определял как "головокружение свободы". Иррациональное начало в человеке пробудилось и вырвалось из-под контроля. И человек ощутил свою отдельность от других. Разделение на "мое и твое" появляется здесь как последний акт его в борьбе за свою автономию. Синтез распадается и начинается цепная реакция дифференциации. Таким образом, мы наблюдаем разворачивание того же библейского сюжета: человек соблазнен возможностью свободного выбора между добром и злом – и вместо утраченного рая обречен в лучшем случае на неповторимую индивидуальность.

В чем же причина легкости, с которой произошла катастрофа? Здесь возникает вопрос, может ли витализм стать основой для Золотого века? Достаточно ли живого чувства единения с Целым вселенной, пантеистического по своей природе, для того, чтобы удерживать всечеловеческую любовь в серьезных испытаниях? В таком мире роковым образом отсутствует трансцендентное измерение, все становится имманентным. Любовь же, связующая людей только по горизонтали, не имеющая выхода в вертикаль, соединяющую все живое в единый узел, не является по-настоящему прочной. Любовь, не открывающая в человеке образа Божьего, не укорененная в духовном измерении бытия, при определенных условиях с легкостью может оказаться обращенной на саму себя.

Не случайно Версиров, поясняя свой сон, говорит о последнем дне человечества, когда "люди остались одни": "Исчезла бы великая идея бессмертия и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к Тому, Кто и был бессмертием, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку". И несмотря на царящую в его грезах идиллию всеобщей любви венчает он свой рассказ неизбежностью теофании: "... вера моя невелика, я деист, философский деист, как вся наша тысяча, так я полагаю, но... замечательно, что я всегда кончал картинку мою видением, как у Гейне "Христос на Балтийском море". Я не мог обойтись без Него, не мог не вообразить

Его, наконец, посреди осиротевших людей".¹⁵ Почему же смешной человек, переживший крушение Золотого века, продолжает настаивать на том, что он видел Истину, и не только видел, но и должен проповедовать ее – открыть всем. "И пойду, и пойду," – этими словами заканчивается рассказ.

У всех философствующих героев Достоевского идет драматическая внутренняя борьба между диалектикой отрицающего ума и метафизикой уязвленного сердца. После путешествия на планету у смешного человека в этой борьбе окончательно и бесповоротно побеждает сердце, и умом сердца он понимает: "А между тем так это просто: в один бы день, в один бы час – все бы сразу устроилось. Главное – люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь, как устроиться".¹⁶ Смешной человек находит единственную альтернативу, пускай и утопическую, той антиутопии, в которой мы пожизненно прописаны: "Как бы всем вновь так соединиться, чтобы каждому, не переставая, любить себя больше всех, в то же время не мешать никому другому, и жить таким образом всем вместе как бы в согласном обществе".¹⁷

После пережитого сна в сознании героя произошел радикальный поворот, изменилась самая ткань души. Это не сон Веры Павловны о Хрустальном дворце, не прекраснородушное мечтание о воплощении на земле идеала мировой справедливости. Сновидение смешного человека – по сути мистический прорыв за грань социума и строгой рациональности. У Чернышевского сон – лишь уловка, прием, сюжетная условность: за ней мировоззренческая программа очередной социальной утопии.

У Достоевского никакой программы общественного переустройства нет, вопрос, как бы обустроить человечество, возникает только как следствие более важного вопроса: как повернуть человека к потерянной им глубине собственной души. Ибо только на этой глубине и преодолевается трагизм человеческого существования. Звездочка, заморозившая взор героя в начале повествования, загадочно мерцавшая в бездне ночного небосвода, словно разгорается теперь в глубине его распахнутого любовью сердца. И смешной человек постигает, что лишь полнота открытого миру сердца способна вместить полноту преображающего света Истины.

¹⁵ Там же, т. 13, с. 378-379.

¹⁶ Там же, т. 25, с. 119.

¹⁷ Там же, т. 25, с. 117.

"Сознание жизни – выше законов жизни, знание законов счастья – выше счастья – вот с чем бороться надо"¹⁸, – провозглашает герой рассказа. И мы остаемся на развилке между утопией и антиутопией, между тем, чтобы "возлюбить жизнь больше смысла ее" и тем, что "не в жизни счастье".

¹⁸ там же, с. 119.

ОЖИДАНИЕ И ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ ЧУДА В ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ И СУДЬБАХ ГЕРОЕВ "ПРЕСТУПЛЕНИЯ И НАКАЗАНИЯ"

"Что она, уж не чуда ли ждёт?" [1, с.305] – мысленно задаёт вопрос себе Раскольников в беседе с Соней, не замечая того, что это скорее сам он ждёт чуда, не понимая, что это ясно, как день, его главному оппоненту, Порфирию Петровичу, отчего тот и задаёт свой вопрос: "И-и-и в Бога веруете?... И-и в воскресение Лазаря веруете?..." [1, с.247].

Раскольников отвечает твёрдо и спокойно дважды: "Верую", – когда речь идёт о Новом Иерусалиме и о вере в Бога. Но когда прозвучал вопрос о воскресении Лазаря, он дрогнул: "Ве-верую. Зачем вам всё это?" Порфирий не отступает: "Буквально веруете?" – "Буквально", – без объяснений отрезает Раскольников. "Вот как-с... так полюбопытствовал. Извините-с" [1, с.247], – проговаривает Порфирий, видимо, мысленно уже подводя итоги этой краткой интермедии, как бы невзначай вклинившейся в мучительный разговор, в ходе которого следователь всё подводит и никак не подведёт Раскольникова к краю пропасти, провоцируя его, поддразнивая, заставляя всё более и более раскрываться в том, что Порфирию Петровичу уже понятно и почти полностью известно.

Интермедия эта не случайна, как не случайно и то, что в разговоре с Соней Раскольников принуждает её прочесть ему из Евангелия отрывок о воскресении Лазаря. Сам ли он заранее обдумывал этот евангельский сюжет или на него натолкнул его Порфирий, не столь важно. Суть в том, что потребность в чуде, жажда чуда, интенциональность к чуду – это одна из доминант его внутреннего состояния, что, по-видимому, пронизательный Порфирий Петрович и почувствовал, почему и его вопросы случайны лишь по месту и времени их появления, но не по существу.

Тонкий психолог, составивший себе достаточно адекватное представление о внутреннем мире Раскольникова, Порфирий понимает, что подобный характер при столкновении с экзистенциальной катастрофой не может стремиться к выходу только на плоскости профанической, но будет стремиться к духовному разрешению неразрешимой коллизии, будет пребывать в эсхатологическом устремлении покончить с профаническим здесь-бытием, вырваться за его пределы к трансцендентному, и всё это поначалу неосознанно, в смутном переживании, в недифференцированном иррациональном волевом порыве. Психологически это первоначальное бессознательное устремление и выявляется как жажда чуда, при том такая жажда, которая не считается с объективными условиями и обстоятельствами, с законами естества: логическая или

онтологическая невозможность чуда игнорируется, такова уж мера его субъективной необходимости, потребности в нём.

Переживающий такую жажду готов уверовать в любое чудо вообще, сколь бы немислимым ни казалось оно для эвклидова разума. Способность человека уверовать в немислимое, таким образом, есть показатель того, что и сам он по-настоящему жаждет чуда, а значит, что он сам претерпевает неразрешимую коллизию, сам лицом к лицу столкнулся с экзистенциальной катастрофой. Что и требовалось доказать Порфирию. Потому-то он интуитивно выходит на вопрос именно о воскрешении Лазаря – и получает полное удовлетворение: Раскольников в очередной раз проговаривается, тут-таки не распознав неожиданного подвоха, очевидно, потому, что, уже испытывая жажду чуда, он её пока не осознаёт.

Но вот он сталкивается с Соней, пережившей свою катастрофу, претерпевающей свою неразрешимую экзистенциальную коллизию, и, глядя на неё, догадывается: она ждёт чуда. То, что он даёт этому толкование, так сказать, клиническое, – "сошла с ума", "помешательство", "юродивая" [1.с.305-306], – есть просто проявление свойственного ему (но до поры) эвклидова подхода к подобным вещам и вообще его неверия (в той же ведь беседе он сам говорит: "Да, может, и Бога-то нет" [1, с.303]). Но главное – интенция к чуду – угадано им, по-видимому, верно. И тут интуиция и его, как Порфирия, может, и благодаря подсказке следователя, выводит на мотив воскрешения Лазаря. Он настойчиво и даже грубо требует, чтобы Соня прочитала ему этот отрывок. Он догадывается – в этом она будет "выдавать и обличать всё своё. Он понял, что чувства эти действительно как бы составляли настоящую и уже давнишнюю, может быть, тайну её.." [1, с.308].

Вместе с тем он догадывается и о том, что "ей мучительно самой хотелось прочесть, несмотря на всю тоску и все опасения, и именно ему, и непременно теперь"... [1, с.308]. Это он "узнал и узнал наверно", не вдумываясь в мотивацию этого желания, предугадывая и убеждаясь лишь в том, сколь сильна в ней эта жажда невозможного, сколь велика её вера в немислимое, сколь значима для неё евангельская реальность – реальность веры как "осуществления ожидаемого" [Евр., 11:1], т.е. осуществления того, с чем связаны ожидание, чаяние, надежда, упование, настоятельная потребность. Раскольников видит: "да, так и есть! Она уже вся дрожала в действительной, настоящей лихорадке. Она приближалась к слову о величайшем и неслыханном чуде, и чувство великого торжества охватило её. Голос её стал звонок, как металл, торжество и радость звучали в нём и крепили его" [1, с.309].

Достоевский приоткрывает лишь один мотив, почему ей хотелось всё это прочесть: "И он, он – тоже ослепленный и неверующий, – он тоже сейчас услышит, он тоже уверует, да, да! сейчас же, теперь же, – мечталось ей..." [1, с.309].

Но зачем ей, чтоб он сейчас же уверовал? Не из благодарности же или симпатии к доброму, но неверующему человеку. Нет, конечно, дело в другом.

Она, пережив свою катастрофу, зная, что такое безысходность и отчаяние, обрела особую духовную чуткость и интуитивно уже прозревает, что и положение, и внутреннее состояние Раскольников так же катастрофичны, так же безысходны и отчаянны, как у неё, что он так же нуждается в чуде и, может быть, уже бессознательно тоскует по вере, но всё никак не может пережить обращение к ней, всё никак не уловит, в чём содержание необходимого ему чуда.

Соня же знает не только жажду чудесного, но уже глубоко прониклась сутью того чуда, которое нужно как ответ её собственной – и раскольниковской экзистенциальной коллизии: недаром две остановки – первая, в предчувствии, что дрогнет голос, и вторая, когда она с болью переводит дух, обрамляют главное, очевидно, место в чтении, частично подчёркнутое и автором. Вот это предложение с авторским курсивом: "Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь, верующий в меня, если и умрёт, оживёт" [1, с.309]. Если в контексте евангельском здесь речь идёт буквально о смерти и воскресении, то в контексте судеб и Сони, и Раскольникова – о гибели и возрождении, падении и спасении. Это и есть то чудо, в которое верует (а не только жаждет его) Соня. Это её символ веры: верующий, если и умрёт, оживёт. Тут и начинает проглядывать то всё, что даёт и что делает ей Бог, вспомним реплики, которыми обмениваются Раскольников и Соня: " – Так ты очень молишься Богу-то, Соня? – Что ж бы я без Бога-то была? – А тебе Бог что за это делает? – Всё делает" [1, с.306].

Здесь в устах Сони очень характерно это "делает" вместо, скажем, "следует", "даст". Соня здесь не просто поддаётся инерции: в вопросе "делает" – и в ответе "делает". Вопрос-то саркастический и почти риторический, ибо за ним утверждение: то, что делает, как бы и говорит о том, что либо Его нет совсем, либо Он оставил тебя на произвол твоей судьбы, подпадающей под определенный процент.

Ответ же полемически заострён против подобной риторики. В нём проявление того же представления: верующий, если и умрёт, оживёт, многократно усиленного употреблением формы настоящего времени. Если "делает" (а не "сделает"), значит, Соне в её судьбе интуицией уже открывается не только возможность, но реальная действительность возрождения и спасения.

Это и есть чудо, к которому интенционально устремлена душа Сони, которое она уже переживает и к которому она стремится приобщить Раскольникова. Как стало оно возможным – для Сони, которая, по словам Раскольникова, сама "на себя руки наложила", "загубила жизнь... свою" [1, с.311], которая сознаёт себя бесчестной, великой грешницей.

В первую очередь объясняется это тем, что для такой натуры, как Соня, грех, падение, позор, низость, грязь и бесчестие – всё это есть повод для предельного обострения духовной жажды, жажды Бога, жажды единения с Ним, восстановления единства с Ним через покаяние. Как у мытаря из притчи о мытаре и фарисее, как у блудного сына, у неё есть сознание своего недосто-

инства не то, что перед Богом – перед Авдотьей Романовной. Но недостойнство не отменяет благодати милости Божьей, и можно догадываться сколь часто повторяла Соня слова мытаревой молитвы: "Боже, милостив буди ми грешной". В эту милость она уверовала.

Она твёрдо помнила: Христос "пришёл призвать не праведников, но грешников к покаянию" [Мф.9:13], Христос не оттолкнул грешницу, но сказал: "Прощаются грехи её многие за то, что она возлюбила много" [Лк.7:47], "Сын Человеческий пришёл взыскать и спасти погибшее" [Мф.18:11]. Вот и она чувствует себя заблудшей овцой, которую Господь найдёт, "а найдя, возьмёт её на плечи свои с радостью" [Лк.15:5]. Восстановив через покаяние своё духовное единение с Богом, она предаётся Его руке, Его воле, она знает, что воля эта – к спасению, и начинает переживать это спасительное присутствие Бога в её жизни здесь и сейчас – не в неопределённом будущем, не по смерти, не на Страшном Суде, но уже теперь – в унижении и бесчестье.

Ей открылось это чудо – спасительное присутствие Божье в душе павшего человека, ещё даже не восставшего из своего падения, но уже покаявшегося, и она с верою приемлет это присутствие и оживает душой, уже ожила. В её экзистенциальном опыте было пребывание во гробе, был трупный смрад казавшейся окончательной гибели, но было уже и воскрешение Богом её души. Через веру ей действительно дано "осуществление ожидаемого": не жажда чуда присуща ей, но переживание этого осуществления.

И ей ведомы пути к этому осуществлению, и она уже идет ими, начав с покаяния, идет далее путями жертвы, страдания, любви. И всё это дано ей в непосредственном переживании духовного бытийственного содержания её судьбы. Ведь видит Раскольников, что ею продуманы давно и до конца самые страшные из возможных исходов в её судьбе: и больница, и смерть Катерины Ивановны, и то, что "с Полечкой, наверное, то же самое будет" [1, с.303]. Она знает, что сидит "над погибелью, прямо над смраднью ямой, в которую уже её втягивает" [1, с.305].

Но упорно следующий своему эвклидову подходу Раскольников, думая: "Разве так можно... махать руками, и уши затыкать, когда ей говорят об опасности" [1, с.305], – ошибается: не затыкает она уши, не прячет голову в песок, она смотрит прямо в яму и прозревает духовное разрешение неразрешимого: идти путями покаяния, жертвы, страдания, любви – а дальше – Божий промысел, о котором она по другому поводу говорит, что знать его не может, но и не зная его, она готова отдаться ему вполне, и в том залог её спасения.

Если Соня много молилась, могла ли она пройти мимо строк покаянного псалма: "Жертва Богу дух сокрушен: сердце сокрушенно и смиренно Бог не уничижит" [Пс.50]. А ведь тут уже была надежда, и надежда испушенная.

Претерпевая скорбь, позор, грязь, могла ли она не заметить слов Христа: "претерпевший же до конца спасётся" [Мф., 10:22]. Умертвив, предав себя на бесчестье, могла ли она не внять сказанному Спасителем: "Кто станет сберечь душу свою, тот погубит её; а кто погубит её, тот оживит её" [Лк.17 :33].

Так ведь, выйдя за первыми тридцатью целковыми, она и впрямь шла душу свою губить, не жизнь телесную, земную, а душу, бессмертную душу. И хотя и была у неё мысль после того, "как бы разом покончить" [1, с.304], но стоял перед нею неотступно вопрос: "А с ними-то что будет?" [1, с.304]. И шла она снова и снова губить душу, но вела её этим путём погибели любовь – та, о которой было сказано: "Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих" [Ио., 15:13]. И вот там-то – в бездне погибели и падения, но погибели жертвенной и падения, вызывающего такое страдание, что и Раскольников ему поклонился, переживает она осуществление чуда, обретая высший дар, впрочем, ничуть не сознавая того, поскольку уверена, что недостойна, поскольку имеет сердце сокрушенное и смиренное, – дар единения с Богом через жертвенную, страдающую и состраждущую любовь. О таком сказано апостолом Иоанном Богословом: "Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нём" [1Ио., 4:16].

Так обретает она осуществление уповаемого, так переживает присутствие Бога, который не унижает её сердца, но возрождает душу. Вот более полное представление её символа веры: верующий, что Бог есть любовь, пребывающий сокрушенным сердцем в любви, если и душу погубит, оживёт, ибо пребывает в Боге, и Бог в нём.

Может ли она, такая, согласиться с эвклидовым утверждением Раскольникова: "А пуще всего, тем ты грешница, что понапрасну умертвила и предала себя" [1, с.304]. Может ли она так бояться, как это полагает естественным Раскольников, тех опасностей, на которые он ей указывает в реальном, но не выходящем за пределы профанического, существовании. Она и на это могла бы возразить, ссылаясь на апостола Иоанна Богослова: "В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх" [1Ио., 4:18].

Такую веру она и стремилась передать Раскольникову, ибо и к нему она испытывает то же интенциональное отношение страдающей и состраждущей любви, готовой к новой жертве, прозревающей, как необходимо ему сокрушение, и готовой взять на себя сокрушение и его сердца, сопереживающей погибельному состоянию его души, интуитивно прозревающей его жажду чуда и постигающей, что это не есть чудо спасения на плоскости профанического существования, но чудо духовного разрешения неразрешимого, владеющей тайной возрождения души через покаяние, страдание, жертву и любовь, пережившей осуществление уповаемого и стремящейся приобщить к этому осуществленному чуду и его.

Раскольников не готов принять ни того, во что верит и что переживает Соня, ни её интенционального отношения к нему. Но одно можно сказать: ему, как и Соне, необходимо духовное разрешение коллизии, ему не нужен бог из машины, спасающий его профаническое существование. Характерно, что явление такого бога из машины в лице Свидригайлова как бы игнорируется и Раскольниковым, и Соней, остается почти не замеченным ни героями

романа, ни его читателями, ибо центр тяжести текста – в духовном плане бытия его героев.

Раскольников, неосознанно жаждущий чуда духовного выхода из своей экзистенциальной катастрофы, сам не открывается духовно навстречу этому выходу. И в первую очередь потому, что в его сознании до поры нет места для покаяния. Узнав его тайну, Соня на его отчаянное "Что теперь делать?" [1, с.398] – сразу открывает ему единственно возможный способ возвращения к жизни – и жизни с Богом: "Стань на перекрёстке, поклонись, поцелуй сначала землю, которую ты осквернил, а потом поклонись всему свету... и скажи всем вслух: "Я убил!". Тогда Бог опять тебе жизни пошлёт" [1, с.398]. Но он не верует в эту возможность. Он и в жизнь – с Богом или без Бога – не верует.

Ведь вот Дуня при последней их встрече с надеждой говорит: "Стало быть, ты в жизнь ещё веруешь". Но Раскольников отвечает: "Я не веровал... Я не верую" [1, с.490]. Нет у него веры, нет и покаяния, нет сознания собственной вины: "В чём я виноват перед ними?" [1, с.398] – говорит он Соне.

Потому-то он только жаждет чуда, и для сознания его это чудо пока без благодати, без сокрушения сердца, без жертвы. Похоже, что это должно быть чудо идеологического разрешения неразрешимой коллизии, разрешения, которое дало бы ему полное и окончательное самооправдание, переживание своей правоты, своего "право имею" без тени сомнения. Но в таком "идеологическом" чуде – нет жизни. Целые пласты жизни отбрасываются, стоит ему только вернуться к потугам самооправдания, и остается в его рассуждениях только старушонка, и забывается, как бы его и не было, убийство Елизаветы. Не зря говорит ему Порфирий: "Знаю, что не веруете, – а вы лукаво не мудрствуйте, отдайтесь жизни прямо, не рассуждая; не беспокойтесь, – прямо на берег вынесет и на ноги поставит" [1, с.434]. Ему должно пройти еще долгий путь, чтобы "вместо диалектики наступила жизнь" [1, с.519].

Идеолог в Раскольникове все никак не позволит ему встать на этот путь живой жизни. Но целостная личность больше идеолога, живой, чувствующий, страдающий и сострадающий человек бунтует против теории, отступает от нее, все более отдаваясь живой жизни.

Ведь вот уже и умом доходит он до мысли: "если задаю вопрос: вошь ли человек? – то стало быть, уж не вошь человек для меня" [1, с.397]. Да и не был человек для него вошью – в его реальной жизни, факты слишком известны.

Ведь уже сознает он то, что является основанием для покаяния: им утрачено самое главное в себе – он себя потерял, личностную самотождественность разрушил. "Я себя убил... Тут так-таки разом и ухлопал себя навеки" [1, с.398].

Значит, сознает, что душу погубил, и уж он-то погубил напрасно, потому что и делал это все "для себя одного" [1, с.397], не за други своя, не жертвуя душой ради чьего-то спасения. Не веря в жизнь, он не верит в воскрешение так погубленной души.

И все же – тень надежды и на такое чудо сохраняется в глубине его сердца. Вот откуда это: "Так не оставишь меня, Соня? – говорил он чуть не с надеждой смотря на нее" [1, с.390]. Значит, тогда как идеолог в нем жаждет идеологического чуда, живой человек в личностной целостности не смеет надеяться и все же "чуть не с надеждой" смотрит туда, откуда может прийти чудо воскресения напрасно погубленной жизни.

Он ведь был бы спокоен и нашел свое идеологическое разрешение вопроса, если б совсем отпал от Бога, Который есть любовь. Но он-то любит, и многих, и что особенно важно, поскольку наиболее трудно, ближних, самых ближних, а не абстрактного человека, всех вообще. Значит, Бог, сотворивший его по Своему образу, не лишил его этого образа, он все еще пребывает в нем.

И чудо совершается. Раскольников его не сознает, он не принимает его, поскольку это чудо приходит с почти невыносимой болью: "Он смотрел на Соню и чувствовал, как много на нем было ее любви, и странно, ему стало вдруг тяжело и больно, что его так любят. Да, это было странное и ужасное ощущение! Идя к Соне, он чувствовал, что в ней вся его надежда и весь исход... и вдруг, теперь, когда все сердце ее обратилось к нему, он вдруг почувствовал и сознал, что он стал беспримерно несчастнее, чем был прежде" [1, с.399-400].

Почему же ему так больно? Потому что через Соню Бог приходит к нему, через ее любовь – духовную, чисто христианскую, – Бог дает ему знать о Своей любви к нему. Сказано было апостолом Иоанном: "Не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?" [1 Ио., 4:20]. Можно спросить и так: не узнавший любви брата и сестры, которых видит, как может узнать любовь Бога, Которого не видит? Бог приходит к человеку – к отдельной личности – лично, ибо и Бог есть Лицо, и часто Он приходит через лицо – человека, который Им посылается для спасения падшего, заблудшего, погубившего напрасно душу.

Раскольников еще не догадывается, что Бог через Соню уже входит в его жизнь – через ее любовь, в которой он будет впредь пребывать, стало быть, будет пребывать в Боге. Но мера, но модус этой любви им уже прочувствованы, и боль в ответ – это боль оттого, что он – такой – не соответствует подобной любви, что любить его – такого – значит страдать, значит принять на себя его грех, понести это невыносимое бремя. Ему тяжело принимать любовь к нему, потому что она для любящих его сопряжена с нестерпимой болью. Если бы он знал заранее о такой любви и такой боли, он боялся бы доставить ее – и это было бы подобием страха Божьего – страха перед тем, что своими грехами и преступлениями ты вгоняешь гвозди в тело Распятого, Который любит тебя, страха перед Его болью за тебя, страха унижить данный тебе образ Божий и тем умножить скорбь Бога, Который есть Любовь, берущего на Себя грех мира – и твой, твой грех.

Последнего Раскольников, конечно, не сознает. И этого страха он не испытал, он опомнился сердцем (сознание его все еще в затмении) слишком поздно – и тем ужасней и беспримерней его несчастье.

Но эта его тяжелая боль, это беспримерное несчастье – свидетельство того, что он переживает – еще неосознанно – разотождествление со своей идеологией и начинает возвращаться к себе, к утраченной самотождественности; ощутив боль любящих его, приближается к сокрушению духа и сердца. При последней встрече с Дуней он уже понимает, "что все-таки сделал несчастными этих двух женщин. Все-таки он же причиной" [1, с.492]. И впервые – правда, пока лишь в условном обороте, говорит о своей вине, впервые просит простить: "Дуня, милая! Если я виновен, прости меня" [1, с.402].

А это уже начало пути к покаянию и через него к возрождению, к жизни. Он еще не кается, но вот-вот – и взмолится: "Покаяния отверзи ми двери, Жизнодавче". Переход к такому духовному состоянию для него необыкновенно мучителен: "О, если б я был один и никто не любил меня, и сам бы я никого никогда не любил. Не было бы всего этого" [1, с.493]. Чего этого? Убийства? Да нет, не было бы мук и все сошлось бы в теории и практике.

Реанимация, воскрешение так же мучительны, как первое рождение, и реанимируемые порою даже и не хотят возвращения к жизни, ибо жизнь – страдание, тем паче для реанимированной души – совести, ибо для кающегося вся жизнь есть муки совести. И все это приходит к Раскольникову через Соно. Странно ли, что он так долго почти ненавидит ее.

В течение последующих полутора лет его вина все более полно будет предстать перед Раскольниковым. Но не перед сознанием – оно еще долго будет упорно цепляться за старое, а перед внутренним, еще не осознаваемым чувством. И это чувство вины будет все время обостряться болезненным для него ощущением, что его – такого – любят, тогда как он полагает себя недостойным любви. Он заранее знает об этом; только что расставшись с Дуней, он думает: "Но зачем же они сами меня так любят, если я не стою того!" [1, см.493].

Вот к чему идет Раскольников – к переживанию вины и своего недостойнства, без чего для него бессмысленными и даже неприемлемыми оставались внешние искупительные страдания и жертвы, нет им никакой цены, пока не пережито: "Жертва Богу дух сокрушен" [Пс.50], потому что благодать приходит к грешнику только через жертву сокрушения, через переживание им вины и недостойнства.

Вот здесь он, уже погубивший свою душу и начинающий сознавать вину и недостойнство, и мог бы вспомнить ключевой для данной темы, да и для всего романа, монолог в трактате Мармеладова, не то что напрасно, – преступно погубившего и душу свою, и дочь, и всю семью – погубившего так, что уж никакой надежды ни в реальности, ни в духовном измерении у него не могло, не должно было быть. Но – странно – не ожидающий, не жаждущий чуда, уже безвозвратно погибший, на последнем краю, зная, что всему конец,

он вдруг открывает как свое духовное достояние перед Раскольниковым все то, к чему тот потом с таким трудом будет пробиваться, все то, что дает возможность разрешения неразрешимого в духе и истине, все то, что открывает возможность спасения в Боге, в Божьей милости, в благодати.

Весь монолог его преисполнен сокрушения. Явлена в нем и "болезненная любовь к жене и семье" [1, с.23], и боль от узанной им – и тоже через Соню – но на этот раз распознанной Божьей любви, тоскующей, плачущей о его погибшей душе: "Тридцать копеек вынесла, своими руками, последнее, все, что было, сам видел... Ничего не сказала, только молча на меня посмотрела... Так не на земле, а там... о людях тоскуют, плачут, а не укоряют, не укоряют! А это больней-с, больней-с, когда не укоряют!" [1, с.24].

Его чувство вины доходит до того, что он восклицает: "Да! меня жалеть не за что! Меня распять надо, распять на кресте, а не жалеть!" [1, с.24]. Он знает и страх – видеть, как его грех, его падение и гибель распинают – нет, не Бога, – ближних его – жену, детей (но ведь через них и Бога): "Я... глаз ее боюсь... да... глаз... Красных пятен на щеках тоже боюсь... и еще – ее дыхания боюсь... Видал ты, как в этой болезни дышат... при взволнованных чувствах? Детского плача тоже боюсь..." [1, с.25].

Ему уже нечем жертвовать, но, видимо, помня слова "Милости хочу, а не жертвы" [Мф., 9: 13], он молит об этой милости: "Но распни, судия, распни и, распяв, пожалей его" [1, с.24].

Но, главное, – ему присуща вера. Начинает он с веры в высшую справедливость: "Придет в тот день и спросит: "А где дочь, что мачехе злой и чохоточной, что детям чужим и малолетним себя предала. Где дочь, что отца своего земного, пьяницу непотребного, пожалела?" И скажет: "Прииди! Я уже простил тебя раз... Простил тебя раз... Прощаются же и теперь грехи твои мнози, за то, что возлюбила много..." И простит мою Соню, простит, я уж знаю, что простит... Я это давеча, как у ней был, в моем сердце почувствовал!" [1, с.24]. Тут и правда чаяние справедливости: ведь, губя свою душу, Соня принесла ее в жертву любви и милосердию, и потому, верит Мармеладов, прощение ею заслужено.

Но вера его распространяется много далее. Он верует в милость, которая превыше справедливости, в спасение по благодати. Он знает, он пережил то, о чем говорится в молитве Св. Иоанна Дамаскина: "Яко недостоин есмь человеколюбия Твоего, но достоин есмь всякого осуждения и муки". Но тем жарче горят в подтексте его монолога дальнейшие слова этой молитвы: "Аще бо праведника спасеши, ничтоже велие, и аще чистого помилуеши, ничтоже дивно: достойни бо суть милости Твоя. Но на мне грешнем удиви милость Твою: о сем яви человеколюбие Твое, да не одолеет моя злоба Твоей неизглаголанней благодати и милосердию".

Только и помилование, и спасение, знает он, для него возможно лишь за гранью этой жизни, лишь на последнем Суде: "И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смиренных... И когда уже кончит над всеми, то-

гда возглаголет и нам: "Выходите, скажет, и вы! Выходите, пьяненькие, выходите, слабенькие, выходите, соромники!" ... И скажет: "Свиньи вы! Образа звериного и печати его; но приидите и вы!" И возглаголют премудрые, возглаголют разумные: "Господи! Почто сих приемлеш?" И скажет: "Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего"... [1, с.24-25]. Здесь его личное открытие: путь к спасению, к единению с Богом проходит через сознание недостойности.

Так Мармеладов обретает чудо: на предельной глубине падения, отчаяния, безнадежности, пережитых им в объективных обстоятельствах и субъективно до конца прочувствованных, вопреки всему ему даруется чудо надежды, надежды воскресения души, которая не узнает смерти, надежды на вечное спасение в единении с Богом, надежды, дающей ему возможность пережить состояние спасенности в приобщении к вечной жизни здесь и сейчас, надежды, таким образом, преодолевающей неразрешимость экзистенциальной коллизии. Это ли не чудо – пусть мимолетное, но блаженное состояние надежды, в котором дано несомненное обладание незримым сокровищем спасения. Вспомним слова Св. Иоанна Лествичника: "Надежда – невидимое богатство, несомненное владение сокровищем прежде получения сокровища" [2, т.6, с.564].

Надежда спасения есть упование чудесного дара благодати, о котором идет речь в одной из утренних молитв, несомненно, питавших мысль Мармеладова (естественно, и Достоевского): "И паки, Спасе, спаси мя по благодати, молю Тя; аще бо от дел спасеши мя, несть се благодать и дар, но долг паче... Веруяй бо в Мя, рекл еси, о Христе мой, жив будет и не узрит смерти во веки. Аще убо вера, яже в Тя, спасает отчаянных, се верую, спаси мя... Вера же вместо дел да вменится мне, Боже мой, не обрящещи бо дел отнюд оправдающих мя"...

Таким образом, надежда на спасение "отчаянного" у Мармеладова венчает его веру – в полном соответствии с православной молитвой. Таков модус его – и вообще христианской веры: вера, яже в Тя, спасает отчаянных.

Человек доходит до последнего отчаяния, жаждет спасения, в профаническом мире невозможного, и переживает обращение к личному Богу, Который в случае такого обращения и может понять, простить, оставить, разрешить неразрешимое. Такая вера – тоже есть благодать, дар Божий, ее явление в судьбе отверженного Мармеладова – тоже чудо.

Стало быть, известно было Раскольникову с самого начала: есть такая вера, которая спасает отчаянных, через которую человек в духе и истине находит разрешение неразрешимого: переживает прощение и помилование погибшей души, стоит лишь ощутить по-настоящему свою вину и свое недостойство.

Но знать об этом и пережить это – не одно и то же. Раскольников идет далее единственно возможным путем – совершать действия, по содержанию

своему предполагающие веру, не дожидаясь субъективного переживания веры. Он ведь и предавать себя идет, не веруя. И при последнем свидании с Дуней он говорит: "Я не веровал, а сейчас вместе с матерью, обнявшись, плакали; я не верую, а ее просил за себя молиться. Это Бог знает как делается, Дунечка, и я ничего в этом не понимаю" [1, с.490]. Да и стоит ли все понимать: вера из области иррационального. И вот через действие это иррациональное входит в его внутренний мир, в его жизнь. Он приходит за крестами к Соне и, когда она просит его перекреститься, говорит: "О, изволь! Это сколько тебе угодно. И от чистого сердца, Соня, от чистого сердца... Он перекрестился несколько раз" [1, с.496].

На площади уже он вспомнил слова Сони ("Поди на перекресток...") – и тут еще более входит в его чувства то, что и должно сопровождать подобное действие: "Он так и ринулся в возможность этого цельного, нового, полного ощущения. Каким-то припадком оно к нему вдруг подступило: загорелось в душе одною искрой и вдруг, как огонь, охватило всего. Всё разом в нем размягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю" [1, с.498].

Казалось бы, стоит ему сделать следующий шаг, и вслед за явкой с повинной придет, наконец, глубокое, осознанное покаяние и через него возрождение его погубленной души. Вопреки ожиданиям происходит прямо противоположное: на каторге "он вновь обсудил и обдумал прежние свои поступки и совсем не нашел их так глупыми и безобразными, как казались они ему в то роковое время, прежде" [1, с.513], более того, "ожесточенная совесть его не нашла никакой особенно ужасной вины в его прошедшем" [1, с.512].

Это как будто никак не мотивировано ни предшествующим развитием действия, ни намечившейся эволюцией внутреннего состояния Раскольникова. Но взгляды пристальнее – разве нашла разрешение та неразрешимая коллизия, в которую, как в омут, затянуло Раскольникова. Явка с повинной, суд, каторга – все это внешние обстоятельства, формальная развязка, снявшая необходимость борьбы с внешним миром – той исчерпавшей все душевные силы Раскольникова борьбы с уголовным преследованием, борьбы за то, чтобы уклониться от наказания.

Но внутренняя коллизия осталась неразрешенной. Ведь и в день явки, в последнем разговоре с Дуней он стоит на своем: "И все-таки вашим взглядом не стану смотреть" [1, с.491]. Нет, это Порфирий Петрович, выдавая желаемое за действительное, говорит ему: "А вы ведь вашей теории уж больше не верите" [1, с.435]. Для Раскольникова и тогда, и много позже она сохраняет свою силу и притягательность.

Формальная развязка, освободив Раскольникова от необходимости борьбы, изъяв его из течения жизни, разъединив его с теми, кто любил его и кто вызывал его тревогу и заботу, оставляет его "на свободе" от борьбы, от жизни, от любви – от всего, что входило в противоречие с абстракцией, дает ему возможность вновь сосредоточиться на теоретическом разрешении вставшей

перед ним проблемы, вновь совершить абстрактный выбор. И он возвращается к вращению в том же порочном круге.

Его мысль вновь занимают "не наследовавшие власть, а сами ее захватившие" [1, с.513], он, очевидно, не раз возвращается к высказанной им уже не однажды мысли: "власть дается только тому, кто посмеет наклониться и взять ее" [1, с.396]. Он полагает: для тех, "кто больше всех может посметь" нет закона, не замечая, что здесь налицо извращение мысли апостола Павла "на таковых нет закона" [Гал., 5:23], приложенной апостолом к тем, кто имеет "плод... духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание" [Гал., 5:22-23]. Вместо всех этих плодов он выбирает иное, и в этом ином главное – абстракция.

Побеждает она, подслушанный, искусителем подброшенный аргумент: "да ведь тут арифметика" [1, с.65]. Абстракцией и создается то псевдодуховное, рационально-прагматическое, связанное с реализмом практической жизни внутреннее состояние, которое более всего склонно оправдывать зло и более всего открыто для принятия демонического духовного начала. Соприкасаясь прежде с живой жизнью, его "Я" способно было протестовать против абстракции: "Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. Сказано: процент, стало быть, и тревожиться нечего... А что, коль и Дунечка как-нибудь в процент попадет!.." [1, с.51].

Теперь он оказался "избавленным от обыденных влияний" [1, с.513] – и на свободе от живой жизни твердо стоит на своем: "Стоит только посмотреть на дело совершенно независимым, широким и избавленным от обыденных влияний взглядом, и тогда, конечно, моя мысль окажется вовсе не так странною" [1, с.513]. В сознании Раскольникова остается только то, что соответствует его прежней мономании: "Ну чем мой поступок кажется им так безобразен? – говорил он себе. – Тем, что он – злодеяние? Что значит слово "злодеяние"? Совесть моя спокойна. Конечно, сделано уголовное преступление; конечно, нарушена буква закона и пролита кровь, ну и возьмите за букву закона мою голову... и довольно! Конечно, в таком случае даже многие благодетели человечества, не наследовавшие власти, а сами ее захватившие, должны бы были быть казнены при самых первых своих шагах" [1, с.513]. И мучит его лишь одно: "Те люди вынесли свои шаги, и потому они правы, а я не вынес и, стало быть, я не имел права разрешить себе этот шаг" [1, с.513].

Он и прежде, и на каторге не сознает духовной сути своей внутренней коллизии, хотя именно ею обусловлены его страдания, его болезнь. Исток этой коллизии в том, что он, как человек одаренный, способный к напряженной работе мысли, устремляющийся к тому, чтобы бытие его было содержательно наполненным, не мог примириться с заурядным образом жизни: "Жить, чтобы существовать? Но он тысячу раз и прежде готов был отдать свое существование за идею, за надежду, даже за фантазию. Одного существования всегда было мало ему; он всегда хотел большего" [1, с.512-513]. Он чувствовал в себе силы сказать "новое слово", жаждал сказать его, но, по-

скольку само это новое слово как-то все не выговаривалось, направил все силы рассудка на осмысление судеб в истории тех, кто это слово уже сказал. Тут его и подстерегла первая ловушка. Он установил, что все, кто привлекал его особое внимание, все эти "законодатели и установители человечества... все до единого были преступники, уже тем одним, что, давая новый закон, тем самым нарушали древний... и уж, конечно, не останавливались и перед кровью" [1, с.245].

Мысля совершенно абстрактно, и именно абстрагируясь от живой жизни и ее нравственного содержания, он совершает подмену: исторические прецеденты, в силу их многочисленности, принимаются им за закон, имеющий всеобщее значение, за правило, которому можно и нужно следовать, за норму, дающую нравственное обоснование преступлению, когда оно совершается с целью "разрушения настоящего во имя лучшего" [1, с.246]: "если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь" [1, с.246].

Этот абстрактный ход мысли, приведший к разрешению крови по совести, становится его мономанией: не дожидаясь артикулирования собственного нового слова, он решается приступить к делу с этого конца – с крови по совести.

Другая ловушка, в которую он попадает, связана с деформацией противопоставления тех, кто способен сказать новое слово, и всех остальных, т.е. законопослушной и консервативной массы, материала, служащего "для зарождения себе подобных" [1, с.246]. Это противопоставление преобразуется – подменяется оппозицией твари дрожащей и тех, кто право имеет, в иной формулировке: вошь и человек. Вот его главная, подменной обусловленная мысль: человек – тот, кто право имеет, остальные – тварь дрожащая. Он с самого начала чувствовал в себе силы быть человеком, жаждал этого. Он не хотел примириться с положением твари дрожащей, не хотел привыкать к навязанным извне условиям существования, применяться к ним: "Мне вдруг ясно, как солнце, представилось, как же это ни единый до сих пор не посмел и не смеет, проходя мимо всей этой нелепости, взять просто-запросто всё за хвост и стряхнуть к черту!" [1, с.396].

Так можно объяснить странную для стороннего наблюдателя логику его мысли еще до убийства: "Ко всему-то подлец-человек привыкает! Ну а коли я соврал, коли действительно не подлец человек... то значит, что остальное всё – предрассудки, одни только страхи напущенные, и нет никаких преград, и так тому и следует быть!" [1, с.28]. Его логика тут такова: если ты человек, а не вошь, а человек не подлец, то ты не должен примиряться с нелепостью существования, ты право имеешь, а остальное – законы, мораль, страх Божий, – предрассудки, страхи напущенные, и нет никаких преград. Характерно, что, не выдержав своего шага, Раскольников многократно именуется подлецом и прямо говорит: "Я такая же точно вошь, как и все" [1, с.397]. Вот чем так

долго была уязвлена его гордость: не выдержав своего шага, он доказал себе, что он такой же, как все.

Но примириться с этим он не может и долгие полтора года мучается от зависти к тем носителям "нового слова" [1, с.246], которые способны были "устранять препятствия" [1, с.247] и при том "без всякой задумчивости" [1, с.393], "не устаивая даже и объясниться" [1, с.260].

И вот, может быть, самое главное в постигшей его духовной катастрофе: не новое слово, не возвышенная цель, не стремление облагодетельствовать человечество, даже не власть сама по себе влечет его, а вождение возвыситься над тварью дрожащей, и более всего – чтоб утвердиться в этом возвышении, вождение преступить, преступить ради самого преступления. Это похоть к преступлению, вождение греха ради самого греха: "Я просто убил, для себя убил, для себя одного... Мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить или не смогу!" [1, с.397].

Таков был его сознательный выбор, предопределивший его неосознаваемое, неконтролируемое духовное состояние. Услышав его слова "Я только осмелиться захотел" [1, с.396], Соня восклицает: "От Бога вы отошли, и вас Бог поразил, дьяволу предал" [1, с.396]. Нет, предал себя Раскольников сам – своим сознательным выбором. От человека зависит не столько само содержание, наполняющее его внутренний мир, оно приходит извне, из тех или иных источников, от человека зависит выбор источника, к которому он прибывает. Раскольников сделал выбор – и попадает в зависимость от своей идеи, от обстоятельств, как бы все время подталкивавших его, настает момент, когда уже "он не рассуждал и не мог рассуждать; но всем существом своим вдруг почувствовал, что нет у него более ни свободы рассудка, ни воли" [1, с.62], и все складывалось само собой, так что он в определенный момент прямо подумал: "Не рассудок, так бес" [1, с.72].

Это верно, стоило ему сделать свой выбор, и в его судьбу вошло то иррационально-темное, изощренно хитрое и сверхъестественно удачливое в довершении задуманного и в ускользании от преследователей, чему и может быть дано это наименование – бес. Не смеется он, когда после спрашивает: "Кстати, Соня, это когда я в темноте-то лежал и мне все представлялось, это ведь дьявол смущал меня, а?" [1, с.396].

Он несколько раз потом повторяет: "Меня черт ташил..." [1, с.396], "черт-то меня тогда потащил, а уж после того мне объяснил, что не имел я права туда ходить, потому что я такая же точно вошь, как и все! Насмеялся он надо мной..." [1, с.397] и "А старушонку эту черт убил, а не я" [1, с.398].

Диагноз точен. Выбором своим, похотью к преступлению он открыл свою душу и судьбу для демонических сил, и они не отпускают его. Борьба идет не в его душе, а за его душу. В этой борьбе сталкиваются живая жизнь, любовь и страдание близких ему людей, с одной стороны, и силы тьмы, приведшие его к духовному помрачению, с другой.

Но и от жизни, и от людей он своим помрачением отъединен. Состояние отчуждения от людей пришло уже в первые часы после убийства: "Теперь, если бы вдруг комната наполнилась не квартальными, а первейшими друзьями его, то и тогда, кажется, не нашлось бы у него ни одного человеческого слова, до того вдруг опустело его сердце. Мрачное ощущение мучительного, бесконечного уединения и отчуждения вдруг сознательно сказалось в душе его... Не то, чтоб он понимал, но он ясно ощущал... что... даже с чем бы то ни было ему уже нельзя более обращаться к этим людям... и будь это все его родные братья и сестры... то и тогда ему совершенно незачем было бы обращаться к ним и даже ни в каком случае жизни" [1, с.100].

Пока рядом билась живая жизнь, его разъединение с людьми не было полным. Он порывал с людьми, так сказать, доктринально, но живой человек в нем тянулся и к Соне, и к Мармеладову, и к Дуне, и к Поле. Он порывал с родными, доходя до сознания того, что ненавидит их, и снова возвращался к ним. Вот он уже изложил Соне свою теорию, теснейшим образом связанную с его отъединенностью от всех, и вдруг у него прорывается: "Так не оставишь меня, Соня?" [1, с.390].

Но на каторге его разъединение с людьми предстает во всей полноте. И в мыслях, и в реальных отношениях с каторжными и с Соней он пребывает в собственной сингулярности, он отдельная, отъединенная от всех, замкнувшаяся в себе монада. Он окончательно отъединен от людей, но и от жизни, и от Бога, и от самого себя. Та сила, которая разъединяет, может торжествовать. Для отъединенного от себя и от Бога невозможна любовь к себе – и, соответственно, любовь к другим, да и любовь других к нему принять невозможно, невозможно и помыслить любовь к тебе Бога – любовь к грешному, падшему, преступному, – невозможно, наконец, любовь к жизни.

Не любя себя, Раскольников ожесточается против всех и вся, видя в людях либо тварь дрожащую, либо гениев злодеяния. Его удивляла любовь каторжных к жизни. Под конец "стала удивлять его та страшная, непроходимая пропасть, которая лежала между ним и всем этим людом" [1с.514]. Но что ж тут-то удивляться. Каторжные – люди в основном простые, непосредственно переживающие жизнь, воспринимающие все живым чувством, интуицией. Вот они и почувствовали его отъединенность, замкнутость в себе, презрение его ко всей твари дрожащей, и то, что человек для него вошь. Они могли почувствовать в нем самое страшное – маниакальную похоть к преступлению ради того только, чтобы преступить, то, какой выбор им был сделан, и то, что он и теперь тверд в своем выборе, и то, наконец, кому открывает он этим выбором свою душу.

Странно ли, что они кричали ему: "Ты безбожник! Ты в Бога не веруешь" [1, с.515]. Ведь вера, в частности, "есть дело совершенно свободного и духовного выбора" [2, т.8, с.613]. Современник Достоевского еп. Игнатий Брянчанинов писал: "К вере способна только та душа, которая решительным произ-

волением отверглась от греха, направила всю волю и силу свою к Божественному добру" [2, т.5, с.501].

И покаяние предполагает выбор: устремление души из той тьмы, которая готова поглотить ее. Раскольников тогда такого выбора не сделал, хоть и ходил в церковь, когда "пришла очередь говеть вместе с своей казармой" [1, с.515].

Ему, не выбравшему единения с Богом, отречения от греха и возрождения к жизни, непонятна и любовь каторжных к Соне. Но ведь они, выбравшие жизнь и возрождение к жизни, могли почувствовать в ней глубину страдания, и ужас падения, и сознание недостойности, и осуществление возрождения через покаяние, через отречение от прежней себя, через любовь и жертвенность, смирение и терпение, она была для них живым примером реально осуществленного спасения: была подобной им, пребывающим в мертвом доме, и воскресла.

Святитель Димитрий Ростовский о евангельской блуднице говорил: "Через истинное и долгое покаяние обновляется честность девства" [2, т.6, с.738]. Это и произошло с Соней, это, не сознавая, почувствовали в ней каторжные, потому что умилялись, и любили ее, и хвалили, "даже не знали, за что похвалить" [1, с.516].

Разъединение с людьми, вообще разъединение людей в горячечном бреду предстает перед Раскольниковым как всемирная катастрофа. Сон открывает ему главные причины гибели, во сне – всего человечества, но в реальности – его самого: люди, принявшие в себя духов зла, становятся бесноватыми, но главное, и это уж и совсем походит на самодиагноз, их мономания, фанатичная их верность ей: "Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований" [1, с.516].

Так во сне – непосредственно и невольно – приходит к нему впервые не осознанное еще сомнение в своей до сих пор непоколебимой рассудочной правоте.

Когда Раскольников думал: "Те люди вынесли свои шаги, а я не вынес" [1, с.513], ударение он делал на глаголе "не вынес", не задумываясь над тем, почему не вынес Я, что есть это Я, абстрагируясь от изначальной двойственности его Я, связанного не только с теорией, но и с живой жизнью, не только с сознанием и сознательным выбором, но и со всей цельностью его личности. О жизни, о цельности своего Я он забывал. Но связь его с жизнью была реальной, многосторонней и несводимой к его абстрактному выбору. Реальной была и цельность его Я, несводимого к его мономании.

Переоценка его непоколебимой правоты могла явиться именно с точки зрения его цельной личности, имеющей многообразные связи с жизнью. Да, это происходит во сне, бессознательно, бесконтрольно, как бы против воли, но значит, переоценка непосредственно исходит из глубины его личности.

Оттуда же так же непосредственно исходит и то, что он в свое время не убил себя. Сознание его на каторге мучится этим, но цельная личность сделала уже в тот раз свой интуитивный выбор – не вслед за Искарриотом – в бездну отчаяния, но из этой бездны, как бы тяжелы ни были грядущие испытания. Не случайно именно в связи с этим эпизодом Достоевский замечает: "Он... не мог понять, что уж и тогда, когда стоял над рекой, может быть, предчувствовал в себе и в убеждениях своих глубокую ложь" [1, с.514]. Ведь и тогда бессознательный выбор был сделан цельной личностью, а не мономаном, цельной личностью, которая не вся отдалась искусителю.

Когда Достоевский говорит "ложь", имеется в виду не обман, да и не самообман, а то, что приходит в противоречие с Солнцем Правды, и дьявол – отец лжи именно в этом смысле, он тот, кто противоречит Божьей Правде. Божья же Правда – это правда милости, любви, прощения, даруемого и блуднице, и каждому блудному сыну, это правда, в соответствии с которой Бог отделяет грех от грешника и оставляет ненависть – греху, а грешнику дарует Свою любовь.

От лжи, от противного Божьей Правде нужно было спасти душу Раскольникова. И спасти его могла только Божья Правда – ненависть к греху и любовь к грешнику.

То, что происходит в финале, рационально необъяснимо. За день, за час до внезапного перелома Раскольников пребывает все в том же состоянии: ни любви, ни раскаяния, ни мук совести, ни веры, ни упования, ни жажды чуда нет у него, лишь ложный стыд да уязвленная гордость и предельное истощение души и тела духовной, а затем и физической болезнью. Болезнь эта в глубинной сути своей была вызвана той главной духовной коллизией, которая пусть и не сознавалась Раскольниковым, но была объективно ядром его катастрофического внутреннего состояния: противоречием между тем, что составляло содержание его сознательного выбора, и цельностью его личности, мучительной двойственностью его Я, оторванностью его сознаваемого Я от Я цельного человека, мучительной тем более, что причина и сущность этой муки его оставались для него закрытыми.

Перелом наступает внезапно. Почему он вдруг начинает тосковать по Соне, почему бросается к ее ногам, как становится для него возможным любить ее, откуда эти мысли о том, "как он постоянно ее мучил и терзал ее сердце" [1, с.519] и стремление искупить бесконечной любовью все ее страдания?

Ни он, ни кто другой "ничего бы не разрешил теперь сознательно. Вместо диалектики наступила жизнь" [1, с.519]. Жизнь, возвращение к ней, восхождение того, кто столько времени провел во гробе своей мономании и сингулярности, возрождение его души, дарование ей сознательного сокрушения и чуда любви – все это наступает разом. Он возвращается к себе, к цельности своей, и одновременно к людям, и нет уже больше отчуждения, и вместе с тем – к жизни, к готовности принимать ее – ждать, претерпевая "столько невыносимой муки, столько бесконечного счастья" [1, с.518].

Достоевский целомудренно умалчивает о том, откуда все это пришло, кто воззвал Раскольникова из его гроба, кто снизошел в темную бездну его души, чтобы "взыскать и спасти погибшее" [Лк., 19:10]. Но чудо говорит само за себя. Оно приходит, когда его уже не ждут, когда погибший уже ничего не может сам сделать для своего спасения, ибо уже полтора года мертв и столько же, если не больше, пребывает в помрачении духа – под дьявольским наваждением.

Но ведь молились за Раскольникова любящие его, ведь было что положить на иную чашу весов – цельность его личности и жизни. Ведь был, наконец, один, пусть едва наметившийся признак сокрушения его сердца, – он никогда не считал себя достойным благодати спасения.

Христос в Евангелии дарует свою благодать блуднице и мытарю Матфею – не дожидаясь от них покаяния, веры, Христос изгоняет бесов, когда из уст одержимого слышит: "Не мучь меня" [Лк., 8, 28]. Так и здесь – в один миг происходит подобное евангельскому: "И запретил ему Иисус, и бес вышел из него" [Мф., 17:18]. Бог совершает чудо изгнания беса из души Раскольникова и воскрешения его к жизни, не дождавшись от него сознательного отречения от греха, ни дел, которые бы оправдали его, ни глубокого покаяния, ни веры. По молитве за него. Более же всего – по благодати. Потому что воля Его в том, чтобы взыскать и спасти погибшего.

Так Раскольников переживает в реальности то, о чем мечталось Мармеладову, более того, Бог даже не говорит ему "прииди и ты", но Сам входит в его жизнь чудом любви – через любовь Сони, через дивным образом внезапно вспыхнувшую его любовь к ней, ведь эта любовь есть дар, ниспосланный Богом. есть благодать пребывания любящего в Боге и Бога в сердце.

С ним происходит то, во что верила Соня, что по вере было дано ей: верующий, если и умрет, оживет. Пусть он до этого сам не веровал, она-то верила, любила, страдала, молилась, уповала на Бога и на цельность человеческого Я Раскольникова. По вере ее Бог прощает его и возвращает к жизни. Точно так, как это происходит с расслабленным в Евангелии: "И вот принесли к Нему расслабленного, положенного на постели. И, видя Иисус веру их, сказал расслабленному: дерзай, чадо: прощаются тебе грехи твои" [Мф., 9:2].

И оказывается, что интенционально напряженные мечтания Мармеладова и вера Сони – уже тогда – до катастрофы и в то роковое время являли прообраз того, что свершается с Раскольниковым на последних страницах романа.

Чудо происходит – не в профаническом измерении бытия, не через бога из машины, не через развязывание запутанной коллизии на плоскости реального существования, не в виде идеологического решения, чудо происходит с душой и в душе Раскольникова.

И значит, оправданной была интенциональность к чуду – и Мармеладова, и Сони, и даже Раскольникова, ведь неосознанно, но мучительно переживая разъятость своей цельности, он жаждал – столь же бессознательно и столь же мучительно – чуда восстановления этой цельности.

Одним из важнейших моментов в том чудесном, что происходит с Раскольниковым, является его разобщение со своим преступлением. Бог дает ему главное, что необходимо грешнику, чтобы начать новую жизнь: выводит во вне, овнешняет, тем самым отделяет от него его погибельное прошлое: "Всё, даже преступление его, даже приговор и ссылка, казались ему теперь, в первом порыве, каким-то внешним, странным, как бы даже и не с ним случившимся фактом" [1, с.519].

Слово "факт" здесь употреблено почти с терминологической точностью, соответствующей современным семантическим представлениям. Согласно им факт противопоставлен событию. Событие рассматривается как переход к новому состоянию и положению дел, как происшествие, которое берется во всей полноте своего содержания и следствий, как то, что предопределяет всё дальнейшее в судьбе человека и потому как бы постоянно присутствует, сопровождает последующее бытие, является со-бытием, тем, с чем в дальнейшем живет человек. Если событие становится фактом, это значит, что происшедшее становится предметом отношения к нему, оценки, разностороннего осмысления, т.е. существует далее в ментальном, а не в реальном мире, отделяясь от дальнейшего бытия личности.

Но подобное же происходит, когда грешнику прощается его грех. Совершенное им не уходит из сознания грешника, остается предметом напряженного осмысления, духовной и нравственной оценки, но в то же время как бы отделяется от дальнейшего бытия личности, перестает властвовать над душой и судьбой, предопределяя и состояние души, и судьбу. Человек, его душа, его судьба освобождаются от этой власти. До прощения имеет место совместное бытие, со-бытие греха и грешника. После прощения эта совместность, это со-бытие прекращается, грех пребывает в сознании, в памяти, в ментальном мире, но – будучи отпущенным, он впредь пребывает только в мире прошлого, более не входит в состав настоящего и будущего. И человек, его душа, его существование отпускаются на свободу.

Чудо и счастье, пережитые Раскольниковым, и есть чудо и счастье освобождения от власти, которую имели над ним и его душой его вождение греха, похоть преступления, его мономания, помрачение духа, демоническое начало. Теперь он свободен.

В освобожденную от власти прошлого и демонических сил душу Бог входит любовью, тем самым воскрешая ее, ибо воскрешение души Раскольникова – это восстановление ее единения с Богом, Который есть любовь. Но – странно – явив чудо спасения, явив чудо любви, Бог лика Своего не открывает, остается и тут не узнанным – ведь ни Раскольников, ни Соня, ни автор, ни читатель не сознают, что всё это Его воля, Его свершение – все думают: "их воскресила любовь" [1, с.518].

За этим – и авторское целомудрие, и самоумаление Божье, и характерная для современного человека неспособность распознать чудо, когда в нем нет ничего сверхъестественного. Но главное: спасши погибшего, открыв ему воз-

возможность нового переживания бытия, освободив его из прежнего плена, Бог оставляет ему его свободу, возможность самому вырабатывать в сознании новое отношение к жизни, ничего не навязывая, как не навязывала Раскольникову Соня Евангелие, дает ему возможность самому дорого купить новую жизнь, "заплатить за нее великим, будущим подвигом" [1, с.520], оставляет простор для самостоятельного произволения, для душевного труда, для выстраданного "постепенного обновления человека... постепенного перерождения его" [1, с.520].

Три лица в романе Достоевского интенционально устремлены к чуду, ждут и жаждут его – Мармеладов, Соня, Раскольников. Каждый из них переживает свою духовную катастрофу, свою неразрешимую экзистенциальную коллизию. Для каждого из них разрешение неразрешимого возможно лишь в духовном измерении бытия. Каждый из них обретает чудо.

Уже умирая на руках Сони, Мармеладов обретает чудо прощения, о чем лишь мечталось ему в пьяной грезе, но и до своей физической гибели он обрел чудо Божьей любви, увиденной им в глазах Сони, и чудо надежды на прощение его, на то, что и Бог, и все поймут его сокрушение сердца, и чудо веры, которая спасает отчаянных, пусть не в реальном существовании, а в инобытии, но спасает.

Чудо возрождения своей погубленной жизни – вплоть до "восстановления девства" – переживает Соня, потому что возлюбила много, душу свою положила за спасение ближних, потому что веровала, что верующий, если и умрет, оживет, потому что жаждала единения с Богом и шла к Нему путем сокрушения сердца, жертвы, страдания, любви.

Но самое удивительное и грандиозное чудо даруется Раскольникову. Он по своей воле от Бога отошел, выбрал иноприродное Богу, предал себя демоническим силам, возжаждал преступить, возомнил, что нет преград, так под конец замкнулся в себе, в своей мономании и сингулярности от Бога, людей и жизни, что уже в душе его не было борьбы с духовным помрачением. Он помыслить не мог, что спасение своей души для человека важнее власти над целым миром, жажда право иметь, подняться над тварью дрожащей, сравняться с теми, кто устраняет преграды "без всякой задумчивости", затмила все в его душе. И вот его, такого, в этом его состоянии, не дожидаясь от него веры и покаяния, Бог спасает, освобождает от дьявольского наваждения, возвращает к жизни, к любви, и при том – не только в духе и истине, но и в реальной судьбе его открывает возможность любви и свободного, самостоятельного, по собственному выбору и своей воле совершаемого обновления и перерождения. Бог совершает то, что невозможно было уже для человека. И в этом – и только в этом сверхъестественность Его вмешательства в судьбу Раскольникова.

С каждым из них – с Раскольниковым, Мармеладовым, Соней – происходит чудо спасения казалось бы безвозвратно погибшего. И это значит, что

человек, верующий и даже не верующий, не должен оставлять упования, что бы с ним ни случилось.

Трагические и страшные судьбы этих трех, да и многих других, героев Достоевского свидетельствуют: Бог всегда видит главное в человеке – цельность его личности и цельность его судьбы. И что бы ни совершил человек, и что бы он ни думал о себе и мире, вопреки всем отягощениям, даже вопреки выбору лжи, совершенному в помрачении духа, Бог может не осудить его, но воззвать к новой жизни из мрака падений, пороков, преступлений, если хотя бы бессознательно цельность личности противилась этому, если этому противоречит цельность ее судьбы. Тогда человек, если и умрет, оживет, тогда он может ждать чуда и пережить осуществление ожидаемого.

Литература

1. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в 15 т., т.5. – Л.: "Наука", 1989.
2. Настольная книга священнослужителя, т.т. 5, 6, 8. – М.: Издательство Московской Патриархии, 1986-1988.

ДВОЙНИК – ТЕНЬ – ЗЕРКАЛО ("ДВОЙНИК" ДОСТОЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ЛИТЕРАТУРНОЙ СУДЬБЫ МОТИВА)

Мотив двойничества, истоки которого восходят к близнечным мифам, в литературе был открытием эпохи романтизма. Многие из художественных решений той поры оказали глубокое воздействие как на последующее развитие мотива, так и на философское осмысление проблемы раздвоения, а иногда производят впечатление удивительно верных интуитивных прозрений.

Точнее, мы имеем дело со смысловыми "перекодировками", обусловленными спецификой философско-эстетического мышления романтиков и их концепцией "искусства как новой мифологии". Ф. Шлегель писал, что "в противоположность древней мифологии" "новая должна быть выделена... из внутренних глубин духа", но развивать свойственное той тождество изображения и смысла: "В мифологическом мышлении идейная образность субстанциально воплощена в самих вещах и от них неотделима.." [10, 63]. Если устремленность романтизма к постижению-созиданию универсальных основ мира и человека вела "к частичному переносу акцента с образа на ситуацию как на некий архетип" [12, 290], то "субстанциальная" воплощенность смысла "в самих вещах" предопределяла потенциальную смысловую многозначность этих ситуаций-архетипов и множественность их рецепций. Ситуациям, найденным романтиками для воплощения мотива двойничества, потому и суждена была долгая жизнь в искусстве (и не только), что каждая новая культурная эпоха прочитывала их по-своему, придавая им новый смысл, но одновременно и упрощая в качестве архетипов-мифологем, с течением времени уже не всегда осознаваемых.

Но бытование романтических архетипов – частное проявление общего свойства мотива двойничества в "большом времени" культуры. За два века он прошел сложное развитие, то включаясь в центральные духовно-творческие искания, то уходя на периферию или, как в наши дни, становясь достоянием масс-культуры. Однако за новым сюжетно-структурным воплощением или смысловой интерпретацией каждый раз проступают в свернутом, трансформированном или, напротив, акцентированном, виде прежде найденные решения и формы. Мотив постоянно живет как бы двойным литературным бытием, в самом напряжении этой двойственности обнаруживая новые смыслы и приемы.

В таком плане очень любопытна ранняя повесть Достоевского "Двойник" (1846). Созданная на излете романтизма, она уже выходит за его эстетические пределы; вобравшая романтические ходы мотива, она переосмысляет и

трансформирует их; намечающая некоторые важные для зрелого творчества Достоевского духовно-художественные аспекты двойничества, она остается неудачей писателя.

"Двойник" настолько тесно связан с творчеством Гофмана, что позволяет говорить, выражаясь словами В. В. Виноградова, о "транспонировании" в его структуру "известных литературных конструкций" [6,104]. В самом деле, неясность у Достоевского, чем является двойник – фантомом сознания Голядкина или внешне похожим сослуживцем-однофамильцем, вполне соответствует "литературной конструкции" из романа Гофмана "Эликсир сатаны" (1815-16) – постоянному скольжению Викторина между галлюцинацией-грезой Медарда и его братом, о существовании которого он не подозревал, но судьба которого таинственно и тесно переплетена с его собственной. Противоборство Голядкина с двойником в ряде случаев отзывается "конструкцией" из "Крошки Цахеса" (1819), где заглавный герой с помощью Феи Розенвейде присваивает чужие заслуги, способности и т. п., подменяя собою их истинных обладателей. Среди фактов и факторов раздвоенности Голядкина есть и та "болезнь зрения", которая в "Принцессе Брамбилле" (1821) поразила принца Кьяппери.

Нетрудно заметить, однако, что в структуре "Двойника" функционируют не сами гофмановские "конструкции" со свойственной им сюжетикой и семантикой, а их, так сказать, конструктивные принципы, собственно, и создающие ситуацию-архетип (мерцание сущности двойника, столкновение человека с ним, абберрации "зрения"-сознания). Без такой трансформации было бы невозможно сопряжение в одной структуре нескольких и разных по сюжетопорождению гофмановских форм, да еще в органичном взаимодействии с гоголевскими (из "Записок сумасшедшего" прежде всего). С другой стороны, ситуации, созданные в "Двойнике", стягивают его с рядом произведений. о знакомстве Достоевского с которыми в период работы над повестью говорить затруднительно или не приходится. Но они тоже входят в литературное бытие мотива, в контексте которого проясняется переключение его молодым Достоевским в сферу психологии и сознания "настоящего человека русского большинства", взятого пока что, за восемнадцать лет до "Записок из подполья", только в одном аспекте – "жизни общего правила" [8, т. 16, с.329; см. также: т. 1, с. 489; т. 5, с. 376].

Новый аспект повлек за собою изменение мотивации появления двойника.

В жизни гофмановского Медарда двойник появлялся, чтобы напомнить ему о совершенном злодеянии, но и помочь избежать наказания за него, т.е. в роли судии и спасителя одновременно. В новелле Э. По "Вильям Вильсон" (1839, окончательная редакция – 1845, русский перевод – 1858) двойник вторгался во взрослую жизнь героя, чтобы не дать до конца свершиться его преступлениям и предотвратить гибель невинных людей. Эпиграф к новелле: "Что скажет совесть, Угрюмый призрак на твоём пути?" – "кодирует" интерпретацию двойника как персонификации нравственного начала, которое

Вильсон попирает с юности. В таком случае двойник у Э. По выполняет функции стража нравственной справедливости и безуспешного спасителя героя.

В жизни же Якова Петровича Голядкина двойник появился после такого катастрофического публичного унижения, которое чревато крушением не только надежд, амбиций и претензий ("социального человека" в нем), но и самой его личности. "Убитый" страшным позором и изгнанием из дома Берендеевых, "убитый вполне, в полном смысле слова", "господин Голядкин не только желал теперь убежать от самого себя, но даже совсем уничтожиться, не быть, в прах обратиться" [8, т.1, с. 138-139]. "Убитый" в глазах других, герой, с одной стороны, "уничтожается" в собственных ("проникаясь" "идеями своего недавнего страшного падения", "в это мгновение он умирал, исчезал"), а с другой – не в силах с собою, "убитым", отождествиться полностью ("как будто сам от себя спрятаться хочет, как будто сам от себя убежать куда-нибудь хочет"). За желанием "спрятаться", "убежать" от себя кроется инстинктивное отчуждение от реального "я", парадоксально оказывающееся едва ли не единственной психологической возможностью самосохранения личности. Однако этот процесс представляет собою ярко выраженную "диссоциацию" – расщепление в глубинных слоях психики, которое порождает двойников и овнешнением которого К.Г. Юнг и его школа считали двойничество [19, 18, 33-34, и др.].

В плане социально маркированных психологии и сознания Голядкина его двойник может быть прочитан как воплощение поведенческо-ролевого инобытия героя, не желающего быть равным своей судьбе и ориентированного на общепринятые нормы [16, 30-35]. В плане личностной психологии Голядкин-младший походит на юнговскую Тень как ту часть бессознательного, которая представляет неизвестные или мало известные и часто деструктивные стороны Эго [19, 91, 117-120, 165-174]. Противоречия между этими аспектами двойничества нет, поскольку Тень, по словам М.-Л. фон Франц, "в гораздо большей степени подвержена тлетворному коллективному влиянию, чем сознание ее владельца" [19, 165].

Конфликт Эго с Тенью Юнг выразительно назвал "борьбой за освобождение", в которой поначалу необходимо осознать наличие Тени, чтобы затем ей противодействовать или ассимилировать ее позитивные свойства. В ином случае происходит поглощение Эго Тенью, равнозначное утрате-гибели личности.

Художники намного раньше психоаналитиков показали конфликтность отношений личности с Тенью-двойником и их потенциальные последствия. К тому же художественные решения зачастую остаются более емкими, нежели последующие интерпретации, и позволяют проследить сближение двойника и Тени, сложившееся далеко не сразу.

В повести Достоевского двойник очень быстро утрачивает первоначальное личностно-психологическое сходство с Голядкиным и превращается в чужого и чуждого "другого" – антагониста, стремящегося подменить героя и

вытеснить его из жизни. Рисунок отношений Голядкина с двойником сближает повесть не с произведениями Гофмана и Э. По, а с написанной годом позже "Двойника" сказкой Г.Х. Андерсена "Тень" (1847).

Однако первооткрывателем развитого там мотива был А. Шамиссо в знаменитой "Удивительной истории Петера Шлемиля" (1813-14). "Вписывая" его повесть в свою сказку, Андерсен прежде всего отстаивал оригинальность собственного создания: "И он (герой) рассердился, не столько потому, что тень ушла, сколько потому, что вспомнил известную историю о человеке без тени, которую знали все и каждый на его родине, на севере; вернись он теперь туда и Расскажи свою историю, все сказали бы, что он подражает другим, а он вовсе в этом не нуждался". Вместе с тем повесть Шамиссо служит в сказке своего рода незримым внутренним планом, открывающим то, что было развито и, напротив, радикально переосмыслено Андерсеном.¹

Развит был художественный потенциал метаморфоз тени. Если у Шамиссо она "материализовалась" (ее можно отделить от травы, свернуть, положить в карман или раскатать на солнечной лужайке) и стала отделяемой от человека (ее можно отдать или присвоить), то у Андерсена тень полностью от него освободилась, автономизировалась, "обрела телесность, обзавелась плотью и платьем" и сделала головокружительную карьеру в обществе.

Радикально изменена сюжетика и суть коллизии. Драма Петера Шлемиля – это драма человека, оставшегося без тени. У героя Андерсена взамен ушедшей скоро выросла новая тень, ибо на юге, где произошел инцидент, все растет быстро. Иронически сняв коллизию Шамиссо, Андерсен создал другую – столкновение героя с прежней, теперь независимой Тенью, претендующей заместить собою человека. Сказочные ходы позволили ему сюжетно воплотить процесс использования, подчинения и полной подмены человека Тенью, приказавшей казнить его за отказ занять место тени у ее ног во время торжественной церемонии. Естественно, иной стала семантика Тени.

Тень в "Удивительной истории Петера Шлемиля" Т. Манн истолковал как "символ всего солидного, символ прочного положения в обществе и принадлежности к последнему": "Она названа вместе с деньгами как нечто такое, к чему должен относиться с почтением всякий, желающий жить в мире с людьми, и от чего следует отказаться, если хочешь существовать во имя своего лучшего "Я". По сути, Т. Манн прочитал тень как замещение "общества" в типично романтическом конфликте личности с ним, но разрешил эту коллизию в пользу не романтических бунтов против "Филистерства", а по-юнговски осмысленной тени: ".. вся эта книжечка.. доказывает, что молодой Шамиссо

¹ Новалис утверждал: "Абсолютизация, придание универсального смысла, классификация индивидуального момента, индивидуальной ситуации и т. п. составляют существо всякого претворения в романтизме [10, 95]. Согласно же шлегелевской "творческой философии" поэта, "мир есть произведение его искусства" [10, 57].

познал всю горькую правду о великой важности "здоровой тени" для каждого человека" [11, 476].

В 1911 году, когда написана статья о Шамиссо, будущий создатель "Доктора Фаустуса" еще не придавал значения тому, что Петер Шлемиль не устоял перед дьявольским искушением, променяв свою тень на богатство, и что тень может быть возвращена ему, но только в обмен на душу по подписании дьявольского договора. Тень у Шамиссо не адекватна ни душе, ни "солидности" или принадлежности к обществу. Она означает нечто принадлежащее природе человека, утрата чего не компенсируется ни богатством, ни даже нравственным достоинством личности, но выводит ее за пределы людского сообщества.

В каком-то смысле прав современный французский культуролог Ж. Бодрийяр, называя "неизлечимым идеализмом" толкования тени как "метафоры души, совести, родной земли и т. п.". По его убеждению, "повесть о Шлемиле гораздо более поразительна, если читать ее без всяких метафор": "Мы все потеряли свою реальную тень, свою тень от солнца, ибо она для нас больше не существует, мы с ней больше не разговариваем.." [4, 256]. Но это – тоже метафора, и даже более отвлеченная, нежели отвергаемые. Ж. Бодрийяр имеет в виду утрату свойственных первобытному человеку дуальных отношений с двойником/тенью как партнером и замену их в новоевропейской культуре отчужденными отношениями с двойником как антагонистом. Он пишет: "Двойник становится вампиром, мстителем, неприкаянной душой – прообразом смерти субъекта, преследующим его уже при жизни. Таков Двойник Достоевского, или же Петер Шлемиль, человек, потерявший свою тень.." [4, 254-259]. Связь двойника/тени с отчуждением, с "разрывом субъекта" сомнений не вызывает. Но надо слишком вольно обращаться с художественной реальностью, чтобы уравнивать Голядкина-младшего с Петером Шлемилем или усмотреть в его тени "прообраз смерти субъекта".

Литературный контекст показывает, что антагонистами становятся только Двойник у Достоевского и Тень у Андерсена, сменяя предшествующую амбивалентность функций. Эта Тень, посчитавшая "телесность", "плоть" и "платье" определяющими природными признаками человека, как раз и является символом такого "внешнего" человека, вполне отвечающего меркам общества и потому в нем успешного. Тень в сказке действительно превращается в двойника, но не героя-ученого, а человека в современном мире, предавшем забвению идеалы духовности, истины, добра и красоты. Однако подчеркнутая вне – и бездуховность Тени необходимо делает ее антагонистом человека вообще, угрожающим самой его природе.

Двойник как следствие и знак "разрыва субъекта" предстает лишь в повести Достоевского. Но конфликт с Двойником-Тенью заставляет героя ощутить, что Голядкин-младший – не желанно-удачливый вариант его личности и судьбы, а враждебное "не я", самозванно посягающее на его место в жизни. "Если первым шагом в "борьбе за освобождение" является осознание наличия Тени, то Голядкин такой шаг делает. Ведь процесс диссоциации, породивший

двойника, по мере столкновения с ним перерастает в самоидентификацию героя, если не как личности, то как существа родового: "И подменит человека, подменит, подлец этакой, – как ветошку человека подменит и не рассудит, что человек не ветошка!" [8, т. 1, С.172].

Разысканиями И. Волгина и Д. Л. Башкирова установлено, что источником ключевого для "Бедных людей" и "Двойника" слова-понятия "ветошка" является летописный рассказ волхвов о сотворении человека [7, 3]. По Ростовской летописи его приводил Н. М. Карамзин в примечаниях ко второму тому "Истории государства Российского", хорошо известному Достоевскому. В "Повести временных лет", входившей в школьное чтение, рассказ звучит так: "Бог мылся в бане и вспотел, отерся ветошкой и бросил ее с небес на землю. И заспорил Сатана с Богом, кому из нее сотворить человека. И сотворил дьявол человека, а Бог душу в него вложил".

Итак, из знака-символа "затертого" "маленького человека" "ветошка" превращается в первичную субстанцию, из которой сотворен человек вообще, что придает изначальную двойственность его природе (И. Волгин) или проводит границу между "ветошкой одухотворенной и неодухотворенной", "созданием Творца и созданием ремесленника" – Сатаны (Д. Л. Башкиров). Различия в интерпретации мифа становятся очевидными при проекции его на "Двойника". Для обоих исследователей "ветошка" – знак подмены. Но для Д. Л. Башкирова – происшедшей, ибо, в отличие от позднейших героев Достоевского, имевших "свободу выбора Бога или Сатаны", "для господина Голядкина выбора нет, он "ветошка" в полном смысле слова, утратившая благодать" [3, 148]. Для И. Волгина же – подмены возможной и страшашей героя, повторяющего, как заклинание: "Я не ветошка; я, сударь мой, не ветошка" [7, 176-177].

Прочтение мифа И. Волгиным больше отвечает и глубинному смыслу повести, и художественной антропологии писателя, у которого вопрос о "тайне" человека никогда не стоял так, как его сформулировал Д. Л. Башкиров: "Проблема: "ветошка" ли человек – стояла перед Достоевским всю жизнь" [3, 154].

Д. Л. Башкиров особо подчеркивает, что "ветошка" "возникает в сознании героя впервые в тот момент, когда происшедшая подмена переживается с особой остротой и очевидностью, и далее уже отражает предельные состояния отчаяния господина Голядкина" [3, 146-147]. Речь идет об утренней сцене с Петрушкой, неожиданно открывшей герою иллюзорность ночных надежд на идиллические отношения с двойником.

Но, строго говоря, сцена раскрывает острое переживание Голядкиным не подмены, а некой грозящей ему опасности: ".. все-таки он понимал, хоть и смутно, что тут что-нибудь да не так, и что судьба готовит ему еще какой-то гостинец, не совсем-то приятный" [8, т. 1, с. 160]. И "ветошка" возникает в сознании героя как знак не подмены, а постыдности своих ночных излиятий перед странным гостем: ".. и утерпеть-то не можешь ты, чтоб не провраться,

как мальчишка какой-нибудь, канцелярист какой-нибудь, как бесчиновная дрянь какая-нибудь, тряпка, ветошка гнилая какая-нибудь, сплетник ты этой, баба ты этакая!.." [8, т.1, с. 160]. В этом очень экспрессивном семантическом ряду, основанном на снижающей чиновной градации, место "ветошки" как более низменно-оскорбительного варианта "тряпки" – сразу за "бесчиновной дрянью", недостойной для героя и человеком-то называться. И сам этот ряд, и "ветошка" в нем служат ярким образчиком сознания и системы ценностей "настоящего человека русского большинства", "социального" человека, но никак не его природы.

Осознание грозящей подмены приходит к Голядкину после инцидента с бумагами и публичного унижения-осмеяния двойником [8, т. 1, с.164-167], и с этого момента "ветошка" становится ее знаком. И сразу же происходит радикальная перемена в самоопределении героя: прежде возможное сближение себя с "ветошкой", пусть и эмоционально-ситуативное, сменяется резким отграничением от нее: "я не ветошка" [8, т. 1, с.168-169]. Смысловая динамика знака не случайна, но отражает постепенное выявление двойником функций зеркала для героя [1, 64, примеч. 1].

При первых появлениях в департаменте и в квартире Голядкина двойник предстает повторением поведения, психологии и миро-отношения героя. Эта повторяемость-тождественность недвусмысленно подчеркнута стремлением ночного гостя Голядкина показать, что "он все понимает точно таким же образом, как хозяин его, мыслит так же, как он, и смотрит на все совершенно такими же глазами, как и он" [8, т. 1, с.156]. В таком своем качестве Голядкин-младший является поначалу не зеркалом, а, используя удачное выражение Ж. Бодрийяра, "Тем же самым" [5, 167, 181], или – что в данном случае одно и то же – "абсолютным двойником", каким У. Эко называет зеркальное отражение по его катоптрическим свойствам [18, 225]. Но "Тот же самый" не вызывает мучительной рефлексии (функции двойника как зеркала по М. Бахтину), и ночная встреча успокоила Голядкина, развеяла опасения за свою судьбу и даже возвысила в собственных глазах.

Зеркалом для героя Голядкин-младший становится тогда, когда утрачивает "тождественность" и раскрывается в набирающей силу агрессивной "другости". Этот "другой" – как поведенческо-ролевое инобытие и Тень – заставляет Голядкина мучительно пережить-осознать его враждебность себе, внеположность собственному "я", при бессилии активно противодействовать. В качестве эманации первичного, по мифу, начала в человеческой природе ("вещно"-телесно-дьявольского) inferнально окрашенный "другой" (двойник-зеркало) вызывает острую боязнь подмены, страх оказаться "ветошкой", а значит, активизирует другое природное начало (духовно-божеское), как бы ни было оно в личности героя искажено.

В 1846 году было еще далеко до философии Мити Карамазова о "широте" человека, способного созерцать "две бездны разом": "Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы – сердца людей" [8, т.14, с. 100]. Но абрис ее, как

отдаленное предощущение, если не просматривается, то угадывается в коллизии Голядкина с двойником.

Как известно, "идею" своей ранней повести Достоевский считал "довольно светлой", "серьезнее" которой он "никогда ничего в литературе не проводил", но "форму" – "совершенно не удавшейся", судя по всему, из-за овнешнения "внутреннего человека" и персонализации раздвоения, очевидно просвечивавшей известными "конструкциями". Он признавался в "Дневнике писателя" за 1877 год: ".. если б я теперь принялся за эту идею и изложил ее вновь, то взял бы совсем другую форму; но в 46 году формы я не нашел и повести не осилил" [8, т. 26, с. 65]. Однако один компонент в "не найденной" "форме" оказался продуктивным как для больших романов писателя, так и для литературной судьбы мотива – функционирование двойника в качестве зеркала/"другого".

Современные культурологи называют "тему" и "фигуру" двойника среди семиотических потенций зеркала, в частности, отчуждения субъекта от самого себя в зеркальном отражении-образе. Исключение составляет У. Эко, утверждающий, что "зеркальное двойничество", рождающее "искушение поверить, что я есть кто-то другой", принадлежит сфере восприятия и искусства, но не самому зеркальному отражению, которое не семиотично [18]. Правда, Эко-художник в романах "Имя Розы" и "Маятник Фуко" корректирует, а может быть, компенсирует свою научную катоптрику таким многообразием глубинной знаковости зеркал и зеркальности, которая явно превышает сферу восприятия. Романы У. Эко могут служить подтверждением тезиса Ю. И. Левина о естественности семиотизации зеркала, включая и его физические свойства [9, 559-564]. Именно специфика зеркальной симметрии (энантиоморфизм) делает ее, с точки зрения Ю. М. Лотмана, "структурной основой диалогического отношения" (акта коммуникации) и универсальным "механизмом" смыслопорождения в семиосфере, во всех явлениях, объединенных понятием "текст", во внутритекстовых подструктурах [10 а, 21-24]. В таком широком семиотическом смысле он называет "тему двойника" "литературным адекватом мотива зеркала" [10а, 156-157]. Для Ж. Бодрийера зеркальное отражение, наряду с "тенью" и "душой", является знаком-воплощением двойника. Но для него двойник – "воображаемая фигура", тесно связанная через отчуждение с "фигурой смерти", вследствие чего любая "материализация" двойника, включая автономизацию зеркального отражения, означает гибель субъекта [2, 167]. Пожалуй, здесь мы имеем дело с экстраполяцией на современное сознание мифологических представлений об "оживании мертвого" – отражения в воде или в зеркале, тени или отпечатка, статуи или портрета. Эти представления "порождают разнообразные сюжеты вытеснения живого мертвым" [10 а, 378], но не определяют их смысла, обусловленного каждый раз системой культуры.

Однако при всех разночтениях так или иначе подчеркивается рефлексивно-диалогический характер отношений субъекта с зеркальным двойником и значимость такого диалога для самопознания субъекта.

По мысли Ю. И. Левина, именно из того, что "зеркало дает человеку.. повод для диалога с самим собой", проистекает ряд семиотических возможностей – "тема" двойника; "рефлексия", самосознание"; "оппозиция: смотреть в себя (на себя)". Расшифровывая последнюю, он пишет: "Если первый член этой оппозиции дает возможность осознать уникальность Я, божественное, неограниченное в себе, то второй скорее снимает это ощущение уникальности: я оказываюсь подобен другим" [9, 562]. О том же чуть по-иному говорит В. П. Руднев: "...зеркало – это мистический собеседник, одновременно подтверждающий и опровергающий нашу самотождественность" [17, 102].

То, что в аспекте семиотики зеркала представляется разными потенциями, в аспекте двойничества тесно взаимосвязано: отчуждающие функции зеркала рожают диалог с собою как "другим" (двойником), а, по сути, самоопределяющую рефлексию о себе, невозможную без взгляда "в себя" и "на себя". Притом, взгляд "на себя" означает не только уподобление себя другим, но и видение себя их глазами. Об этом писал М. М. Бахтин: "Раскрылась сложность простого феномена смотрения на себя в зеркале: своими и чужими глазами одновременно, встреча и взаимодействие чужих и своих глаз, пересечение кругозоров (своего и чужого), пересечение двух сознаний" [2, 314].

В заметках М. М. Бахтина к проблеме "человек у зеркала", разбросанных среди материалов переработки книги о Достоевском и записей 70-71 годов, многое предвещает идеи позднейших культурологов. Например, краткая помета: "Зеркало. Разложение этого цельного образа" [2,318] – воспринимается как "концепт" отчуждающей функции зеркала, побуждающей личность к самоидентификации. А в набросках к "Очерку философской антропологии" читаем: "Человек у зеркала, Не-я во мне, то есть бытие во мне, нечто большее меня во мне" [2, 351]. "Не-я во мне" как "нечто большее меня во мне", с одной стороны, соприкасается с тем "божественным, неограниченным в себе", которое, по мысли Ю. И. Левина, открывается человеку при взгляде в зеркало как "в себя". Но, с другой стороны, "бытие во мне" для М. М. Бахтина – это активизируемая ситуацией "у зеркала" глубина диалога-общения: "Само бытие человека (и внешнее и внутреннее) есть глубочайшее общение. Быть – значит общаться. <...> Быть – значит быть для другого и через него – для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого" [2, 312]. По существу, М. М. Бахтин обозначил бытийный смысл рефлексивно-диалогического общения личности с "другим", будь то зеркало, двойник или иной вариант отчуждения.

Как ни странно, к сходному выводу пришел Ж. Бодрийяр. По его мысли, отчуждающее зеркальное отражение (двойник) либо позволяет субъекту "вновь обрести затем свой образ", либо оказывается "обольстительным и

смертельным, в котором субъект видит себя и умирает" [5, 170]. Но в контексте его работы опасность самоотожествления с зеркальным "другим" предстает меньшей, нежели исчезновение "стадии зеркала", чем грозит, в частности, клонирование как умножение "Того же самого": "Коль скоро Другой, как зеркало, как отражающая поверхность, исчезает, самосознанию угрожает иррадиация в пустоте" [5, 180-181].

Если с позиций современной культурологии взглянуть на литературную судьбу мотива двойничества, то окажется, что глубокий философско-антропологический смысл он обрел в зрелом творчестве Достоевского, а вот связка двойник/зеркало в качестве "другого" возникла достаточно рано.

Отчуждение от себя самого в зеркальном отражении и его двойническая "другость", без которой нет целостной личности, имплицитно присутствуют уже в "Вильяме Вильсоне" Э. По. В финальной сцене новеллы герой, взбешенный очередным вторжением двойника в его жизнь, принуждает того к поединку и пронзает кинжалом. Неожиданно в комнате, где произошел поединок, большое зеркало оказалось не на прежнем месте, и когда герой подошел к нему, ему почудилось, будто собственное отражение шагнуло ему навстречу: "...но так не было. Это был мой противник -это был Вильсон; и он стоял передо мною терзаем предсмертной мукой. <.> Это был Вильсон,.. и я мог бы представить, что говорю я сам, когда он промолвил: "Ты победил, и я сдаюсь. Но отныне мертв и ты – для Земли, для Неба, для Надежды! Во мне ты существовал – и убедись по этому облику, по твоему собственному облику, сколь бесповоротно моей смертью ты погубил себя" [15, 214-215].

Двойник и зеркало здесь совмещены, чтобы герой мог идентифицировать преследовавшего его всю жизнь противника как свое другое "я" и/или увидеть себя "другим". Отчуждающая функция зеркала едва угадывается еще и потому, что герой и его двойник в новелле разъединены и обособлены как персонализации порочного и нравственного начал. Наконец, помимо фабульной смерти-убийства двойника, пока еще понадобилась его инвектива-декларация о прижизненной гибели личности, лишенной нравственного начала.

В повести Достоевского нет зеркала/двойника, но есть двойник, служащий зеркалом, с более явными, чем у Э. По, функциональными признаками – отчуждением героя от себя самого в Другом, напряженной рефлексии-диалоге с ним, попыткой самоидентификации. Но выявляются эти функции на уровне не фабулы, а структуры, ее знаковых смыслов.

Хотя "Вильям Вильсон" оставил в литературе более глубокий след, нежели "Двойник"², эти почти одновременно созданные произведения наметили

² При всей овнешненности внутренней коллизии, ряд ее компонентов стал ситуациями-архетипами, правда, уже трансформированными и испытанными и другие воздействия. Напр., обособление противоборствующих в личности начал отзывается в "Странной истории доктора Джекила и мистера Хайда" Р. Л. Стивенсона или, по-другому, в "Портрете Дориана Грея" О.Уайльда; убийство себя уничтожением двойника – в финале того уайльдовского романа; и т. д.

эквивалентность зеркала и двойника, их взаимозаменяемость и функциональную равнозначность вне зависимости от способов воплощения, сюжетно-фабульных или структурно-знаковых. Упроченная большими романами Достоевского, эта эквивалентность стала органичным достоянием последующей литературы, во всех своих новациях явно или опосредованно вбиравшей и художественный, и духовно-философский опыт его созданий. Поскольку динамика и модификация двойника/зеркала от "Преступления и наказания" к "Братьям Карамазовым", а также их рецепция в дальнейшей судьбе мотива – тема особая и очень широкая, ограничусь двумя примерами.

В поэме С. Есенина "Черный человек" (1925) ориентация на пушкинского Моцарта и его черного гостя – вестника Рока (или двойника по Ж. Бодрийяру) – образует авторски акцентированный план собственного решения мотива. Но финал поэмы ("Я один – И разбитое зеркало"), стягивая "черного человека" с зеркальным отражением-двойником, ретроспективно превращает его в "мистического собеседника", двоящегося между фантомом сознания лирического героя и пришельцем из иного мира³, как это происходит с Чертом в кошмаре Ивана Карамазова. В контексте романа Достоевского "убийство" "зеркального двойника" (неявная параллель к "Вильяму Вильсону") становится знаком не гибели, а освобождения личности, обретения ею своего образа.

В книге Д. С. Мережковского "Иисус Неизвестный" (1932) мотив зеркала/двойника лежит в основе одного из ключевых эпизодов "Апокрифа об искушении", названного самим автором продолжением "утаенного Евангелия", начатого в "Братьях Карамазовых".

"Было лет десять назад: Иосиф, строительных дел мастер, с Иисусом, подмастерьем, чинили потолок в загородном доме римской блудницы из города Сепфориса. Проходя однажды мимо стоявшего у окна в спальне большого круглого, гладкой меди зеркала, заглянул в него Иисус и увидел Себя. Сколько раз видел свое отражение в чистом, окруженном цветами и травами, зеркале горных источников, или в темной глубине колодцев, где, рядом с Ликом Его, таинственно мерцали дневные звезды, и не боялся – радовался. Но в этом зеркале было не то: узнал Себя и не узнал. "Это не я, это он, Другой", – подумал, и в страхе бежал, и долго потом боялся проходить мимо зеркала, и никогда в него не заглядывал.

Знал и теперь, сидя на камне, что, если взглянет на сидящего рядом, то увидит Себя как в зеркале: волосок в волосок, морщинка в морщинку, родинка в родинку, складочка на одежде в складочку. Он и не Он – Другой" [13, 118].

³ Ю. И. Левин заметил, что "нарушение аксиомы непроницаемости зеркала" приводит к тому, что зеркала, как и другие отражающие поверхности, "создают "разрывы" в зримой вещественной ткани мира, а в мифологизирующем плане могут рассматриваться как окна в иной мир" [9, 564].

В авторе "Иисуса неизвестного" трудно отделить религиозного мыслителя и культуролога от художника-символиста, трансформировавшего соловьевскую картину мира с его "универсальными действующими лицами" в свой "миф о мире", в котором либо противоречия "синтезируются" в одном образе, либо, напротив, единый образ расчленяется на множество "двойников", "масок", "личин" [14, 84-85].

В данном случае двуединый процесс "синтеза"-разъединения противоречий воплощен через перерастание отчуждающей магии зеркала, вдруг открывшего в видимости сущность, наличие в едином Другого, – в двойника, который, при всем зеркальном подобии, является лишь искушающим Другим – частью единого, а не его замещением.

"Что такое дьявол?" – спрашивает Д. С. Мережковский в начале седьмой части книги "Иисус и дьявол". И отвечает, цитируя изображение Черта-приживальщика Ивана Карамазова. "Какое же у него лицо? Наше, вероятно, в те минуты, о которых мы хотели бы забыть, и забываем действительно со страшною легкостью. "Он – это я.. Все мое низкое, все мое подлое и презренное" – узнает себя в Черте, как в увеличительном, но страшно точном зеркале, Иван Карамазов. "Я" в моей неотступной тени, в моем "двойнике-приживальщике", в еще не постигшем меня, но уже грозно-близком неземном пределе зла – вот что такое дьявол" [13, 109-110].

То, что сформулировано через роман Достоевского о сути и облике дьявола – двойника-приживальщика-тени-отражения, воплощено в "Апокрифе об искушении" семантическим спектром зеркал/зеркальности, пронизывающих весь эпизод. В его "ретроспективной" части ("было лет десять назад") возникает отчетливая оппозиция естественного/искусственного, водного/металлического – радующего/пугающего зеркал. Эти зеркала связаны с соответствующими пространствами, которым принадлежат или в которые размыкаются: естественные – с простором, космической вертикалью ("дневные звезды" в глубине колодезь); искусственное – с замкнутостью, с этически окрашенной бытовой горизонталью (спальня римской блудницы). Противостояние пространств образует оппозицию своего/чужого в множественности конкретизации – духовного/плотского, чистого/греховно-грязного, прекрасного/безобразного, родного/чужеземного и т.д. "Свое" зеркало/пространство упрочивает целостность органичного ему "я" и потому радуется; "чужое" – разрушает эту целостность, выявляет в Лике облик Другого, сопряженного этому пространству и им искушающего. Потому оно пугает. Боязнь проходить мимо зеркала и в него не-смотрение скрывает за собою опасение вновь увидеть однажды обнаруженного в себе Другого. В эпизоде искушения прежний страх сменяется духовным противоборством-одолением Другого как зеркального отражения, тени, двойника, дьявола.

Не касаясь правомочности утверждений Мережковского, что "вся земная жизнь Иисуса – борьба с дьяволом и искушением", что "Иисус без дьявола – человек без тени, сам только тень" [13, 110], замечаю только, что такой Иисус

слишком походит на героев Достоевского, которые лишь в противоборстве с двойниками / зеркалами / тенями / дьяволом проявляют или утрачивают свое духовное "Я".

Литература

1. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. – М.: Сов. писатель, 1963. – 362 с.
2. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – 424 с.
3. Башкиров Д. Л. Метасемантика "ветошки" у Достоевского // Достоевский и мировая культура. – Альм. №12. – М.: Раритет – Классика плюс, 1999. – С. 45-154.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
5. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
6. Виноградов В. В. Поэтика русской литературы. – М.: Наука, 1976. – 510 с.
7. Волгин И. Homo substitutus: человек подмененный. Достоевский и языческий миф // Октябрь. – М., 1996. – №3. – С. 172-181.
8. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. – Л.: Наука. 1971-91.
9. Левин Ю.И. Зеркало как потенциальный семиотический объект // Избранные труды. Поэтика. Семиотика. – М.: Языки русской культуры, 1998. – С. 559-577.
10. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – 638 с.
- 10 а. Лотман Ю. М. Избранные статьи: В 3 т. – Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллинн: Александра, 1992. – 480 с.
11. Манн Т. Шамиссо // Собр. соч.: В 10 т. – М.: Гослитиздат, 1960. – Т. 9. – С. 451-477.
12. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 408 с.
13. Мережковский Д. С. Иисус неизвестный // Октябрь. – М., 1993. – № 3.
14. Минц З. Г. О некоторых "неомифологических текстах" в творчестве русских символистов // Творчество Блока и русская культура XX века. Блоковский сборник, III – Тарту, 1979. – С. 76-120.
15. По Э. Полн. собр. рассказов. – М.: Наука, 1970. – 800 с.
16. Поддубная Р.Н. Двойничество и самозванство // Достоевский. Материалы и исследования. – Т. II. – СПб.: Наука, 1994. – С. 28-40.
17. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. – М.: Аграф, 1999. – 384 с.
18. Эко У. Зеркала // Метафизические исследования. – Вып. II. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 218-244.
19. Юнг К.Г., Франц М.-Л., Хендерсон Дж. Л., Якоби И., Яффе А. Человек и его символы. – М.: Серебряные нити, 1998. – 368 с.

АКВАТОРИЯ ДУШИ

СКОЛЬЖЕНИЕ ВВЫСЬ

Памяти кн. Сергея Волконского

Один из литературоведческих апокрифов гласит: Валерий Брюсов не пригласил Марину Цветаеву на вечер поэтов всех направлений, потому что она не принадлежала ни одному из направлений. Быть "вне" – направлений, стилей, определений – более чем известный удел великих. "Вне" был и тот, перед которым Цветаева преклонялась как перед своим Учителем, книгу воспоминаний которого переписывала от руки и кому посвятила цикл стихотворений "Ученик", – Сергей Михайлович Волконский.

Сколько требуется слов, чтобы описать одного и того же человека: князь (внук декабриста С. Г. Волконского), предводитель дворянства, историк и филолог, театральный и литературный критик, автор "Очерков о русской истории и русской литературе", приоткрывший иностранцам особый лик русской культуры (благодаря лекциям, читанным Волконским в Лоуэллском университете в Бостоне, с 1896 г. в Бостонском университете открывается отделение славяноведения). А еще – апологет "чистой эстетики", автор блистательных статей о ритме в "Аполлоне", создатель своего рода "ритмической утопии", беллетрист и мемуарист, директор русской консерватории в Париже... И, к тому же, своеобразный философ. Последнее, правда, факт далеко не общепризнанный, но вполне очевидный для каждого, кто имел наслаждение прочесть, к примеру, книгу князя Сергея Волконского "Быт и бытие".

Впрочем, трудно назвать чисто философской эту книгу размышлений, написанную шестидесятичетырехлетним, тонким и мудрым, бесконечно бездомным и совершенно одиноким человеком, вот уже три года скитающимся в эмиграции. Для философской книги "Быт и бытие" – сочинение слишком поэтичное, для поэтического произведения слишком философичное. Собрание двенадцати глав – россыпь философско-эстетических фрагментов, очерков, или, может, "писем" (как в "Столпе" у Флоренского). Все они как бы о разном. Все здесь в смешении: и метафизические раздумья о чете и нечете, и музыка Шумана, и деревенский пейзаж, и Тютчев, и "Меланхолия" Дюрера, и философия совпадений, и утонченные заметки об образе мадонны в умбрийской живописи. Связаны фрагменты не столько темой, сколько внутренним ритмом – сгущение и разрежение смыслов, нарастание и ниспадание внутреннего напряжения. Рассыпчатое, хрупкое, зыбкое и текучее целое. Для систематического сочинения – слишком эссеистично. Для собрания эссе – слишком архитектурно цельно. Ни жанр, ни стиль не определены. "Опыты"? "Очерки"? "Заметки"?

Потому и не включит гипотетический издатель книгу "Быт и бытие" в антологию мысли всех направлений, что она "вне" направлений. Но если все же и пытаться зачем-то определять то, что вне определений, то, должно быть, наиболее точным именем формы книги будет "размышления наедине с собой". Случайно ли, что в самых первых "размышлениях наедине с собой" – Марка Аврелия, на которого не раз ссылается Волконский, называя его "друг Марк", "благостный Аврелий", "вечный спутник человечеству и всем нам, путникам", – также двенадцать книг?

Все человеческое есть... Да, да, конечно же: "Дым, прах и миф или даже не миф".¹ С мысли мудрого друга Марка о быстротечности и мимолетности всего начинается книга Волконского. И завершается, очертив круг иных времен, снова мыслью Марка, о ценности именно этой, и никакой другой, прожитой жизни: "Помни, что ты не можешь испортить другую жизнь, чем ту, которую прожил, и не можешь прожить другую жизнь, чем ту, которую испортил". И эта смысловая рама подчеркивает родственность мышления и сходство настроений двух мыслителей в вопросах времени – близкое соприкосновение ценности и бренности, какое-то неуловимое касание вечности и мимолетности.

"Быт и бытие" писалось в Везинэ, Риме, Неаполе и на Капри в августе 1923 – декабре 1924 г. Посвящено Марине Цветаевой, которая, по словам автора, и была повинной в появлении на свет этой книги. Дело в том, что Цветаева не раз просила Сергея Михайловича завести себе записную книжку. "Вы почему-то находили, что то, что у меня срывалось с языка в разговорах наших, – замечания, впечатления, сравнения, оценки, – заслуживает быть передано тому, что принято называть вечностью, то есть попросту – печатному станку" – пишет Волконский Цветаевой. Нет, Волконский не согласился на уговоры, ссылаясь на то, что записные книжки ослабляют память, а следовательно, уменьшают силу личности. "Понимаю – писать; но записывать? Нет, надо уметь в себе найти, а не в каких-то лоскутках, которые в кармане треплются... Мысль незаписанная есть зерно, пребывающее в почве; записанная – выкинута наружу".²

Вот почему С. М. Волконский никогда не имел записной книжки и почему не последовал совету Цветаевой. Тем не менее она из Праги продолжала отсылать Волконскому, жившему тогда в Париже, письмо за письмом с неотступной просьбой "писать", но уже не записные книжки, а книгу. "Но Вы продолжали приставать, в письмах приставать, – с какой-то странноватой смесью благодарности и смущения словно бы жалуется на Цветаеву Волконский. – Пишите да пишите. Что? О чем? Вы стали мне присылать выписки из моих же писем: вот, мол, о чем, – развивайте, распространяйте. Странно мне было ви-

¹ *Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления. XII. 26.

² *Волконский С.М.* Письмо Марине Цветаевой // *Кн. С. Волконский*. Быт и бытие. Из прошлого, настоящего, вечного. Париж, 1978. С. VII.

деть себя, превращенного в цитату. Но я пошел по Вашему указанию и, не зная еще, куда это меня приведет, стал сам собою питаться. Это самоедство оказалось более питательным, чем я предполагал. Так произошла эта книжка. Вы повинны в ее возникновении".³

Итак, появилась книга. Итог самоедства. Самовглядывания и самоуглубления. Книга, полная панегириков одиночеству. Книга самостояния личности в мире, призванная примирить пошлое романтическое противопоставление быта и бытия, мгновения и вечности.

Собственно, слова "возникла", "произошла" или "появилась", наверное, не совсем точно подходят для книг, подобных "Быту и бытию". Обычно говорят "возникает" о том, что мгновенно появляется на свет, ex nihilo. Книга же Волконского, кажется, словно бы и не возникала вовсе, а проросла из каких-то вечных зерен, продумываясь по крупницам долго-долго в часы уединения, может, всю жизнь, чтобы однажды быть переданной вечности.

Это не означает, что книга эта сплошь – о вневременном. Нет, она более чем насыщена повседневными мелочами быта, зарисовками дождей и закатов, конкретностями и любовно прописанными деталями существования, но сквозь каждую из них будто бы просвечивает сияние вечности. Такие словесные сплавы ничтожного и величайшего не "возникают", а бережно, постепенно выращиваются, день за днем и год за годом.

"Думать легко, додумывать сложно", – заметил один замечательный писатель. "Додуманная" мысль не обязательно мысль завершенная. И часто даже напротив, чем более "додумано" зерно мысли, тем менее завершено строе-ние смысла, тем сложнее и глубже вопросы, которые из него разрастаются. Здесь незавершенность синоним открытости бездне беспредельного.

Просто, должно быть, существует особый тип размышлений, требующий "долгой выдержки". Не торопливых, не скороспелых, медленно растущих. В отличие от тех, что, "словно продиктованные строчки", внезапно и вдохновенно пролились на бумагу, эти выдержанные в молчании "драгоценные вина" слов – плоды многолетнего внутреннего делания – может, и лишены прозрачной легкости или, скажем так: первозданной свежести. Но взамен – какая малость! – выношенные мысли обладают всего лишь одним преимуществом. Они "додуманы". Они отшлифованы до блеска, отточены до состояния тончайшего острия, вроде этих: "Слова мудрых – как иглы и как вбитые гвозди..."⁴

⁴ Наверное, именно таковы размышления Волконского.

Полное название книги само по себе грозит повергнуть в недельную, как минимум, задумчивость: "Быт и бытие. Из прошлого, настоящего, вечного". А точнее – "Из прошлого настоящего вечного", как значится на обложке,⁵ где между прошлым, настоящим и вечным – ни следа знаков препинания. Про-

³ Там же. С. VIII.

⁴ Ежкл. 12, 11.

⁵ См.: Кн-во "Медный всадник"(1924); Paris: YMKA-PRESS (1978).

шлое – через память – становящееся настоящим, настоящее – преображенное духом, прошедшее через игольное ушко смерти – растворяющееся в вечном. Континуум "прошлое – настоящее – вечное", мерцающая и переливающаяся вневременным, соскальзывает в неуловимое, увлекает в бесконечность. Почти как в цветаевской строчке из стихотворения "Кн. С. М. Волконский":

Какое-то скольжение вдоль –

Ввысь – без малейшего нажима...

И здесь первый "плавный зигзаг" (если только зигзаг может быть плавным) внутреннего движения мысли, самого типа устройства сознания. Линия смысла – горизонтальная, вытянутая вдоль унылого шнура исторического времени "прошлое-настоящее-...", – очерчивает изящный поворот и завершается не в будущем, что естественно замкнуло бы "складень" трех времен, но разворачивается "ввысь", в вечное. Собственно, это и есть разворот всей книги: из теней и подобий – к кругу небес, из тленного к неизменному, из мимолетного к вечному. Или так: из "быта" – к "бытию". "Скольжение вдоль" незаметно меняет направленность: "ввысь – без малейшего нажима". Мгновение, промелькнувшее из прошлого через настоящее к будущему, тает в бытии. Но мгновение как "атом вечности" скользит ввысь, к "а-лете́е" – незабвенности, из быта в бытие.

Само заглавие книги принадлежало также Цветаевой, которая однажды написала Волконскому, что ей нравится, как быстро от неприятных вопросов быта он переходит к сверхжизненным вопросам бытия. И тут же, – признавался Волконский, – я подумал о том, какое было бы красивое заглавие "Быт и бытие". Правда, когда он стал писать книгу, забыл об этом, и лишь в восьмой главе, где впервые два эти понятия сопоставляются в виде формулы, почувствовал, что именно об этом-то и пишет. О сплыве ужасающей бедности и прекрасных стихов, о странном единстве случайностей и неизбежностей, о смешении удушливого быта и напряженного бытия.

В одном из выпусков "Современных записок" (в полном смысле "современных" книге Волконского, ибо датированных годом выхода "Быта и бытия"⁶) можно прочесть приговор М. Осоргина: задуманное Волконским примирение быта и бытия не состоялось. Может, и в самом деле, стремление утвердить ценность преходящего и его пронизанность вечным осталось в книге Волконского лишь в качестве *desideratum*, т. е. пожелания?

Кто знает?.. Но все же, думается, примирение состоялось. Может, не столько в тексте книги, сколько в ее паузах и недосказанностях, в послевкусии ее смысловых лакун. И еще – в том внутреннем сознательном скольжении, направленность которому задает ритм тонкой философской эссеистики. Но "как", каким именно образом "быт" и "бытие" смиряются друг с другом в книге (или, точнее, в междустрочиях и паузах книги) Волконского?

⁶ *Современные записки*. Париж. 1924. № 20.

Мгновение и вечность, быт и бытие – вся эта более чем известная привычка мыслить в диадах, бинарных оппозициях и антиномиях – думается, менее всего была присуща Сергею Волконскому, который, как, наверное, и любой истинный гуманист, в самом основании своей мысли преодолевал двузначную логику "или-или", заменяя ее трехзначной или многозначной, неклассической, где вместо "истина или ложь" – "истина-ложь-бессмыслица", а вместо "быт или бытие" – "быт-бытие-тайна", причем именно тайна собирает в целое противоположности, заставляя их мерцать, ритмически взаимодействовать и перетекать друг в друга.

Перетекать – зигзагообразно: не через угрожающе жестко фиксированное союзом "и" примирительное соединение несоединимого, но через подвижный, прозрачный, непостижимый тайный союз "И" – этот странный зигзаг, единящий то параллельные, то вонзенные друг в друга быт и бытие (или, по Волконскому: тень и свет, чет и нечет, пределы и беспредельное). И тогда "быт" – здешнее, в его мелочах и подробностях, в зигзагообразном скольжении ввысь, может приоткрыть "бытие". Vice versa, "бытие" – тамошнее – и не может открываться здешнему иначе, как через свой молниезобразный отблеск в "быте", с его комизмом и уродливыми случайностями преходящего. Но все же нет ни *здесь*, ни *там*, но лишь междумирия, лишь пульсации перетекающих границ в между-здесь-и-тамье, если "быт" и "бытие" – одно и то же.

И об этом-то "тожестве" – книга Волконского: "Ведь нет явления, нет впечатления в жизни нашей, которое, при всей мимолетности своей, не покоилось бы на нерушимых законах. Потому, говоря о мимолетном, мы в то же время говорим о вечном. Тут и легкое, и тяжелое, и глубокое, и поверхностное, и сомнительное, и непреложное, и неуловимое, и незабываемое... Так все в жизни смешано; перемешано то, что нам дорого, с тем, что нам противно; и бытие получает большую ценность, когда есть быт, над которым оно торжествует; и быт становится ценным, когда пронизан бытием"⁷.

Однако проблема-то не в том, что быт и бытие – в смешении, а в том, как возможно таинство их взаимопереходов? Как избавиться от ощущения двойственности "или-или" в смешении высокого и низкого? "В мучительной двойственности пребывает человек и всегда стремится к сочетанию, и всегда ищет середины, и всегда жаждет слияния, вздыхает к примирению... Жизнь без примирений не мыслима. Но мысль не терпит примирений" – пишет Волконский в главе "Дерево". Стало быть, дело не в самой "жизни", а в "мысли о ней"?

Представим архетипическую ситуацию сомнения и выбора между полюсами, нечто вроде всегдашнего "буриданова осла" внутренних мыслительных диалогов. Дуалистическое сознание – путник, попавший в развилку двух дорог, равно манящих, но влекущих в разные стороны. Путник поначалу застывает в нерешительности. Он вроде бы мысленно уже движется по одной из

⁷ Волконский С. М. Указ. соч. С. IX, XIII.

желанных дорог, но память о противоположной зовет вернуться к первоначальной точке раздвоения, продолжить путь в обратном направлении. И чем далее мысленно продвигается путник от развилки по одному из путей, тем мучительнее слышен зов противоположного.

Сознание мечется все безысходнее, не в силах выбрать что-либо одно. Ужас раздвоенности разрывает душу на части. Но в тот момент, когда страдание, кажется, уже вот-вот достигнет предела, мысль в отчаянии вдруг "зигзагообразно" выворачивается, словно бы выскальзывает в вертикаль, незаметно очутившись на новом уровне, откуда прежняя раздвоенность воспринимается как, разве что, основание треугольника, в вершине которого находишься.

Как это тонко у Волконского описано в главе "Незримая весна". Неуловимая граница перехода. Между тем, что кончилось, и тем, что еще не началось. Между холодом неверия и грядущей, еще не родившейся верой. Тоска и слякоть, непролазная грязь ушедшей зимы, с одной стороны, и необманное ожидание неминуемой радости, предчувствие ненаступившей весны – с другой. Отсюда – "улыбка мерзлой природы весне, еще не существующей, но несомненной" (III. *Незримая весна*). Наивысшая точка томления. Перелом. Нет предела, один лишь неопределенный переход. И именно неотмеченность предела ставит душу перед прообразом вечности.

Наверное, чтобы выйти из логики назойливых оппозиций, достаточно отыскать всего лишь одно "лишнее измерение" – своего рода "третий путь" между противоположностями. Путь срединный. Медиативный. Примиряющий. То, что некогда Николай Кузанский называл "*cointidentia oppositorum*", "*complicatio contrariorum*", "*unitas*", или, иначе, – совпадение противоположностей в Абсолюте. В одной из кратких формул Волконского это звучит так: "Как всегда, – самое важное, решающее, есть третье из двух". В другом месте Волконский в формуле более пространной поясняет: "Это есть – везде и всегда, а следовательно, – нигде и никогда. Так все полюсы сливаются в своих центрах, и от нас лишь зависит, чтобы все центры слились в одном" (II. *Дерево*)⁸.

В каждом из двенадцати фрагментов "Быта и бытия" Волконский, по сути, повторяет эту странную траекторию: подводит мысль к пропасти раздвоенной, через которую сознание готово, кажется, уже вот-вот перепрыгнуть, и даже рисует словесный трамплин, коим привычно служит поэтическая строка, но в тот самый момент, когда ритм разорванной мысли предельно уплотняется, когда донельзя сгущается смысл и безумно нарастает жажда-томление по объединяющей идее, внезапно... меняется тема размышлений. И мы вновь у начала пути, перед очередной развилкой. И вновь пытаемся отыскать "третий путь".

В этих пульсациях едва намеченных "скольжений ввысь", в чередовании поставленных, но намеренно недоответченных, вопросов – ритм дыхания про-

⁸ Там же. С. 13, 17.

зы Волконского. Движение смыслов к тому же усложнено повторами, кружениями, частыми возвращениями к предыдущему и сквозным, через всю книгу проходящим нарастанием сложности, сгущением и уплотнением мысли, нагнетанием противоречий. Этот ритм отчасти ошутим даже в заглавиях:

- I. Тень.
- II. Дерево.
- III. Незримая весна.
- IV. Совпадения.
- V. Пределы и беспредельность.
- VI. Одиночество.
- VII. Загадка.
- VIII. Город и деревня.
- IX. В красках Умбрии.
- X. Чет и нечет.
- XI. Ложь.
- XII. Orbis et umbra.

Впрочем, названия столь же приоткрывают, сколь и скрывают содержание, да и вряд ли сами по себе заглавия способны служить беспрепятственным входом в то, что прячется "за" ними. А прячутся за ними, как правило, все те же внутренние треугольники смыслов, два из которых – противоположности, а третий – их снимающее целое, вершина, попасть в которую можно лишь выскользнув, вслед за текущим между берегами противоречий сознанием, в бесконечную вертикаль, где нет границ между бытом и бытием, исчезнувшим мгновением и вечно пребывающим сушим. Двенадцать глав книги – раскрытый веер способов отыскать этот пресловутый срединный "третий путь", россыпь возможных метафор скольжения вывсь.

"Треугольники", или "триады" смыслов у Волконского обладают замечательным свойством: смыслы в их вершинах с легкостью меняются местами, плавно перетекая друг в друга, подобно трем ипостасям в Троице. Таков, к примеру, внутренний треугольник смыслов в главе "Тень": "рождающий свет – предмет, свету препятствующий – рожденная тень". В главе "Дерево" таких триад несколько: "корни – дерево – плод"; "возможность множественности (свобода) – выбор – необходимость единственности"; "зарождение (жизнь) – земля – перерождение (смерть)". Или в главе "Пределы и беспредельность": "предел – упразднение стен и границ – беспредельность".

Сознание вынуждено не столько двоиться, сколько "троиться", и вот уже в "одиночестве" раскрываются три лика: "одиночество – одиночество – уединение". Как положение точки в бесконечном пространстве задается тремя координатами, так и место человека в универсуме предопределено "тремя измерениями": двумя горизонталями (уводящими к полюсам противоречий) и примирительной космической вертикалью, которая проходит сквозь голову человека через все тело, вниз в землю, вверх в небо. Именно это – ось духовного усилия, нить, растянутая между преисподней и небесами, "третий путь"

углубления мгновения в вечность, линия знания и веры. И вот уже в самой идее троичности "растроившееся" сознание перебирает три лика: "единица (нечет, сущее, бытие) – два (чет, не сущее, быт) – три (объемлющее чет и нечет, сущее и не сущее, быт и бытие)".

Между тремя вершинами смыслов идет постоянный обмен, непрерывное взаимопревращение, бесконечный переход и перерождение друг в друге. При этом смыслы не просто крутятся в безысходном колесе вечного возвращения, и не мелькают в маятниковом раскачивании между оппозициями, которые, собственно, и дают первотолчок к самому размышлению, но незаметно выскальзывают из ловушки любой двоичности в жажде отыскать третье. Вот, к примеру, типичный для "Быта и бытия" ход раздумий:

"Два страшное число. Сами того не подозревая, мы всегда бежим от двух, мы ищем третьего. Поставленные между полярностей, мы жаждем третьего, ибо не можем жить в двух, а только в одном. Все в жизни в полярностях выражается: свет и тень, далекое и близкое, глубокое и высокое, я и все, все и никто и т. д. и т. д. А мы должны жить и можем жить только в одном, в третьем. "Третье" это то, что является результатом нашего Я, нашего вмешательства, выбора, решения. Все, что есть ценного на земле, все равно в какую сторону, положительно-ценное или отрицательно-ценное, по существу своему и в силу процесса своего происхождения, есть "третье". Любовь, ненависть, жертва, предательство, – все это есть третье, происшедшее от взаимоотношения двух.

Все есть третье, определяемое двумя: утро, вечер – день; весна, зима – год; юность, старость – человек; рождение, смерть – земная жизнь. Бегство от "двух" и искание "третьего" присуще человеческой природе... Все искусство есть стремление осуществить "третье". Жажда задержать сладость перехода, остановить и закрепить горечь утраты. Все на земле преходяще, сама земная жизнь наша есть переход, и искусство, выражение жизни, не может быть ничем иным, как закреплением перехода, закрепление в несуществующем "третьем"... А рифма! Что такое рифма, как не несуществующее "третье", рождающееся от соприкосновения "двух"? (X. Чет и нечет).

Должно быть, самая яркая, запоминающаяся из метафор "третьего пути" у Волконского – солнечные часы, этот потрясающей глубины символ встречи неизменного и меняющегося, света солнца и падающей тени. Есть нечто завораживающее в образе бесконечного кружения беглой тени вокруг "срединной точки" центра окружности и основания вертикали. И здесь мысль Волконского отточена до предела: "Тень – быт, вопрошающий бытие... Круг – бытие, отвечающее быту". А между ними – вертикаль непостижимого перехода, тот самый "столп", благодаря которому и становится возможной встреча непримиримых крайностей. "От Круга идем к вечному, от Тени идем к преходящему. От Круга – к внечеловеческому, от Тени – к человеческому. От Тени распространяемся в быт, от Круга поднимаемся в бытие" (XII. *Orbis et umbra*).

Не случайно метафизике "солнечных часов" – символу соединения конечного и бесконечности – посвящена заключительная и самая большая по объему глава книги, которая, впрочем, представляет собой и вполне самостоятельное целое. Глава именуется "Orbis et umbra" – "Круг и Тень", соприкосновение огромного и ничтожного, неподвижности абсолютно необходимого центра и круговращения случайностей, единства и множественности. В небольшом шедевре философской эссеистики "Orbis et umbra" Волконский и блестящий историк, инкрустирующий прошлое солнечных часов ("диалов") легендами и преданиями; и метафизик, размышляющий о возможности измерения неизмеримого; и тонкий литературовед, бережно собирающий те словесные изображения и надписи, что составляют так называемую "литературу солнечных часов" – все эти разноязычные "memento mori": оды мимолетности жизни, примирению со смертью и тайне перехода мига в вечность; и глубокий мистик, толкующий образ часов с сумасшедшим бегом стрелок и стертыми на циферблате знаками.

Таинственный зигзаг мысли, неуловимый "третий путь" между противоположностями в метафоре солнечных часов, пожалуй, единственный раз во всей книге приобретает зримую конкретность. Отыскать "третье" между светом и тенью, бытием и бытом, вечностью и временем – все равно что выскользнуть в духовную вертикаль Я в центре бесконечной сферы, той самой, центр которой везде, а границы нигде.

* * *

Тринадцать лет прожил в эмиграции Волконский. В самый первый и, наверное, в самый нелегкий из них, в мае 1921 г., Марина Цветаева написала стихотворение, строчка из которого о "скольжении ввысь" может послужить и эпиграфом, и ключом к прочтению прозы Волконского; стихотворение, которое хотелось бы, в заключение, привести полностью:

Кн. С. М. Волконский

*Стальная выправка хребта
И вороненой стали волос.
И чудодейственный – слегка –
Чуть прикасающийся голос.*

*Какое-то скольжение вдоль –
Ввысь – без малейшего нажима...
О дух неуловимый – столь
Язвящий – сколь неуязвимый!*

*Земли не чующий, ничей,
О безучастие, с которым*

*– Сиятельный – лишь тень вещей
Следяшь высокомерным взором.*

*Вмиг открывающийся – весь!
В лад дышащий – с одной вселенной!
Всегда отсутствующий здесь,
Чтоб там присутствовать бессменно.*

Быт и бытие, здесь и там, переливаясь в игре бликов и рефлексов светотени существования, ускользают от точных определений. Ибо последние способны разве что умертвить живую ткань понимания. Ответы способны убить вопросы. Поэтому-то в своей книге "Быт и бытие" Волконский остается "вне" концепций и определений. Поэтому-то "третий путь" намечен всякий раз то лишь смутным намеком, то неясным пунктиром, то поэтической строкой, то метафорой.

В перебирании мыслительных четок "Быта и бытия", в чередованиях его образов и тем: чет и нечет, дерево, солнечные часы, – нет и не может быть готовых ответов. Каждый вправе отыскивать их в своем сердце, "додумывать" зерно мысли, в которой мерцают поверхность-дно, ничтожное-всемирное, текучесть-недвижность и их бесконечные переходы, переливы света в тень и тени в свет.

Жизнь во времени – тень, все удлиняющаяся к вечеру жизни и вот-вот солюющаяся с тьмой. Так "ужели по поводу тени, зыбкой, беглой, мимолетной будем ставить вопросы точные, определенные? Ужели будем надевать очки, когда так полна прелести дымчатость неясных различений? Ужели будем любознательны, когда так любо не знать?" (I. *Тень*). Так писал Волконский, величайший мастер недосказанности и многоточий, знаток искусства задавать бездонные вопросы и воспевать прелесть неотвеченного.

БЫТ И БЫТИЕ. ИЗ ПРОШЛОГО, НАСТОЯЩЕГО, ВЕЧНОГО

1. ТЕНЬ

Мимо белой стены, в лунную ночь, приходилось ли вам проходить и любоваться, как колышутся черные на белой стене очертания, – тени от листьев кустов, растущих при дороге? Бесплотные, невесомые, бескрасочные очертания, но полные жизни. И не той жизни, которая в тех листьях, что колышет ветер. Нет, это иная жизнь, чем та, первая, зеленая; иная, но новая в бесплотности своей, новая крепостью и четкостью своих очертаний, а главное – таинственностью черной своей прозрачности, в которой уничтожена трехмерность и вместо тяжести объема – легкость отражения. Всякий объем тяжел, но отражение самого тяжелого объема легко. Тень всегда легка, и только в угоду предмету, ее бросающему, мы говорим про тень – "тяжелая"... Мимо белой стены, в лунную ночь, приходилось ли вам проезжать верхом и видеть на стене всадника, похожего, но другого? Черного, бескрасочного и бесшумного? Не он копытами стучит, но четко над холкой вырисовывается колыханье гривы и под шеей крепко натянутый повод. Не он устал, не он напрягает последние силы, но он торопится, он неуклонен. И иная в нем жизнь, иная, нежели ваша и в вашем коне. И эта жизнь рядом с вашей жизнью – какое умножение жизнеощущения!

Тень не есть повторение жизни. Повторение скучно, повторение ненужно, повторение есть нагромождение и загромождение. А тень есть новый вид существования. Это есть превращенная жизнь, утонченная, упрощенная. Да, упрощенная, а вместе с тем осложненная, ибо никакая тайна не проста, а тень таинственна, жутка, и в этом ее отдельность, ее самостоятельность. Она жутка двухмерностью своей, она жутка своей неосязаемостью и она жутка обманом, обманчивой своею верностью. "Трижды я обнял его, – рассказывает Данте о загробной встрече своей с поэтом Сорделло, – и трижды руки мои возвращались к моей груди". Тень неосязаема и проницаема, так же точно как и свет – проницаем и неосязаем, но она есть следствие осязаемости и непроницаемости. Она есть следствие препятствия, которое ставит свету плотность; свет не может проникнуть и бросает точный след своего препятствия. Без света нет тени, – тень от света. Тень есть то третье, что рождается от встречи света с материей. Но, сама третье, она для осуществления своего требует тоже третьего, и ей нужны: свет, препятствующая среда и материя, ее принимающая, та, на которую она ложится. И какие странные между родившим и рожденным отношения! Свет родит ее, а она от света бежит. Она боит-

ся зачавшего ее; а свет, родивши, гонит. И бежит тень от света, бежит, вращается вокруг своего основания, а сама удлиняется все длиннее, длиннее, пока, наконец, не сливается с темнотой: мрак поглощает от солнца родившуюся, и она вливается в лоно своей матери, – ночи. Там, в лоне матери теряет она четкость своего очерка и перестает быть:

*Дай вкусить уничтоженья,
С миром дремлющим смешай.*

Да, тени нужна, – чтобы она могла осуществиться, – тени нужна, кроме света, ее рождающего, кроме предмета, свету препятствующего, нужна еще материя, на которую она ложится. Представьте воздушный шар. Он с одной стороны облит солнечным светом, другая его половина в тени; но мы, с шаром поднимающиеся, мы увидим его тень только, когда она упадет на облако. Но если облака нет? Есть ли тень? Есть, только в состоянии возможности, в состоянии потенциальном. Тут уже мы из физики переходим в метафизику. Здесь встреча принципа субъективного с объективным. Существует тень, когда ей не на что упасть? А существует горькость плода, если я его не ем? "А вы думаете, принц, – спрашивает в Лессинговой драме Эмилия Галлотти, – вы думаете, что Рафаэль не был бы величайшим гением живописи, если бы по несчастью родился без рук?"... Мимо, мимо! Оставим рассуждения, вернемся в ощущения.

Отрицание или утверждение? Ни то, ни другое. Свет утверждает, но и тень не отрицает, раз она живет таинственностью своей двухмерности. Что же делает она, если и не отрицает и не утверждает? Да, не утверждает, но подтверждает. Как дым подтверждает огонь, так, и с гораздо большей степенью несомненности, тень подтверждает существование предмета, ее бросающего.

Тень, дочь света, – сестра тишины. В тени покой, отдых. Теневой покров, лежащий на волнения трудового дня, успокаивает денное сердце-биение. Все ниже падает оно, становится все тише, и только зло, сознательное зло нарушает этот покой тревогою и страхом. Не должно бы быть места злу в эти мгновения, когда "утомившийся день склонился в багряные воды" и "прохладная стелется тень".

Стелется и ведет за собою сумерки. Темнеют низины, макушки рдеют. И наступает тот блаженно-неопределенный час в комнатах, когда поздно читать, рано зажигать. А на дворе тень ложится и легла – одна на всем, и можно сказать, что тени нет, потому что поглощена надвинувшейся ночью. Если будет раньше утра тень, то новая, уже не солнечная, – лунная...

А замечали вы участие тени в архитектуре? Выступы, западины, карнизы, арки, своды, – все тенью очерчено, подчеркнуто. Рельефы точно не резцом высечены, – изрыты тенями. Какая слепая, белесая была бы архитектура без теней, – что без бровей лицо. А тень, которую само здание бросает, – через площадь или на долину? Разве не красота – на зеленом лугу темная полоса от

башни? А, наконец, – тень, которая ложится не от архитектуры, а на архитектуру. О, как понимал это поэт, когда писал:

*И на порфирные ступени
Екатерининских дворцов
Ложатся сумрачные тени
Октябрьских ранних вечеров...*

А разница утренней тени и вечерней: утром влажная, ночью сыростью еще пропитанная, глубокоросистая; вечером сухая на неостывшем еще жаре земли. Утренней тени хочется сказать – "Останься, не уходи". Вечерней тени говорим – "Спасибо, что пришла"...

Но главная разница утренней и вечерней тени: утренняя убавляется, вечерняя растет, растет до самой последней возможности, какую дает ей заходящее солнце. Это удлинение тени перед ее исчезновением, перед окончательным ее поглощением надвинувшейся ночью проникнуто тою таинственной и щемящей прелестью, что живет в слиянии грусти и утешения. Немецкий мыслитель Гердер сказал: "Die Freundschaft mit Guten ist wie der Abend-schatten. Er wächst, bis des Lebens Sonne sinkt" (Дружба с хорошими людьми, – как вечерняя тень. Она растет вплоть до того мгновения, когда заходит солнце жизни).

Вращательное бегство тени от света – это первый зачаток графического изображения времени. Отсюда солнечные часы. Пока солнце, – они показывают время вращательным движением тени своего стержня; укрылось солнце, – тени нет, и только ухо внимает звон, "глагол времен", но глаз пребывает в безвременьи, пока не забрезжит рассвет. Верно надпись на солнечных часах гласит: "Horas non numero nisi serenas", – "Часов иных не отмечаю, кроме ясных". Ведь правда: как бы и отмечали солнечные часы, когда солнца нет? Ибо, как гласит другая надпись: "Nec sol, nec umbra", – "Нет солнца. Нет и тени". А третья надпись с грустью предупреждает: "Sine sole sileo", – "Без солнца молчу". И, наконец, четвертая откровенно признается: "In umbra desino", – "В тени перестаю"...

Но вращение тени не есть ее единственное движение. Самая прекрасная жизнь тени это, когда не только она движется в силу высшего закона вращения земли, но когда она ложится от движущегося предмета. Вот где тень от листьев, колышимых ветром; вот где тень от скачущего всадника. И однако это не высшая ее краса. Самое торжество, это когда тень движущегося предмета вступает в соревнование со светом. Ну вы, конечно, знаете – на гладком лоснящемся полу ослепительный квадрат раскрытого окна, и на этой луже света – перемежающаяся игра света и тени от листьев липы или березы, которая там где-то за окном трепещет?... Точно природа задалась осуществить неосуществимое совместительство света и тени на одном и том же месте! Существование немислимо, но чередование под дуновением ветра так быстро, что не знаешь, – свет или тень, раскрытые или закрытые веки. А ни то, ни другое, – миганье, свето-тень. О, как восхитительны эти мимолетные мгнове-

ня! Когда самая скромная горница превращается в солнцезлатную палату. И почему вспоминаю именно такую горницу, одну из тех сотен горниц, что видал по селам, по деревням? По лоснящемуся полу полосатая дорожка от двери до красного угла, где под иконами угольный столик, покрытый нитяной сетчатой скатертью. Некрасивые серебро-стеклянные подсвечники, перед одним из окон толстолиственный неуклюжий фикус, под уродливой лампой кружок из шерстяных цветов с орехами... Все некрасиво, оскорбительно некрасиво, а вместе с тем – солнцезлатная палата, залитая, пронятая светом... И почему так глубоко охватывает праздничная сила этого утреннего трепета? Почему из-под покрова житейского, из-под пыли прожитых годов высвобождает и будит душу детскую, прежнюю, давнюю, предсознательную, может быть, – еще не родившуюся? Почему? Не знаю, но только безмерно радостны эти, казалось бы, бессодержательные мгновенья, безмерно ценны. Потому ли, что, в малом прикасаясь великому, всемирному, мы тем чувствуем утверждение свое, или наоборот, – потому что, в близком соприкасаясь с далеким и неведомым, мы утопаем в безбрежьи миров, в которых мы, да и сама наша земля – песчинка? Кто скажет? Но редко когда так едко ощущал радостное слияние с мировой жизнью, как когда в маленькой укромной комнате, на лоснящемся полу, в ослепительной луже раскрытого окна видел, от растущей где-то за окном березы или липы, перемежающуюся игру света и тени и в этом напряженном трепетании теневых листочков и световых кружков чуял за окном дрожащий жарким светом день и все

Цветущее блаженство мая...

Еще есть одна игра свето-тени. Когда свето-тень, – то есть тень от предмета, который сам движется, – ложится на тоже движущийся предмет. Те же древесные листья, то есть тень от древесных трепещущих листов, падающая не на гладкий неподвижный пол, а на зыбкую, тоже трепещущую поверхность реки. Эта встреча струй световых и водяных, в которой уже не разберешь, где тень, а где вода, где свет, а где отражение. Какое умножение в сочетаниях, какая опрокинутость в сопоставлениях. Уже листовая свето-тень сама по себе прекрасна, изменчива, сложна; уже отражение листов в воде удесяттеряет эту сложность и изменчивость,

Но струя бежит и плещет

И, на солнце нежась, блещет.

Кто же сосчитает количество возможностей в несчетных встречах светосолнечных лучей и водосветных струй?..

* * *

Эта легкость, эта зыбкость, вот что больше всего определяет ту аллегоричность, с какою слово "тень" живет в нашем сознании и в языке. Все преходящее, все мимолетное, на чем не стоит останавливаться, все, что не оставляет следа, все это –

Как тень от облаков, бежущая по ниве...

"Ни тени" – последняя степень несуществования: тень – последняя плотность на пороге бесплотности, и когда нет "ни тени", то, значит, нет ничего. Понятно, – тень есть п о д т в е р ж д е н и е , подтверждение существования, и только сама тень не бросает тени, хотя и существует. Вот почему, сводя к ничтожеству земное наше существование, сказал поэт: "тень, бегущая от дыма". Чего же меньше?... А другой, много, много раньше его сказал: "Жизнь человека есть сновидение тени". Что из двух меньше?...

Вам, чувствую, хочется остановить меня: "Как! Ты сказал, что все, что существует, бросает тень, и тень одна лишь тени не бросает? А свет? Разве не существует? А где же его тень?" Да, свет своей тени не дает, он лишь чужую тень бросает. Своей тени не дает, и в этом сходство тени со светом. Только, пожалуйста, не ставьте вопросов, не уклоняйтесь ни в философию, ни в космографию. Ужели по поводу тени, зыбкой, беглой, мимолетной будем ставить вопросы точные, определенные? Ужели будем надевать очки, когда так полна прелести дымчатость неясных различий? Ужели будем любознательны, когда так любо не знать?

Нет, оставьте. Ступайте лучше в лес. Весенним ранним утром, когда

Еще прозрачные, леса

Как будто духом зеленеют,

войдите под дымчатую сень молодых листьев, играющих с каплями и искрами росы. Идите, не думайте, – дышите. Не спрашивайте, – впивайте весну... Разве есть вопросы? Разве нужны ответы?

О, первых листьев красота,

Омытых в солнечных лучах,

С новорожденною их тенью!

Или это не ответ?

Везинэ

23 Августа 1923

ЛЮБИМЫЙ УЧЕНИК

1

В апреле на лесных дорогах в Южном Тироле лежит снег. Машина едет, описывая длинные дуги, и чем круче вверх ползёт дорога, тем выше отвалы снега вдоль обочин. На площадке в стороне от шоссе стоит каменный крестьянский дом, должно быть, воздвигнутый ещё при императрице Марии Терезии. Вылезаем. Над нашими головами, над лесом, высится и сверкает горный кряж. Такой ландшафт наводит на опасные мысли. Но, может быть, они-то и приближают нас к истине.

Сегодня Grundonnerstag, "зелёный четверг" – четвёртый день немецкой страстной недели, и разговор заходит о происшествии, случившемся в Палестине двадцать веков назад. В четверг 6 апреля 30 года, по еврейскому календарю тринадцатого авива, или нисана, Иисус из Назарета готовится с учениками справить Песах, праздник в память выхода иудеев из Египта под предводительством Моисея. Для гостей приготовлена комната в богатом доме в Иерусалиме. Почему в богатом? Представление об основателе христианства как об отверженном бродяге ошибочно: Иисус происходил из знатного рода, был потомком царя Давида, получил основательное образование; став главой новой религиозной школы, пользовался покровительством влиятельных лиц и дам из высшего круга, многие из них были его тайными или явными сторонниками. Владелец дома счёл для себя честью оказать гостеприимство маленькой бродячей общине учеников во главе с учителем, и ритуальная трапеза в отведённой для этой цели просторной горнице должна была совершиться в неукоснительном соответствии с религиозным и бытовым этикетом.

Сколько человек было на Тайной Вечере? Считается, что у Христа было двенадцать учеников, священное число, равное числу колен Израиля. С другой стороны, ни одно из четырёх канонических евангелий не утверждает, что число учеников было постоянным; кроме поименованных в третьей главе Марка, были и другие, например, Никодим, о котором сообщает Иоанн, или Иосиф Аримафейский, упоминаемый всеми евангелистами; а Лука говорит даже о семидесяти учениках. В рассказе о Тайной Вечере авторы синоптических евангелий употребляют выражение "Иисус и двенадцать", но не исключено, что в это количество входил и хозяин дома, и, возможно, кое-кто из его родственников. Евангелист Иоанн вообще не называет числа.

Зато он вводит фигуру, о которой другие не упоминают: особо предпочтённый, любимый ученик, лежащий на груди у Христа. Сцена как бы погружена в полумрак; мы не различаем присутствующих, за исключением трёх лиц: это – учитель, возлюбленный ученик – принято считать, что это был Ио-

анн, хотя в тексте нет на этот счёт никаких указаний, – и, наконец, Иуда, которого рабби изобличает как предателя.

Мы сидим за русским самоваром возле кафельной печи в старом крестьянском доме в тирольских Доломитах, где проводит большую часть года протестантский теолог из Бремена пастор Вильгельм Шмидт. Рядом с гостиной помещается рабочая комната, похожая на Studierzimmer доктора Фауста, которому Гёте поручает труд Лютера – перевод Нового Завета на немецкий язык; на шопитре лежит огромная древняя Библия.

Верно ли, спрашивает хозяин, что "любимый ученик" есть именно Иоанн? Евангелие – не только сообщение о том, что произошло, благая весть, или, переводя буквально с греческого, "хорошая новость", – но и художественное произведение. Воздействие, которое производит на слушателя или читателя сцена предсмертной трапезы Иисуса и учеников, основано на традиционном приёме античной драматургии – конфликте двух протагонистов; остальные присутствующие играют роль хора. Третий персонаж здесь был бы излишним.

Попробуем представить себе, как реально выглядел пасхальный ужин. На память приходят известные полотна, фреска Леонардо в трапезной Santa Maria delle grazie. Но сотрапезники не сидели, а возлежали вокруг стола. Об этом не забывают упомянуть и евангелисты, например, у Матфея говорится: "Он возлёг с двенадцатью учениками" (26: 20). Для лежания за пиршественным столом употреблялся триклиний, нечто вроде тройной кушетки с тремя подушками; левой рукой опирались на подушку, правой брали со стола пищу и кубки. Чтобы не мешать друг другу, все три ложа, составляющие триклиний, ставились углом к столу, так что голова второго гостя оказывалась на уровне груди первого, а голова третьего – напротив груди второго. Стол был квадратным. Теперь мы можем с большой долей вероятности сказать, сколько человек было за столом: двенадцать – по одному триклинию с каждой стороны. Иисус и хозяин дома – в их числе.

Далее произошло следующее: разломив хлеб и наполнив ритуальную чашу горьким напитком, учитель сказал, что за столом находится "сын погибели" – предатель. Праздничные застолья были, как уже сказано, строго регламентированы; участники располагались вокруг стола в определённом порядке. На почётном месте возлежал главный гость, слева от него – второй по рангу и так далее. Первое место за столом хозяин отвёл для рабби. Следующим, "у груди Иисуса", как сказано в Четвёртом евангелии, – то есть на уровне его груди, – находился "один из учеников Его, которого любил Иисус" (Ин. 13: 23). Место, следующее после любимого ученика, хозяин, возможно, оставил для себя. Но кто же был этот любимец?

"...Он, припав к груди Иисуса, сказал Ему: Господи! кто это? Иисус отвечал: тот, кому Я, обмакнув кусок хлеба, подам. И, обмакнув кусок, подал Иуде Симонову Искариоту" (Ин. 13: 25-26).

Особо приближенным учеником мог быть только тот, кому давались наиболее ответственные поручения – к примеру, хранение кассы и заведывание бюджетом странствующей общины; он был старшим после учителя, почему и удостоился второго по рангу места за столом. Имя его, сказал Шмидт, нам известно. Человек этот был Иуда, лежавший у груди учителя и донёсший на своего учителя: Иуда родом из селения Кириаф-Йарим.

2

Поговорим о предмете, который всем нам знаком, слишком хорошо знаком. Поговорим о предательстве.

Тема доноса, история тайного предательства введена в сюжет о казни Христа, составляет его необходимую часть, и евангелие клеймит предательство как самый страшный грех. Доносчик не в силах снести его тяжесть и, замученный необъяснимой тоской, убивает сам себя.

Мы, однако, выросли в обществе, где предатель был такой же будничной фигурой, как парикмахер или почтальон. Где доносительство было частью повседневной жизни, где не существовало ни одного рабочего коллектива, ни одной социальной ячейки, ни одного дружеского кружка, в котором рано или поздно не появился бы стукач. Предательство встречало нас на пороге сознательной жизни, измена сидела с нами за одним столом, смотрела нам в глаза и клялась в дружбе, и вела с нами доверительные беседы, и не оставляла нас даже по ту сторону жизни – в тюрьме и лагере. Предательство стало своего рода сублимацией страха, но было бы неправдой сказать, что страх оставался его единственным стимулом, ибо оно было и спортом, и профессией, и способом зарабатывать на жизнь, и жизненным призванием. Короче говоря, мы жили в стране доносчиков.

Люди, побывавшие в заключении, убеждались в том, что не было ни одного дела, за которым не стоял бы доноситель, более или менее засекреченный, более или менее очевидный, и сидя в переполненных камерах, в битком набитых столыпинских вагонах, на пересылках и карантинных лагпунктах, куда шли и шли этапы, текли и текли всё новые партии осуждённых, спрашивали себя: сколько же стукачей в этом государстве?

Они спрашивали себя, сколько "оперативных уполномоченных" трудилось в этом обществе, – ведь не существовало ни одной государственной организации и ни одного учреждения, где в комнате за двойной дверью без вывески, в тишине и тайне, не сидел бы этот уполномоченный, насаждавший предательство.

Если бы (как в бывшей ГДР) растворились железные ворота и открылись архивы, – если бы стали известны не только "следственные", но и "оперативные" дела, – обнаружилась бы картина тотального пропитывания общества и народа особого рода фиксирующей жидкостью, и тогда бы мы поняли, почему преступление Искарриота перестало считаться здесь чем-то выходящим из ряда вон. Это было общество, отравленное дыханием лагерей и загнивавшееся

важное органами, чьи возможности и прерогативы никому не были в точности известны и оттого казались безграничными.

Мне возразят, что это – вчерашний день, который никого больше не интересует, – я отвечу, что мы все наследники этого общества и что нельзя говорить о демократии там, где существует тайная полиция, а она всё ещё существует. Мне скажут, что я демонизирую деятельность тайной полиции, которая в конце концов представляет собой всего лишь канцелярию. Но не нужно быть фантазёром, чтобы понять, что повсеместное присутствие органов безопасности было не чем иным, как повсеместным присутствием доносчиков. Мне скажут, что "органы" в этой стране бессмертны – и я ничего не смогу на это ответить. Если время от времени настигает неотвязная мысль, что эта страна в каком-то общем смысле безнадежна, то отчасти и потому, что органы бессмертны.

В одном романе Набокова тюремщик вальсирует с арестантом. Могущество органов состояло в том, что они всегда или почти всегда могли рассчитывать на готовность сотрудничать. Это было общество, сформированное тайной полицией, и общество, питавшее тайную полицию. Паразитический организм, проникший во все системы социального организма, сросся с ним настолько, что государство было не в состоянии функционировать без него, и в этом заключалось оправдание непрекращающихся криков о бдительности. Скульптору Мухиной следовало бы изобразить в качестве аллегорий, олицетворяющих государство, не рабочего с молотом и колхозницу с серпом, а оперативного уполномоченного и сексота с их инструментами – мечом и пером.

Масштабы деятельности восточногерманской Staatssicherheit, в чьи картотеки было занесено практически всё взрослое население ГДР, дают представление о старшем брате, как открытка с репродукцией классического полотна позволяет судить об оригинале. Если бы открылись архивы и были обнародованы списки осведомителей, мы ужаснулись бы не только их количеством, мы увидели бы там имена многих неизвестных людей. Возмездие? Но трудно представить себе, как можно было бы его осуществить. В обществе, где порядочность была исключением, а подлость – нормой поведения, правосудие, даже если бы оно ограничилось чисто моральными санкциями, столкнулось бы с безвыходной и безнадежной ситуацией.

3

В двадцатые годы был в ходу медико-социологический термин *syphilisation de la société*. То было время широкого распространения сифилитической инфекции в странах Европы. Под "сифилизацией общества" подразумевалась мера заражённости населения. Специалисты знают, что сифилис – хроническое многолетнее заболевание, проявления которого весьма различны. Существуют открытые, манифестные формы с признаками активного недуга; существуют формы, когда болезнь протекает скрыто и лишь время от

времени даёт знать о себе; наконец, встречаются пациенты, которые выглядят совершенно здоровыми людьми. Лишь положительная реакция Вассермана (интенсивность которой обычно обозначается числом крестиков) сигнализирует о некогда имевшем место заражении, о том, что возбудитель всё ещё прячется в организме.

Среди нас были люди, чья причастность к органам не вызывала сомнений; так сказать, манифестные больные. Были такие, о которых трудно было сказать наверняка – то ли да, то ли нет. И были люди, – сколько их живёт между нами по сей день, – производившие впечатление здоровых. Какой-нибудь жрец науки, популярный режиссёр, увенчанный лаврами живописец или маститый литератор с благородной внешностью, с трубкой в зубах, в бороде патриота, – убеждённый противник коммунизма, критик западной бездуховности, христианин и ратоборец возвращения к корням. Но в крови у него – четыре креста Вассермана.

Я вспоминаю времена нашей юности, послевоенную Москву, филологический факультет университета. Перед окнами и сейчас стоят запорошённые снегом фигуры Герцена и Огарёва. Московский университет, отчизна духа, усыпальница русской свободы! Чьё сердце не забьётся при одном этом звуке... На этом университете стоит чёрное пятно. Мне вспоминаются мои товарищи, однокашники, с упоением занимавшиеся так называемой общественной работой, члены всевозможных бюро и секретари комитетов; люди, которые впоследствии сделали литературными функционерами, а в те годы бодро шагали вверх по общественно-политической, учёной и должностной лестнице. Редко какая карьера была возможна без специфических услуг, оказанных органам, или хотя бы без согласования с органами, без их молчаливого кивка.

Бывшие студенты помнят покойного Романа Михайловича Самарина, видного специалиста по западноевропейским литературам; молодёжь сбегалась на его лекции. Много позже и, кажется, уже после его смерти стало известно, что он был долголетним платным осведомителем тогдашнего МГБ. Весной 1950 года я встретил в Бутырках другого профессора, историка Древнего Востока. В этот день заключённых из нескольких политических тюрем свозили для объявления приговора Особого совещания. Выглядело это довольно прозаически, каждого по отдельности вводили в комнату, где сидел человек плюгавого вида в мундире без погон; он протягивал листок с уведомлением о том, что вам впаляли такой-то срок. Полагалось расписаться, после чего вас втапкивали в общую камеру. Профессор сидел в углу, опустив голову. Я сказал: "Когда-то я сдавал вам экзамен и получил тройку". Он спросил: "А сколько вы получили на этом экзамене?" Не знаю, кто заложил профессора-востоковеда, Самарин или другой коллега, сейчас это уже не имеет значения.

Как давно это было! Нас было четверо, вернее, вначале нас было трое. Мы были компанией из трёх друзей, и когда летом сорок восьмого года один из членов этой компании, начинающий поэт по имени Сёма, исчез, мы оста-

лись вдвоём и думали, что и нас вот-вот арестуют. Мы приняли меры: приятель мой, тоже поэт, уничтожил творения своей музыки, впрочем, аполитичной; я помню, как мы ходили вечером по московским переулкам, рвали тетрадки со стихами и бросали в урны. Я утопил в уборной дневник, где говорилось о том, что в нашей стране фашистский режим. Но прошли недели, потом месяцы. О нас как будто забыли. Около этого времени мы познакомились с ещё одним мальчиком, Севоём Колесниковым, студентом Военного института иностранных языков. Он знал нашего сгинувшего товарища, был его закадычным другом с детских лет; память о Сёме сблизила нас.

Роман Франца Кафки "Процесс", вероятно, нигде не воспринимается так, как в России, где он кажется вполне реалистическим произведением. Есть что-то очень знакомое в рассказе о том, как некая секретная канцелярия затевает дело против человека, которые сперва об этом даже не подозревает. Содержание процесса не оглашается, суть его неизвестна. Да и неважно, в чём его суть, ибо, строго говоря, невиновных нет и на месте Йозефа К. может оказаться каждый. Вопрос лишь в очередности: даже такое могущественное учреждение, как разместившийся на чердаке огромного дома тайный суд, не может оформить сразу все дела. Но процесс идёт, бумаги движутся по инстанциям, визируются, подписываются, к ним подшивают новые; жертва живёт обыкновенной жизнью, а процесс идёт. Ни обвиняемый не видит чиновников, ни они его, для судей он просто папка, которую носят из кабинета в кабинет. Но сколько бы ни тянулась бумажная волокита, финал неизбежен. Последняя подпись, печать. Папка захлопывается. И тогда за осуждённым приходят палачи и увозят его из города.

История была до смешного проста: Сева посадил своего друга, теперь он был посажен к нам. Об этом можно было бы догадаться, будь мы немного старше.

4

Сева учился в закрытом учебном заведении, где на занятиях ходили в форме, а в другое время разрешалось носить штатское. Сева всегда являлся в костюме с иголки. Мы же ходили в отрепьях, на занятиях в университете я сидел в отцовской шинели, не решаясь раздеться. Сева был всегда при деньгах и щедро угощал нас. Он был весел, остроумен, неистощим на выдумки. Наша дружба крепла. Единственная странность в его поведении была та, что он никогда не приглашал к себе в гости. Он жил в красивом доме на улице Чехова. Однажды я зашёл за ним. Меня не позвали в комнаты, я стоял в прихожей; это была большая отдельная квартира – по тем временам неслыханная роскошь. Отец Севы был "сотрудником", о чём, разумеется, мы узнали много позже. Просто смешно, как всё было просто.

В ночь, когда я был доставлен в подвалы главного здания на площади Дзержинского, в боксе-отстойнике метра на полтора, уже наголо остриженный под машинку, без пуговиц, без брючного ремня, увидев на протянутой

мне квитанции об изъятии личных вещей штамп Внутренней тюрьмы и поняв, наконец, где я нахожусь, я прислушивался к движению в коридоре и вдруг услышал, как вертухай спросил о чём-то вполголоса человека, которого только что привезли; тот ответил: "Да". Я чуть не рассмеялся, узнав голос моего товарища, меня охватила нелепая радость, и, чтобы дать знать о себе, я засвистал мотив дурацкой песни, ходившей у нас: "Или рыбку съесть..."

Итак, задача сводилась к тому, чтобы на последующих допросах не выдать Севу, последнего из нас, кто остался на воле. Но оказалось, что никаких особых стараний к тому, чтобы выгородить Севу и спасти его от ареста, не требуется. Следователь не интересовался Севой. Он даже не вспоминал о нём.

Тогда ещё меня поражало сочетание мрачной торжественности, гробовой тишины и тайны, царившей в этих учреждениях, с тоскливой прозой бюрократического бумагописания, с согбенной спиной следователя, закутанного в шинель (зимой в кабинете открывалось окно, чтобы подследственный мог основательно промерзнуть), который долгими часами уныло скрипел пером. Между тем канцелярия государственной безопасности не могла быть иной. Было бы неестественно, если бы там трудились люди, способные к разумной, мало-мальски осмысленной деятельности. Допрос начинался на исходе дня, когда эти люди приходили на службу, и мог продолжаться до утра. фактически же занимал считанные минуты; всё остальное время следователь, некий лейтенант Жулидов, человек хитрый и лживый, но малограмотный, трудился над сочинением протоколов.

Этот лейтенант Жулидов прекрасно знал наш факультет. Он поражал меня (и хвастался этим), называя всех моих знакомых. Но о ближайшем друге, постоянном участнике наших крамольных дискуссий, не обмолвился за всё время следствия ни единым словом.

Это было ошибкой: он выдал Севу. Нужно было быть уже совершенным идиотом, чтобы не догадаться в конце концов, кому был обязан своей осведомлённостью человек в зелёном мундире и золотых погонах, похожих на плавники, вероятно, бывший крестьянский сын, говоривший о себе так: "Мы, разведка".

Существует (или существовала) 206 статья уголовно-процессуального кодекса, по которой арестованный, после того как закончится следствие, должен быть ознакомлен с содержанием дела. Органы соблюдали законность – так, как они её понимали. Другими словами, соблюдали законы, которые сами же придумали; закон, как известно, представлял собой в нашей стране систему правил, по которым надлежало творить беззаконие. Собственная полицейская юриспруденция наподобие собственной автономной электростанции. Задаёшь себе вопрос, зачем это им было нужно. Ведь судьба арестованного была решена задолго до ареста, и, принимая во внимание основную задачу – поставку рабочей силы для лагерей, – можно было без ущерба для дела похерить вместе с судом и всю долгую канитель мнимого следствия. Но тогда корта следователей и этажи начальств остались бы без работы, и вообще это

уже другая тема. Короче говоря, один раз в жизни мне довелось подержать в руках – правда, всего лишь на несколько минут – пухлую папку толщиной, если не ошибаюсь, в двести страниц.

Лет десять тому назад, когда либеральная общественность ещё интересовалась этими предметами, а органы пребывали в растерянности, журнал "Огонёк" опубликовал фрагменты следственного дела Исаака Бабеля. Самое впечатляющее в этом досье – его рутинность. Тот же стиль, тот же словарь, то же соединение идиотической старательности с оглушительным невежеством, тот же ужасающий русский язык, которым написаны бумаги и в моём деле. И до смешного похоже обвинения. Но есть же разница, скажете вы, между желторотым студентом и знаменитым писателем. В том-то и дело, что никакой разницы не было. И времени для этих тупиц как будто не существовало. Шли годы и десятилетия, контора меняла свои вывески, Ягоду сменил Ежов, Ежова сверг Берия, прогремела война, ушли в забвение фантастические процессы. А равномерно постукивающий, шелестящий трансмиссиями, перемалывающий кости и судьбы механизм так и постукивал; ничего не изменилось, разве только стало яснее, что вместо того, чтобы просто, выстрелом в затылок убивать в подвалах, целесообразней отправлять людей в лагеря, потому что без лагерей и дарового лагерного труда не только не доберёшься до светлых вершин, но и социализма не построишь. Годы шли, а порядок работы оставался прежним, и моё вполне заурядное дело поразительным, неправдоподобным образом напоминало дело Бабеля. Кто же стучал на Бабеля?

5

Выйдя из-за стола, над которым висел портрет Железного Феликса, следователь пересёк кабинет и положил на крошечный столик в противоположном углу, где полагалось сидеть из соображений безопасности арестанту, папку с делом. Он стоял рядом, поглядывая на часы. Это и называлось – двести шестая статья.

Долго читать не было времени, главное, я должен был расписаться в том, что "с делом ознакомлен", хотя опять же – кому и зачем нужна была эта подпись? Кое-что, впрочем, удалось увидеть.

Дело было оформлено так. После всяких мелких бумажек, постановления об аресте и проч. шли свидетельские показания. Очевидно, что там, где ликвидирован судебная процедура, лишается смысла и понятие свидетельства. Но порядок есть порядок. Под показаниями стояли подписи двух студентов, учившихся вместе со мной на классическом отделении филологического факультета. Это были одна девушка и один парень, бывший фронтовик. Показания были получены в глубокой тайне за десять дней до ареста. Показания были сравнительно безобидны: например, говорилось, что я клеветал на советские профсоюзы. Кроме того, где-то в середине папки мне попалось заявление одной студентки, сообщавшей, что я – еврейский националист. Свидетели были моими друзьями, а студентка, написавшая заявление, – одноклассницей

моей сестры. Пожалуй, она была единственной, кто действовал не только из страха, но и по убеждению; она была истой комсомолкой и общественницей. То было время знаменитой кампании борьбы с космополитизмом, государственный антисемитизм полыхал на страницах газет. Врага следовало обрядить в модную одежду.

Можно предположить, что у обоих свидетелей был биографический изъян, которым воспользовались для угроз: девушка была еврейкой или полуеврейкой и, судя по всему, происходила из неблагополучной семьи; парень носил немецкую фамилию, имел немецкое отчество, хотя говорил, что его отец эстонец. Дальнейшая судьба свидетельницы была горестной, она неудачно вышла замуж, потеряла ребёнка и скончалась психически больной. Бывший фронтовик стал заведующим кафедрой латинского языка в медицинском институте.

Могли ли эти свидетели что-нибудь сделать, допустим, предупредить тех, на кого они показывали, что им грозит арест? Но им скорее всего разъяснили, что "следствию всё известно" и если они не хотят помочь разоблачению врагов народа, значит, они их пособники. С них взяли подписку о "неразглашении". Свидетелями правил страх. Они могли маскировать его перед самим собой, сказав себе: кто его знает, может, дело куда серьёзнее, чем мы думаем; органам виднее. В конце концов, нет дыма без огня. Они могли сказать себе: что изменится от этих показаний? А если я откажусь, меня арестуют. И что изменится, если я их предупрежу? Предупреждай, не предупреждай, эти двое всё равно пропали.

Нечего и говорить о том, что "свидетельские показания" в этих делах – не более чем декорация. Истинным сырьём для этой промышленности служит то, что ещё в прошлом веке (не будем забывать о том, что наше отечество – страна со старыми и прочными традициями политического сыска) получило название агентурных сведений. Эти сведения, собственно, и определяют всё дальнейшее. Краеугольный камень дознания – донос. Но имена провокаторов не подлежат оглашению даже в таком сугубо секретном документе, как следственное дело. Доносы в дело не подшиваются. Они – принадлежность другого досье, так называемого оперативного дела, 206-я статья на него не распространяется. Не может быть и намёка на существование оперативных дел. О них ничего не говорилось даже в самых смелых публикациях начала 90-х годов. То, что удалось частично разоблачить, что показывали журналистам и родственникам погибших, – были только следственные дела. Вот почему никто так и не узнал, кто погубил Бабеля.

Словом, имя Всеволода Колесникова в моём деле отсутствовало. Севы как бы вовсе не существовало, и предполагалось, что я вёл антисоветские разговоры и клеветал на "одного из руководителей Советского государства" не с Севой и не в его присутствии, а с кем-то другим или с самим собою. "Следствию известно, что..." Предполагалось, что, избличённый, я в своих преступлениях сознался сам.

Дела давно минувших дней. Что стало с Колесниковым? Окончив институт, он был направлен для важной секретной работы за границу. Должно быть, теперь он уже генерал. Вероятно, на почётной пенсии. Может быть, тоже проводит каникулы в Южном Тироле. Вряд ли он прочтёт когда-нибудь эту статью.

НИ ЗАБЫТЬ, НИ ЗАПОМНИТЬ: ЭССЕ О РОГИРЕ ВАН ДЕР ВЕЙДЕНЕ

Увы, ранней Нидерландской живописью начали интересоваться лишь с начала девятнадцатого века. До этого – с конца шестнадцатого века – ее как бы не было, как Америки до Конкисты. Ни рококо, ни классицизм не проявляли заинтересованности в бургундском наследии, повезло разве только братьям Лимбург с их экстремально впечатляющим "Роскошным часословом герцога Беррийского" и Яну ван Эйку. Помимо них жажду "художественного прошлого" полностью удовлетворяли греки и никогда не надоедающее Итальянское Возрождение. Остальные "ранние" фламандцы – ван дер Вейден, Дирк Бутс, Хьюго ван дер Гоез, Ганс Мемлинг – пребывали в атмосфере "естественного" забвения – равнодушие напополам с художественной неактуальностью.

Конечно, сейчас трудно представить себе такую вкусовщину и небрежение, но именно так и обстояли дела. Может быть, если бы не романтизм, прерафаэлиты и германофилия – от утонченной а ля Вагнер, до прямолинейной а ля Бисмарк – теперь имя Рогир ван дер Вейден было бы известно только специалистам по истории искусства. Однако, ныне Вейден – хотя и редкий, но классик, за что огромное спасибо романтизму, прерафаэлитам и германофилии. И все-таки, Ян ван Эйк или Жан Фуке знамениты куда больше. По иронии судьбы, Рогир ван дер Вейден остается в художественных дискуссиях европейской культуры (по факту, т.е. если смотреть на сами дискуссии, а не на их маргиналии) "талантливым мастером", "одним из представителей", словом – как будто "художником второго ряда". Даже Хейзинга, не склонный к типовым решениям, в своей "Осени Средневековья" что ни слово поминает ван Эйка (или, например, Слютера) и гораздо, гораздо реже Вейдена. Может быть, это справедливо – ведь есть же своя справедливость в забвении. А вдруг ее нет, в чем также имеются подозрения?



Жак ле Бук. Портрет Рогира ван дер Вейдена

Не считая уместным сравнивать ван Эйка и ван дер Вейдена на предмет выяснить, "кто лучше" и "кого лучше было бы забыть", я тем не менее считаю необходимым упомянуть здесь один очень показательный исторический казус. В 1815 году Иоганн Вольфганг фон Гете увидел "Алтарь церкви Св. Колумба" (триптих, изображающий Благовещение, Поклонение волхвов и внесение младенца-Христа в храм) и заявил, что половина его литературного наследия бесповоротно подлечит забвению как не выдерживающая соседства с гениальностью упомянутой живописной композиции. Вроде бы, ничего особенного, просто заслуженный комплимент, отмеченный некоторым нарочитым риторизмом, в целом присущим эпохе Вертера и Шарлотты. Однако, имеется одно "но". Гете был уверен, что перед ним – работа гениального ван Эйка, каковому в то время "Алтарь церкви Св. Колумба" и приписывался. И вот так – со всем. Почему Гете не знал настоящего имени мастера "Алтаря"?

В отличие от ван Эйка, который нередко ставил на своих полотнах даже даты их окончания, ван дер Вейден временами не ставил даже имени – как, впрочем, и многие другие его скромные или забывчивые современники (иначе откуда брались бы такие поименования как Муленский Мастер или Мастер св. Эгидия?). Но все-таки это обстоятельство не кажется мне таким уж судьбоносным как для памяти, так и для забвения. На мой взгляд, не одна только сигнатура решает, помнить художника или нет. Тогда почему так? Почему так трудно оказалось помнить о Рогире ван дер Вейдене? Почему мы все-таки о нем помним (ведь не знаем же мы, не считая гипотез о Роберте Кампине, настоящего имени блестящего, но удручающе обезличенного историей Мастера Flemalle). Как выглядит та грань припоминания, на которой балансируют фи-

гуры, подобные ван дер Вейдену, и какая геометрия надзирает за ее вычерчиванием?

Вначале о том, почему не получается его запомнить. Ван дер Вейден – мастер религиозного сюжета. А сюжеты такого рода при массе достоинств – например, дидактичности или внятно выведенных метафизических вертикалях, автоматически исключают из прогнозируемых зрительских эмоций безразличие – имеют и свои недостатки. На эти сюжеты пишут все. Едва ли в Европе 15 века работал хотя бы один профессиональный живописец, который не писал бы "Снятие с креста", "Страшный суд" или "Благовещение" (как нынче нет ни одного дизайнера, что не поставлял бы продукции для рекламного бизнеса). Писал их и Рогир. "Локальная", специфически средневековая религиозность и повседневная жизнь церкви также находили свое отражение в мастерской ван дер Вейдена: так появились "Сон папы Сергия", "Св. Иероним, вынимающий из лапы льва занозу" и "Эксгумация св. Юбера". Что уж говорить о молящихся донаторах – с четками, с забытыми женами, с захватанными молитвенниками – к ним Вейден был всегда внимателен и снисходителен. И не только прагматизм (ведь именно за это ему платили больше всего) этому причина. О жизни художника известно мало, но даже той малости достаточно для того, чтобы подозревать в нем человека религиозного, но религиозно выдержанного, не склонного к ранне-готической аффектации, то есть такого, каким был сам век расцвета герцогства Бургундского. Уверена, если бы Рогир был атеистом или писал исключительно придворную жизнь Дижона и Брюсселя, его бы помнили, как помнят Оливье де ла Марша или Шатлена в истории литературы. Но его трудно помнить, потому, что он слишком похож на других европейских художников позднего Средневековья – на Жака Даре, Жана Фуке, Жана Клоэ. Его не преследовала инквизиция. Он не был нищим, не был сумасшедшим, в нем не было экстремального. Рогир – это золото на золотом и эффект "белой вороны" нашей памяти не помогает.

Я уже упоминала о славе, которая несколько не поровну была разделена между Вейденом и Яном ван Эйком (Хуберту ван Эйку также повезло меньше Яна). Мало того, что после 16 века картины первого сплошь и рядом приписывались последнему (несмотря на очевидное различие авторских манер), но с легкой руки Карела ван Мандера, первого историка нидерландской живописи начала семнадцатого века, Вейдена стали совершенно несправедливо считать учеником Эйка, причем это заблуждение процветало на периферии искусствоведения едва ли не до XX века. Что ж, нелегко запомнить человека, которого все время с кем-то путают. Помимо ван Эйка работы Вейдена охотно и с легким сердцем приписывали Дюреру, жившему на несколько десятилетий позже. Может быть, ван дер Вейден сам навлек на себя такую судьбу, сменив имя при переезде в Нидерланды с de le Pasture на van der Weyden?

Говоря о сюжетах Вейдена, нельзя не упомянуть колористику его работ, одновременно сдержанную и крикливую, ибо они взаимно определяемы, хотя я намеренно хотела бы ограничиться вопросами, не связанными напрямую с

изобразительной техникой, то есть вопросами скорее "культурологической техники", что обуславливает работу механизма культурной трансляции. Под колористикой я имею в виду, конечно же, "настроение цвета". В религиозной живописи красный (кажется, любимый цвет Вейдена) и темно-коричневый, белый с проседью, эксклюзивно черный, удушливо-золотой, с уклоном в бронзу, лазурно-голубой (цвет-баловень бургундского Кваттроченто) поданы в сочетаниях, создающих ощущение растревоженности (альпий), пасмурного ожидания (серый), серьезности (черный, коричневый), благолепия (белый). Не раз мне приходилось сталкиваться с мнением о том, что ван дер Вейден – художник "слишком праведный", "слишком правильный", словом, художник без чувства юмора. Например, вот в каких словах Ипполит Тэн характеризует все раннее нидерландское Возрождение: "Не только все их сюжеты – религиозные, но и сами они преисполнены религиозного чувства, которого именно и будет недоставать тем же сценам впоследствии. Их лучшие картины изображают не действительное какое-нибудь событие из священной истории, а ту или другую истину веры, то или иное догматическое учение" [2, 157]. Что ж, все они, ранние фламандцы, немного догматики, люди религиозные и серьезные. И Вейден – один из них. Он – художник, не способствующий жизнелюбию, почти мрачный. Но даже мрачность Вейдена – не стилизованная, не театральная, не затейная. Не триллерная. Собственно, колористикой вся она и ограничивается. Даже картины Страшного Суда (где, казалось бы, можно выпустить фантазматический пар) выполнены без привлечения особых босхианских спецэффектов.

Вейден как бы свысока пренебрегает тем, что так любили незадолго до его времени, в эпоху "единого стиля", когда в живописи как бы не было ни голландцев, ни итальянцев, ни Россий, ни Латвий – во времена Высокой Готики. Он игнорирует алчных чудовищ, зломержзостных чертей, противоестественных кентавров, рыкающих львов – все то, что святой Бернар столь остроумно называл *deformis formositas et formosa deformitas* ("безобразными образами и образными безобразиями") [Цит. по 1, 105]. Выражаясь более точно, у Вейдена никогда не было тяги ни к мифологическому кичу, ни к тому, что было так удачно обозначено термином некро-кич¹. А ведь в европейской культуре, втихую обожающей и то и другое, это презрение к хоррорным запросам трудящихся – если и не недостаток, то и не достоинство (любовь к Босху, которой покорны все возрасты и социальные страты, тому подтверждение). Европейская эстетика, особенно последних двух веков, требует предельного нагнетания аффекта, в этом смысле эталон "мрачного" художника – это, конечно же, Гигер с его "Некромиконом". Делая поправку на пять веков, можно утверждать, что Гигером ван дер Вейден не был. И европейские посетители музеев это чувствуют. И скучают.

¹ термин Н. Загурской

В конце концов, у Вейдена лишь очень изредка фигурирует то, что в популярном искусствоведении лаконично зовется "ню". Более того, в отличие от ван Эйка он равнодушен к красивым женским лицам и телам, да и мифологические Дианы, Евы и Афродиты его как будто не интересуют. Здесь мне можно возразить, что Афродиты и Евы (немногие образы, легитимированные для изображений нагими) тогда вообще были не популярны в Бургундии. На это возражение просто ответить – достаточно взглянуть на репродукцию "Святой Варвары" ван Эйка (в каком интересно учебнике этой репродукции нет?), чтобы убедиться: тела, телесности в ней одной больше, чем во всех святых и праведницах Вейдена. Его не просто помнить, поскольку уцелевшие в исторических перипетиях женщины Вейдена не слишком привлекательны. Ни одна из них не просится на трон сияющей спиритуальной чувственностью Прекрасной Дамы. Исключение составляет может разве знаменитая и безымянная Молодая Женщина, но и она – родная сестра Снежной Королевы, Венеры в Мехах и такой особенной "Девы Марии" Жана Фуке, то есть существо архетипическое и бесплотное.

Дочь Карла Смелого Мария Бургундская погибла на конной прогулке, герцогство Бургундское перестало существовать. Началось неостановимое разложение пронзительной дижонско-брюссельской эстетики, что логично. Линии становились строже, религиозность – суше и прагматичней, лица донаторов утрачивали дикарскую вдумчивость. Кажется, последующие два века даже о самом существовании герцогства Бургундского было модно не помнить. Создается также впечатление, что даже в начале 19 века об утонченном бургундском стиле помнил один лишь "дижонский мечтатель" Аллоизиус Бертран, автор "Гаспара из Тьмы". По иронии судьбы Карла Смелого вспоминали в основном в связи с его реформами в области военного дела – помимо прочего, он был первым, кто обратил должное внимание на полевую артиллерию. Забвение герцогства Бургундского и его герцогов было таким ошеломляющим, что даже оригинал портрета Карла Смелого – на мой взгляд, лучшего портрета Вейдена – погиб. К счастью, это забвение не было полным, поскольку уцелела не менее гениальная копия, но об этом ниже. Многие работы Вейдена постигла та же участь – мы видим копии и копии копий, что весьма грустно. В целом же, можно говорить о том, что европейской культуре трудно помнить о Вейдене, как трудно ей помнить о Бургундии вне контекста виноделия.

Работам Вейдена не повезло несколько раз. До наших дней дожили немногие. Авторство некоторых установлено сравнительно недавно, да и то благодаря настырности поклонников художника, привлекавших к своему расследованию такие экзотические источники, как городские архивы или приватная переписка совершенно посторонних Вейдену людей. Уцелевшие работы разбросаны по музеям и частным коллекциям темпераментной рукой Провидения, да так, что мне сложно назвать музей, где было бы более семи работ ван

дер Вейдена одновременно (кажется, таких нет – кроме Берлинского музея², где экспонируется около десяти). Авторство многих работ – как, например, "Портрета Лаурена Фромона" или известнейшего карандашного "Портрета молодой женщины" до сих пор под сомнением. В ряде других случаев (например, как с портретом "Филиппа де Круа") не совсем ясно, кто именно его писал – Вейден или один из "солирующих" художников его многолюдной, в должной степени коммерциализированной мастерской [4]. Может быть, завтра в каком-нибудь рассыпающемся под пальцами дневнике обнаружится все проясняющая запись. Но пока таких записей не обнаружилось. И это, конечно, не способствует запоминанию имени "Рогир ван дер Вейден".

Тогда, если все так логично, раз Рогир ван дер Вейден – это едва ли не Сальери раннего нидерландского реализма (отсутствие художественного "чувства юмора", изобразительная сдержанность, "стандартная" биография цехмастера, коммерческое преуспевание, щедрые заказы двора), почему же мы помним это имя? Почему не получается его забыть? Кто тянул за язык Николая Кузанского, который назвал Вейдена *maximus pictor*, "величайшим художником"? Почему Вейден – один из немногих, кого, спустя полвека, Дюрер в своем дорожном дневнике причисляет к "великим мастерам"? Со всем этим просто необходимо разобраться – почему-то, например, работами Вейдена интересуются не только медиевисты, специалисты по истории искусств и хранители музейных фондов. Кто же эти праздные любопытствующие? Анализируя библиографию искусствоведческих работ о Рогире, можно не без удовольствия констатировать, что с пятидесятих годов нашего столетия стараниями немногочисленных, но яростных "вейденоведов" наметилась даже некоторая "микромода" на него – нечто, подобное по стремительности ветру из-под лопастей вентилятора в концертном зале на десять тысяч мест. И все-таки мода.

Возьму на себя смелость утверждать, что о Вейдене невозможно забыть в первую очередь потому, что он был блестящим портретистом. Работы высокого религиозного измерения, значение которых я не возьму на себя смелости умалять, раскрывают лишь меньшую половину Вейдена, его "социально-нравственную половину". Вторую, большую (не то, чтобы "безнравственную" или "асоциальную", но скорее "укорененную в эстетике момента"), дают нам изображения тех, для кого писались алтари, тех, кто эти алтари оплачивал. Даже на позднейшие копии портретов Вейдена можно смотреть не отрываясь по полчаса каждый день любого месяца. Они не просто достойны того, чтобы на них смотреть, они добиваются этого всеми честными и нечестными методами (вплоть до легкого гипнотизма). Какие они? "Читающий мужчина" (иногда "читателя" идентифицируют со св.Иво) самый странный, самый неустойчивый портрет мастера, где "живое движение", если воспользоваться выражением автора классического китайского трактата по теории живописи Го Жо-

² Gemaldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Berlin

Сюа, выражено отчетливей, чем где бы то ни было в иных его портретах. Карл Смелый, в чьи холеные руки первого забияки Бургундии копиист шестнадцатого века (видимо, впечатлившись историей многочисленных военных кампаний последнего) вложил эфес меча вместо свитка, вложенного в них Вейденом. Филипп Добрый и Изабелла Бургундская – венценосные Герцоги Запада с загадочнейшим выражением лиц, великий и несравненный бастард, Антуан Бургундский прижимает к груди оперенную стрелу (по одной из версий, стрела – нечто вроде золотой медали с соревнований стрелков из лука). Итальянский дворянин Фрагческо д'Эсте, стилизованный под ювелира крупнокостный нобиль с молоточком и золотым кольцом. Молодая Дама, углядевшая не иначе как мышь на полу мастерской, уж очень прихотливо ее взгляд запечатлен Вейденом. Канцлер Ролен, которого писал и Эйк (но какие непохожие это портреты), своего рода Черномырдин Бургундии, с выдающейся чересполосицей черт порока и религиозности на немолодом лице. Иногда создается впечатление, что Рогир ван дер Вейден родился специально для того, чтобы сохранить для нашего зрения черты этих людей. Помимо Рогира их рисовали многие придворные и гастроллирующие живописцы, что не удивительно, ведь Бургундский двор был самым пышным в Европе. Но по иронии судьбы "выжили" только портреты Вейдена – наверное, не даром во времена оны в Бургундии его почитали так истоиво. Именно портреты не дают забыть о Вейдене. Они кочуют из энциклопедий в справочники, из учебников в научно-популярные брошюры. Мы узнаем эти лица, и благодаря им не можем забыть о Вейдене, даже забывая его имя.

Какими средствами художник добивался такой "повышенной проникаемости" своих портретов? Немецкий исследователь Стефан Кемпердинк делает насчет техники портретиста следующее важное для понимания магии сотворения лица замечание: "Рогир почти не фокусирует свое внимание на случайных деталях лица (мелкие морщинки, припухлости, фактура кожи – Я.Б.), вместо этого он концентрируется на наиболее существенном. Лица, в отличие от работ Яна ван Эйка не приглушенно моделируются из света и тени, но, напротив, явственно прочерчиваются, как будто бы в рисунке".

В этой связи много говорилось и о "фирменной" вейденовской системе несущих диагоналей (унаследованной отчасти и художниками его линии, в частности, Мемлингом), и о его намеренном пренебрежении фоном, каковой обычно либо просто черный, черно-синий, либо безыскусно белый (исключение составляет "Читающий мужчина", где фигурант сидит перед окошком, за которым расстилаются пасторальные, конфетные дали в духе Лимбургов, впрочем, это одна из работ, в отношении которых авторство Вейдена до сих пор оспаривается). Такое пренебрежение фоном (впоследствии столь изысканно обыгранное в традиции французского карандашного портрета) является сравнительно редким для живописи того периода (вспомним например, роскошные занавеси у Жана Фуке или Жана Клуэ). Это отсутствие фона призвано устранить из рассмотрения все преходящее, все реалии культуры и при-

роды, весь "реализм", которым вроде бы так сильны фламандцы. Лицо на портрете, по мнению Рогира, должно быть *единственным* делегатом природы и культуры для того, чтобы смотреться живым. Лицо на портрете, по мысли Вейдена, должно выражать характер, причем, есть подозрение, не просто характер конкретной исторической персоны, но скорее обобщенный темперамент, аллегорию темперамента, воплощенную в конкретном человеке. В со-вмещении аллегории и личности в конкретном лице Вейден достиг пугающе-го совершенства, здесь он никогда не выходит за тонкий заградительный пунктир, нанесенный в пространстве образного чувством меры. Хитромудрая герцогиня Изабелла, гений интриг и набожности, расчетливый, но близорукий Филипп Добрый, мужественный, незаконный Антуан Бургундский, дерзкий до сентиментальности Карл Смелый – все они персонажи одного мета-мифа, мифа о путешествии человеческого сквозь сказочное, мета-мифа о поздней осени Средневековья.

Мифы не забываются, вместе с ними не забывается Вейден. Однако, мифологическое время – это время особое. И ради него Вейдену также пришлось потрудиться. Освещение на его портретах (так же как и задний план) предельно неконкретно. Единственное, что о нем можно сказать со всей определенностью – это то, что оно есть. Световой ландшафт портретов Вейдена не отсылает нас к конкретному времени дня и ночи, у художника как бы нет часов – ни заката, ни рассвета. Правильнее, наверное, сказать, что все времена дня, весь часослов, присутствует в его портретах одновременно. В деле трансценденции часослова Вейден пошел несколько дальше своих современников (которые признавали таковую лишь в контексте религиозной живописи), добавив к религиозной трансценденции (Дева Мария и донатор с женой – в том мире, с которого рисуют, так не бывает) и трансценденцию портретную (Антуан Бургундский в безвремяе – днем, ночью, и так тоже не бывает). Впрочем, даже в контексте религиозной трансценденции Ипполит Тэн особо выделяет именно интенцию Вейдена. Именно его тягу всенепременно "проткнуть время", столкнуть времена лоб в лоб, устроить "эффект присутствия" отмечает Тэн, говоря об известнейшем алтаре "Семь таинств": "Собор, в котором Рогир ван дер Вейден изображает Семь таинств, есть вещественная церковь и церковь мистическая: там Иисус Христос истекает кровью на кресте в то самое время, когда священник совершает перед алтарем обедню" [2, 157]. Выходит, что внутреннее, "родное" время его портретов не подлежит забвению – это пресловутое "вечное настоящее" Николая Кузанского, а оно, как известно также из Экхарта и Плотина, не забывается.

Возможно, если бы не его ученики и последователи, даже все вышеупомянутые особенности живописи Рогира ван дер Вейдена не помогли бы ей протиснуться сквозь мелкое сито исторического прогресса. Ганс Мемлинг, бывший, предположительно, одним из ассистентов Рогира в последние годы его жизни, стал самым значительным и вместе с тем самым последовательным наследником его эстетики, его техники, его взгляда. Наследование это

подразумевало широчайший спектр художественной активности – от просто-душной репликации тех или иных композиционных или колористических решений до того, что называется "преемственностью духа". Даже выражение некоторых лиц у Мемлинга отсылают к лицам Рогира – та же заинтересованная отстраненность, то же "всматривание" за границы полотна, туда, где нет и не может быть зрительского взгляда. Еще один наследник Питер ван дер Вейден, второй сын художника (первый, Корнель, предпочел деланию цвета из воды и минералов монашеское делание), унаследовал мастерскую – от эскизов до арсенала разновеликих кистей. Не удивительно, что популярна версия о том, что Питер и Мастер Легенды о Св. Катерине – одна и та же персона. В свою очередь и внук Рогира Госвин ван дер Вейден предпочел случайностям самостоятельной карьеры прибыльный семейный бизнес, где приобрел большую известность, чем его отец. Примечательно, что до самой старости Госвин ван дер Вейден смело использовал художественные наработки деда, особенно не терзаясь по этому поводу. Здесь заимствование простиралось гораздо дальше колористических и композиционных вопросов – в ход шли даже эскизы, туалеты и орнаментировка, вплоть до буквальных повторов. Впрочем, авторское право в те дни понимались достаточно вольно, тем более, что внук честно расплачивался с покойным дедом фамилией: Госвин отдавал немало сил апологетике его творчества. Все это немало способствовало посмертной популяризации образности Вейдена, и с начала 16 века его начали копировать как признанного, стародавнего классика. Учета скопированному никто не вел, и не нам на это сетовать. Некоторым шедеврам повезло уцелеть более чем в двух копиях. Например, в настоящее время существует три (!) весьма качественных "Мадонны Св. Луки" – в Мюнхене, в Санкт-Петербурге и в Брюгге (плюс оригинал – в Бостонском музее Изобразительных Искусств). Такая отчаянная тиражность внесла свою лепту в дело борьбы с энтропией и, подозреваю, если бы не эта ксерокопическая избыточность, такой простой и честный Вейден, не склонный к красотам, эффектам, роскошествам, не выгреб бы из холодных вод Леты. Его имя растворилось бы в милитарных водоворотах последующих пяти веков без остатка, как это случилось с именами многих французских художников, его современников. Как, в конце концов, это случилось с забытой всеми, кроме Хейзинги и Бертрана, Бургундией. Теперь нам попросту *не было бы кого забывать*. А так – мы можем разглядеть "диагонали" Рогира в работах Хьюго ван дер Гоеза, парафразы Рогира узнаваемы у Дюрера, и у Шенгауэра, можно даже сказать, что немецкая религиозная живопись 16 века буквально разобрала Вейдена на цитаты. И даже сверх-аутентичный Брейгель Старший отвечает реверанс Вейдену в "Христе, несущем крест" из своего столетнего удаления [3, 130-132]. Глядя на европейскую живопись 15-16 веков, довольно скоро убеждаешься в том, что мы не в состоянии забыть Вейдена потому, что немало гениев положили годы на то, чтобы предотвратить нашу забывчивость.

Как и всегда, когда разговор идет о памяти, эпизоды представляют особую трудность. Налицо почти неуловимое движение, некое едва слышное дребезжание в воздухе культуры этого имени – Рогир ван дер Вейден. Нам трудно его слышать, трудно зафиксировать внимание более, чем на минуту, нам трудно помнить, нам невозможно его забыть. А выводы – наподобие того, что *нужно* или *можно* сдвинуть этот процесс ненаправленного дрейфа в пространстве культуры в ту или другую сторону совершенно не напрашиваются. По-моему, ничего здесь не поделаешь – популяризация творчества Вейдена проблематична (он поразительно неактуален, при всей своей очевидной изобразительной чистоте), и забыть его невозможно, что, конечно же, хорошо.

Литература

1. Панофский, Эрвин. Аббат Сюжер и Аббатство Сен-Дени. // Богословие в культуре средневековья. – Киев: "Путь к истине", 1992.
2. Тэн, Ипполит. Философия искусства. Москва: Республика, 1996.
3. Kemperdick, Stephan. Rogier van der Weyden. Cologne: Koneman, 1999.
4. Campbell, Lorne: "Rogier van der Weyden and his Workshop" // "Proceedings of the British Academy", №84, pp. 1-24.

ОБ АВТОРАХ

Михаил Блюменкранц (Харьков, Украина) – канд. филол. наук, историк философии и культуры, автор книги "Введение в философию подмены" (1994) и статей по культурологии.

Яна Боцман (Харьков, Украина) – канд. филос. наук, преподаватель ХНУ, переводчик, автор статей по культурологии, ориенталистике, гендерным исследованиям.

Светлана Бунина (Харьков, Украина) – канд. филол. наук, доцент ХНУ, автор статей по проблемам русской литературы XX века.

Дмитрий Гордевский (Харьков, Украина) – канд. филос. наук, преподаватель ХНУ, автор статей по культурологии и исторической антропологии.

Виктор Маринчак (Харьков, Украина) – Протоиерей Храма Иоанна Богослова, канд. филол. наук, автор статей по языкознанию и литературоведению.

Ханс Овеслоот (Лейден, Голландия) – доцент Лейденского университета, доктор философии, автор книг "Влияние труда "шабашек" на советскую экономику" (1991), "Реформы через коррупцию" (1997), статей по политической философии.

Рита Поддубная (Харьков, Украина) – докт. филол. наук, проф. ХНУ, автор книг "Классические традиции и сюжет Христа в романе XX века", "О творчестве Пушкина 1830 годов", статей по поэтике русской литературы XIX века и компаративной поэтике.

Григорий Померанц (Москва, Россия) – философ, культуролог, публицист. Автор книг "Сны земли" (1984), "Открытость бездне" (1989), "Выход из транс" (1995), "Записки гадкого утенка" (1997), "Страстная односторонность и бесстрастие духа" (1998), и др., а также многочисленных статей.

Владимир Порус (Москва, Россия) – канд. филос. наук, сотрудник института философии, автор статей по философии, теории познания.

Игорь Романов (Харьков, Украина) – канд. филос. наук, доцент ХНУ, психолог, психотерапевт. Автор книги "Психоанализ: культурная практика и терапевтический смысл. Введение в теорию, практику и историю психоанализа", работ по истории и теории психоанализа, философии культуры, философской антропологии.

Джонатан Саттон (Лидс, Великобритания) – доктор кафедры славистики Лидского университета, автор книг "Религиозная философия Вл. Соловьева: попытка переосмысления" и "Традиции новой свободы: христианство и высшее образование в России и Украине сегодня" и ряда статей о религиозной ситуации в странах пост-коммунистического мира.

Ольга Сливичкая (Санкт-Петербург, Россия) – доктор Санкт-Петербургского университета культуры, автор книг "Роман Л.Н. Толстого", "Повышенное чувство жизни: мир Ивана Бунина", и ряда статей.

Лидия Стародубцева (Харьков, Украина) – канд. архитектуры, автор монографий "Метафизика лабиринта" (1998), "Архитектура пост-модернизма" (1998) и статей по искусствоведению и культурологии.

Витторио Страда (Венеция, Италия) – профессор Венецианского университета, директор Итальянского института культуры в Москве, автор ряда исследований по проблемам русской культуры.

Борис Хазанов (Мюнхен, Германия) – в 1984-92 гг. был редактором и соиздателем зарубежного русского журнала "Страна и мир". Автор романов, рассказов, этюдов, статей; переведён на несколько языков. Премия "Литература в изгнании" города Гейдельберга, несколько премий Интернационального ПЕН-клуба, премия журнала "Октябрь" (Москва). Б.Хазанов живёт в Мюнхене.

Виктор Юхт (Харьков, Украина) – канд. филол. наук, литературовед, автор статей по современной русской поэзии.

Научное издание

Вторая навигация
Линия горизонта • Родные гавани • Акватория души

Альманах
ВЫПУСК 3

Ответственный за выпуск Е.Е.Захаров
Редактор М.А. Блюменкранц
Художественный редактор Б.Ф.Бублик
Корректоры В.А.Маринчак, Л.В.Сигал
Компьютерная верстка Д.В.Гордевский

Сдано в набор 10.01.2001. Подписано в печать 24.04.2001.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Гарнитура Тип Таймс
Печать офсетная. Усл. печ. л. 16,4. Усл. кр.-отт. 18,20.
Уч.-изд.л. 19,85. Тираж 200 экз. Заказ №

"Весть-Вимо"
117311, Москва, ул. Строителей, 3

Отпечатано фирмой "Lithographica"
Харьков, Московский пр., 74, тел. 45-42-45

Вторая Навигация

Философия. Культурология. Литературоведение

- | | |
|---------------------------|--|
| <i>Михаил Блюменкранц</i> | Глобальные проблемы современного культурного процесса |
| <i>Дмитрий Гордевский</i> | Вероятная геометрия культуры |
| <i>Григорий Померанц</i> | Саморегулирующаяся вавилонская башня |
| <i>Витторио Страда</i> | Икона и анти-икона:
гармония и хаос в русской духовности |
| <i>Лидия Стародубцева</i> | Россия и Европа: по обе стороны
"ускользающей границы" |
| <i>Ханс Оверслоот</i> | Негражданская культура и президентская
власть в современной России |
| <i>Владимир Порус</i> | Пространство в человеческом измерении |
| <i>Игорь Романов</i> | "Забота о душе" в исторической перспективе |
| <i>Светлана Бунина</i> | "Механическая жизнь"
в ранней лирике А.Ахматовой |
| <i>Виктор Юхт</i> | Загадки "Августа" |
| <i>Ольга Сливичкая</i> | О витальности Бунина и Пушкина |
| <i>Джонатан Саттон</i> | Владимир Соловьев: утопия sui generis |
| <i>Григорий Померанц</i> | Два порочных круга |
| <i>Михаил Блюменкранц</i> | Эсхатологическая проблематика
в творчестве Ф.М. Достоевского |
| <i>Протоиерей</i> | Ожидание и осуществление чуда в
интенциональности и судьбах героев |
| <i>Виктор Маринчак</i> | "Преступления и наказания" |
| <i>Рита Поддубная</i> | Двойник – Тень – Зеркало
("Двойник" Достоевского в контексте
литературной судьбы мотива) |
| <i>Лидия Стародубцева</i> | Скольжение ввысь |
| <i>С. М. Волконский</i> | Быт и бытие. Из прошлого, настоящего, вечного |
| <i>Борис Хазанов</i> | Любимый ученик |
| <i>Яна Боцман</i> | Ни забыть, ни запомнить:
эссе о Рогире ван дер Вейдене |