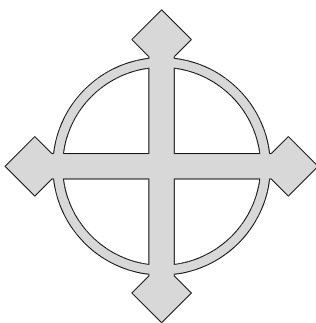


РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ
ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

НАЧАЛО

ЖУРНАЛ ИНСТИТУТА
БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ



21

Санкт-Петербург
2010

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*П.А.Сапронов (главный редактор), О.Е.Иванов,
Е.А.Евдокимова (литературный редактор), К.А.Махлак, Р.В.Светлов,
Н.М.Сапронова, Т.А.Туровцев (ответственный секретарь), Д.В.Шмонин*

Учредитель: Институт богословия и философии

Сайт Института богословия и философии:

www.ibif.org.ru

© 1999—2010, СПб. Институт богословия и философии

© 2010, верстка, дизайн, М.В. Домасёв

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

- Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев)** — К истории типологических толкований (Мф.1-2) 4
- П.А.Сапронов** — Тема ничто в мистическом богословии 30
- О.Е.Иванов** — «Бытие» Парменида за пределами античного философского контекста 49
- Иеромонах Тихон (Васильев)** — К богословскому обоснованию автокефалии поместных Церквей 71

К выходу в свет книги О.Е.Иванова «Введение в историю философии» Материалы круглого стола

- К.А.Махлак** — Личность, свобода, любовь и историко-философское знание 77
- Т.С.Сунайт** — История философии и современное образование 84
- В.Е.Барановский** — Философия и Откровение 87

ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА

- Е.А.Евдокимова** — Испытание творчеством 97
- О.С.Сунайт** — Тема «ближнего» у Достоевского 112
- М.К.Иванов** — «Левый шаг» Древнего Египта 121
- М.А.Сухова** — Осмысление искусства XX века в работах П.П.Муратова и В.В.Вейдле 126

Материалы научного семинара Института богословия и философии «Миф В. Ван Гога»

- Н.М.Сапронова** — «Сеятель» и «Жнец» 147
- Л.А.Петрова** — «Звездная ночь» 150
- Н.Н.Макарова** — «Четыре срезанных подсолнуха» 153

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

- Д. Дефо** — История дьявола. Главы из книги (окончание) (*Перевод с английского А.С. Суриковой*) 155
- А.С.Сурикова** — Образ дьявола в канун Просвещения 172

ОПЫТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ

- Н.М.Сапронова** — Националистическая революция — «банальность зла» 197
- О.Е.Иванов** — «Не стреляйте в пианиста...» 212
- О.С.Сунайт** — Семья последнего императора. Взгляд из современности. 216

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Архимандрит Ианнуарий (Ивлиев)

К ИСТОРИИ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ТОЛКОВАНИЙ (МФ.1-2)

**О трудности сделать наглядным
мессианство Иисуса**

Мы привыкли называть Иисуса Христом. Поэтому мы не находим ничего удивительного, читая в Мф. 1,16: «Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от Которой родился Иисус, называемый Христос (Мессия)». Наше сердце не начинает биться сильнее, когда мы говорим: «Иисус — Христос» или «Спаситель». Говоря о «спасении», мы, прежде всего, думаем о нашей смерти, Суде и вечной жизни. Но наше понимание того, Кто такой и Что такое Мессия, совсем иное, чем у людей в Палестине в те времена. От Мессии иудеи ожидали чего-то совсем иного, нежели мы. Для них Мессия — не Спаситель, из смерти ведущий нас в вечность! Он — Тот, Кто принесёт спасение Израилю в этом веке. Вот отчего множество иудеев до сих пор трижды в день молятся:

«Отпрыску Давида, раба Твоего, дай прорасти скоро и возвысь силу Его в спасении Твоём, ибо на спасение Твоё уповаем мы всякий день. Благословен Ты, Вечный, произрашающий спасение» (из Молитвы 18 прошений).

Иисус знал, что с деяниями Мессии связывались *земные* надежды. Поэтому Он и запрещал Петру и прочим ученикам публично исповедать Его Мессией, называть Его Христом. И первые христиане тоже знали, что с личностью Мессии были неразрывно связаны именно *земные* надежды. И, тем не менее, они отваживались возвещать Иисуса как Христа, хотя они видели, что Иисус не принёс всего того, чего

ожидали от Мессии! Но как обосновывали они это невероятное исповедание: «Иисус из Назарета есть Мессия»?

Как? — В том числе и историей детства Иисуса. Тот, кто желает понять, почему, несмотря на все сомнения, Иисус есть Мессия, должен проследить Его жизнь до Его детства и даже *до самого Его зачатия*. Следовательно, истории зачатия, рождения и детства у Матфея и Луки — не просто рассказы, удовлетворяющие наше историческое любопытство. Они призваны показать нам то, что в жизни Иисуса, на первый взгляд, не видно.

Только Пасха сделала возможным рассказывать о Рождестве

После Пасхальных событий Воскресения ученики Иисуса увидели своего Учителя в совершенно ином свете. Они, конечно, и до этого события понимали, что Он выше всех прежних пророков. Никто из учителей Израиля не говорил о Боге так смело и привлекательно (Ср. Мк. 1,22). Но все же Иисус всегда оставался одним из них! Все знали, что Он из Назарета, где Он вырос, знали Его семью, Его Мать, братьев, сестёр (Мк. 3,31 сл).

В последние Его часы все отвернулись от Него (Мк. 14,50 слл). Выходило, что Его враги правы. Правыми казались те, кто не верил, что Бог послал именно Его как Своего Пророка. Обманулись ли они в Иисусе? Этим сомнениям наступил конец, когда многим из них явился Воскресший из гроба (1 Кор. 15,5-8). Тогда они узнали, что Бог не покинул Иисуса, Иисус оказался прав и в их глазах оправдан Богом. Они могли себе сказать: «Мы не обманулись, последовав за Ним». Но вставали новые вопросы. Что означало, что Бог воскресил Иисуса из мёртвых и вознёс Его к Себе «на небо»? Почему именно Его, а не кого-то из более ранних пророков? Кем, собственно, был этот Иисус? И что означает, что этот Иисус жив у Бога?

В такой ситуации ученики с целенаправленным интересом обратились к Священному Писанию. Может быть, в нем они найдут ответы на свои вопросы? Что означает Его жизнь, смерть и воскрешение Богом?

Вот почему в Новом Завете мы находим так много ссылок на Писание Израиля. Тайна Иисуса открывалась ученикам тем больше, чем больше они исследовали её в связи с историей Израиля. Кем был Иисус, Которого Бог воскресил из мёртвых? Чем больше ученики размышляли над этим, тем яснее становилось, что ответ нельзя связывать лишь с каким-то одним событием в жизни Иисуса. В конце концов, были же и до Него пророки, доказавшие свою веру и верность Богу ценой своей жизни. И разве цари Израиля не слышали о себе: «Ты Сын Мой. Я ныне родил Тебя» (Пс. 2,7)? И всё же никого из царей, пророков и великих праведников Бог не воскресил! Поче-

му именно Иисуса? Кем Он был в принципе? Чем отличался от всех других?

Так ученики доискивались до принципа (то есть до исходного начала): через момент Воскресения (ср. Рим. 1,4), через момент Крещения (ср. Мк. 1,9 слл) до самого *начала* Его жизни, до Его *происхождения*. Так Пасха привела первых учеников к размышлениям о начале жизни Иисуса, называемого Христом (Мф. 1,16).

Воспоминания, образцы, аналогии

История, начавшаяся с того, что Бог сказал Аврааму: «В тебе благословятся все племена земные» (Быт. 12,3), достигла своей цели теперь, в Иисусе Христе. Это не значит, что история вообще и история Израиля в частности закончилась. Нет, она должна продолжаться, но иным образом.

Почему это так, Матфей пытается разъяснить в рассказе о происхождении Иисуса Христа (1,18-25). Но чтобы понять эту историю, мы должны осознать то, что было само собой разумеющимся для умов и сердец иудеев времён Евангелиста.

Моисей I и Моисей II

Авраама Израиль почитал как своего отца. Но как руководителя и законодателя — Моисея. С ним народ завоевал себе свободу (Исх. 12,1—18,27), через него принял заповеди от Бога (Исх. 20,1—23,33). Именно он заключил от имени народа Союз с Богом (Исх. 24,3-8). Он спас Израиль от уничтожения гневом Божиим (Исх. 32,7-14). Это о нём, а не об Аврааме, сказано:

«И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу, по всем знамениям и чудесам, которые послал его Господь сделать в земле Египетской над фараоном и над всеми рабами его и над всею землею его, и по руке сильной и по великим чудесам, которые Моисей совершил пред глазами всего Израиля» (Втор. 34,10-12).

Но этот Моисей обещал Израилю:

«Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте» (Втор. 18,15).

Отсюда понятно, что иудеи в конце времён как Спасителя ожидали не только Мессию, но и обещанного Моисеем Пророка, второго Моисея. Например, в одном таргуме (очень древнем арамейском переводе) Песни Песней (4,5) говорится:

(Песня: «Два сосца твои, как двойни молодой серны, пасущиеся между лилиями»). «Это два искупителя, которые освободят тебя, Мессия, Сын Давидов, и Мессия, сын Ефрема, равные Моисею и Аарону, сынам Иохаведы (Исх. 6,20). Они подобны двум близнецам га-

зели. Они своими заслугами вели народ дома Израиля 40 лет в пустыне, давали ему манну, перепелов и воду от источника Мириам».

Такое же представление встречается и в раввинском комментарии на книгу Когелет (Мидраш Рабба Когелет 1,9):

(Еккл. 1,9: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться...»). «Рабби Беракийя сказал от имени Рабби Йицхака: Как первый искупитель, так будет и последний. Что было с первым искупителем? Написано: «И взял Моисей жену свою и сыновей своих и посадил их на осла» (Исх. 4,20). Так будет и с последним искупителем, как написано: «Кроткий, сидящий на осле» (Зах. 9,9). Что делал первый искупитель? Он низвёл манну, как написано: «Вот, Я одождю вам хлеб с неба» (Исх. 16,4). Так и последний искупитель низведёт манну, как написано: «Будет обилие хлеба на земле» (Пс. 71,16). Что первый искупитель? Он извёл бьющий источник. Так и последний искупитель изведёт воду источающуюся, как написано: «Из дома Яхве выйдет источник и будет напоить долину Ситтим» (Иоиль 3,18).

Даже если Мессия придёт из дома Давида, Он будет подобен Моисею. В этом не сомневались иудеи времён нашего Евангелиста. Теперь нам не трудно верно понять так называемую историю детства у Матфея. Особенно если мы учтём, что способ его изображения был обычным и понятным уже многие столетия, но далеко не понятен многим нашим современникам.

Этот способ изображения можно сравнить вот с чем: если, к примеру, художник хочет выделить Иисуса Христа или какого-либо святого в изображаемой им группе людей, то что этот художник делает? Он снабжает образ Христа или святого сияющим нимбом или каким-либо символом (лилией, мечём, ключом и т.п.). Но всем ведь ясно, что фактически никакого нимба, никакой лилии или меча не было. И, тем не менее, никому в голову не придёт упрекнуть художника во лжи или в «неисторичности». Но то, к чему христиане привыкли в иконописной символике, они часто не способны применить в отношении к литературному тексту. Вероятно, здесь сказывается тот исторический факт, что иконы на протяжении многих столетий у христиан были перед глазами, а тексты большинство из них в силу обстоятельств и не видели и не могло читать по безграмотности. Поэтому и отношение к тексту более наивное: икона воспринимается адекватно, не как фотография или портрет, а как символ. Текст же Библии воспринимается неадекватно, как исторический протокол, а не как богословский символ.

Задумаемся, например, над тем, как Лука изображает смерть Стефана. Он сообщает:

«И побивали камнями Стефана, который молился и говорил: Господи Иисусе! Приими дух мой. И, преклонив колени, воскликнул

громким голосом: Господи! Не вмени им греха сего. И, сказав сие, почил» (Деян. 7,59 сл).

Мы тотчас вспоминаем о том, как Лука описывает крестную смерть Иисуса:

«И когда пришли на место, называемое Лобное, там распяли Его... Иисус же говорил: Отче! Прости им, ибо не знают, что делают... Иисус, возгласив громким голосом, сказал: Отче! В руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух» (Лк. 23,33 сл.46).

Говоря о смерти Стефана по *образцу* смерти Иисуса, Евангелист делает наглядным тот духовный факт, что Стефан умер как *последователь* Иисуса. Но это означает следующее: если мы желаем выделить нечто существенное в жизни того или иного человека, мы очень часто прибегаем к помощи уже известных образцов и символов.

Теперь, если мы вспомним о том, что Матфей в истории детства хочет рассказать о существенном принципе, о начале жизни Иисуса, «называемого Христом (Мессией)», то мы не удивимся, что и он, Матфей, прибегает к образцу, к некоему символу Мессии. Всякий читатель этой истории понимает, что речь здесь идёт не о начале, так сказать, «нормальной жизни». Речь идёт об особом Человеке, — о втором Моисее.

Когда Матфей говорит, что Иосиф был озабочен из-за ребёнка своей обручницы, что он даже хочет отпустить Марию, но что Бог во сне приказал ему без страха принять Марию (1,18-20), то он при этом вспоминает об истории Моисея, как она рассказывалась в Палестине в I веке. Например, у Иосифа Флавия мы читаем об отце Моисея:

«Один знатного происхождения еврей, Амрам, очень заботился об участи всего своего народа, боясь, как бы он совершенно не исчез с лица земли ввиду недостатка в подрастающем молодом поколении; при этом он и сам лично находился в безвыходном положении, так как жена его была беременна. Поэтому он обратился к милосердию Предвечного, умоляя его сжалиться наконец над людьми, которые ни в чём не изменили своему благочестию, и, освободив их от настоящего их горя, оставить им надежду, что их племя не погибнет. Господь Бог сжалился над ним и в ответ на его мольбу явился ему во сне. Он стал уговаривать Амрама не отчаиваться относительно будущего...»¹

А вот что один рассказ говорит об отвержении будущей матери Моисея:

«Амрам, который руководил Синедрионом в то время, когда фараон приказал: «Всякий новорождённый мальчик... должен умереть», — сказал: «Напрасно израильтяне рожают (детей)». Тотчас отозвал он Иохеведу (из дома) и отказался от супружеского ложа. Он отверг свою

¹ Древн. 2,9.3. Цит. По: Иосиф Флавий, Иудейские древности. В 2-х томах. М., КРОН-ПРЕСС, 1996. С. 80.

жену, когда она была на третьем месяце беременности. Все другие израильтяне тоже стали отвергать своих жён. Тогда его дочь сказала ему: «Твоё распоряжение более жестоко, чем распоряжение фараона. Ибо приказ фараона направлен только против мальчиков, а твой касается в равной степени мальчиков и девочек. К тому же фараон — злодей, и сомнительно, что его распоряжения будут исполняться. Ты же — праведный (Мф. 1,19!), и твоё распоряжение наверняка будет исполнено». После сего он вернул свою жену, и все прочие израильтяне тоже приняли своих жён» (Мидраш Рабба, Исх. 1,13).

Ещё один рассказ (Псевдо-Филон, Книга библейских древностей 9,10) повествует о том, что Мириам, сестра Моисея, обратилась к отцу потому, что имела ночное видение ангела (Мф. 1,20). Мы видим удивительное сходство иудейских рассказов о Моисее с писанием Матфея об Иисусе.

Итак, существовал вопрос: кем был этот Иисус, Которого Бог первым воскресил из мёртвых? Кем Он был в принципе, от начала, по существу? Матфей отвечает на этот вопрос тем, что изображает «происхождение Иисуса» (Мф. 1,18) *в стиле рождества Моисея*. То есть читатели могли уловить следующий смысл: В зачатии Иисуса — наконец! — осуществилась надежда тех, кто ожидал Того, о Ком Моисей сказал: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой» (Втор. 18,15).

Разумеется, зачатие Иисуса — не просто некая параллель к зачатию Моисея: оно отличается от последнего в важнейших моментах.

Особенность зачатия Иисуса

Арам, отец Моисея, отверг свою беременную жену из-за фараона. Иосиф, напротив, хотел отпустить обручённую ему Марию, так как обнаружилось, что она ожидала ребёнка «прежде, нежели сочтались они» (Мф. 1,18). Уже в конце генеалогии Иисуса Матфей намекает на эту проблему: «Иаков родил Иосифа, мужа Марии, от Которой родился Иисус» (Мф. 1,16). Таким образом, Матфей считает, что Иосиф — приёмный отец Иисуса. Но кто был действительным отцом Иисуса?

Этот вопрос, согласно Евангелию, ставил перед собой и Иосиф. Ответ ему был дан во сне Ангелом Господним. Несомненно, таков ответ и самого Евангелиста на вопрос его читателей о происхождении Иисуса: «Дитя, Которое ожидает Мария, от Духа Святого» (Мф. 1,20).

В отличие от Иосифа, очень многие сегодняшние читатели просто не могут удовлетвориться таким ответом. Кроме всего прочего, сейчас всем известно, что Иисус — не единственный в мировой истории, о котором говорится, что он зачат от Бога. Например, ссылаются на рассказ о зачатии Будды:

«И по прошествии зимы в сопровождении созвездия Вишакха пришёл месяц май. Была весна, прекраснейшее из времён года. Деревья стояли, богато украшенные листвой, самые красивые цветы щедро осыпали их. Холод, зной, мрак и пыль — всё прошло. Землю покрывала нежная молодая трава.

Тогда, после тщательной проверки, в подходящее время с неба Тушита спустился Господин трёх миров, всем сущим почитаемый Бодхисаттва. Это было в 15-ый день месяца, и полная луна стояла в соединении с созвездием Пушья. В ясном и совершенном сознании вошёл он, как юный белый слон с шестью бивнями, в правый бок тела своей матери, когда она держала пост. Его голова была окрашена пурпуром, ряды зубов сверкали золотом, и были украшены все части и члены тела его, и все органы были совершенными. И в материнском теле он лежал всегда на правом, и никогда на левом боку.

Царица Майя блаженно спала на своём ложе, и ей снилось: Великолепный слон, сверкая как снег и серебро, танцующими шагами и с крепкими, как алмаз, суставами вошёл в моё тело. Шесть было число его бивней, прекрасными были стопы его, изящным хобот и алой голова его. Никогда прежде не видела и не слышала я ничего прекраснее, никогда не испытывала такого счастья. Чувство телесного наслаждения и в то же время блаженства духа было так велико, что я как бы утонула в нём».

Говорили и о божественном зачатии императора Августа. Римский историк Гай Светоний Транквилл (ок. 70—150 РХ), который в качестве секретаря императора Адриана (117—138) имел доступ к архивам, в книге «Жизнь цезарей» пишет:

«У Асклепиада Мендетского в «Рассуждениях о богах» я прочитал, что Атия однажды в полночь пришла для торжественного богослужения в храм Аполлона и осталась там спать в своих носилках, между тем как остальные матроны разошлись по домам; и тут к ней внезапно скользнул змей, побыл с нею и скоро уполз, а она, проснувшись, совершила очищение, как после соития с мужем. С тех пор на теле у неё появилось пятно в виде змеи, от которого она никак не могла избавиться, и поэтому никогда не ходила больше в общие бани; а девять месяцев спустя родился Август и был по этой причине признан сыном Аполлона. Эта же Атия незадолго до его рождения видела сон, будто её внутренности возносятся ввысь, застилая землю и небо; а её мужу Октавию приснилось, будто из чрева Атии исходит сияние солнца».²

Представление о том, что у великого человека отцом был бог, не ограничивается христианством. То же мы видим и в окружающих раннее христианство культурах. Ориген писал: «В действительности всё это сказки, попытки сочинить нечто подобное о Платоне, чтобы люди

² Светоний. Жизнь двенадцати цезарей. М., Худож. Лит., 1990. С. 73.

поверили, что человек, одарённый большей мудростью или силой, чем обычные посредственные люди, обязательно и телесно должен происходить от более высокого, божественного семени» (Против Цельса, 1, 37). Но разве это не подход с двойным стандартом, когда мы так утверждаем? Будто только новозаветный рассказ истинен, а все прочие — просто легенды?

Да, в новозаветных повествованиях о зачатии Иисуса не говорится ни о фантастическом слоне, ни о змее, ни о чём подобном. Однако только это не может быть основанием для веры именно новозаветным рассказам. И всё-таки это отличие наводит на верный след: для новозаветных сообщений значение имеет *не биологический процесс* «происхождения Иисуса» (см. Мф. 1,18). Иисус не потому цель истории Израиля и начало нового человечества в целом, что Он неким чрезвычайным образом зачат от Самого Бога! Вот что по этому поводу писал один из самых известных богословов, кардинал Йозеф Ратцингер, ныне Папа Римский — Бенедикт XVI:

«Появление Иисуса — новое творение, а не *зачатие* Богом. Бог не был *биологическим* отцом Иисуса, и Писание Нового Завета, равно как и богословие Церкви, в этом рассказе и в том событии, о котором этот рассказ сообщает, никогда принципиально не усматривало основания для истинного Божества Иисуса, для Его Богосыновства. Ибо это Богосыновство вовсе не означает, что Иисус был полубогом, получеловеком. Но для веры всегда было принципиально, что Иисус — полностью Бог и полностью Человек. Его Божественность не означает некоего умаления Его человеческого существования: таков был путь Ария и Аполлинария, самых больших лжеучителей Древней Церкви. Против них со всею силою отстаивалась неповреждённая целостность человеческого бытия Иисуса, и тем самым отвергалось превращение библейской вести в языческий миф о полубоге, зачатом Богом. Богосыновство Иисуса, согласно церковной вере, основано не на том, что Иисус не имел человеческого отца. Учение о Богосыновстве Иисуса оставалось бы неприкосновенным и в том случае, если бы Он произошёл из нормального человеческого брака. Ибо Богосыновство, о котором говорит вера, — не биологический, но онтологический факт, и не во времени, а в Божественной вечности: Бог всегда есть Отец, Сын и Дух. Появление Иисуса не означает появления нового Бога Сына, но означает, что Бог Сын в Человеке Иисусе принимает на Себя человека как тварь таким образом, что Сам становится Человеком (Бог Сын *есть* Человек)».³

Речь, собственно, идёт вот о чём: Тот самый Бог, Который от дней Авраама был со Своим народом и Который во дни царя Ахаза (Ис. 7,1-16) в чрезвычайном знамении предложил Себя народу как

³ J. Ratzinger. Einführung in das Christentum, Kosel-Verlag, Munchen, 1968. S. 225.

Помощника и Покровителя, именно этот Бог в Иисусе самым тесным образом и навеки соединил Себя с нами, людьми. Соединил, чтобы избавить нас из рабства вины и греха. Посему Дитя Марии должно носить имя Иисус, то есть «Господь-помощь», и посему мы можем называть Иисуса Эммануил, то есть «С-нами-Бог». Это и изрёк Иосифу Ангел:

«Иосиф, сын Давидов! Не бойся принять Марию, жену твою; ибо родившееся в Ней есть от Духа Святого; родит же Сына, и наречёшь Ему имя: Иисус; ибо Он спасёт людей Своих от грехов их. А всё сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: «Се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил, что значит: с нами Бог» (Мф. 1,20-23).

Иисус — воплощённая верность Бога

Когда Бог призвал Авраама, Он обещал ему: «И будешь ты в благословение... и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12,2 сл). Поэтому Бог больше никогда не покидал Свой народ. Даже когда Израиль поворачивался к Нему спиной, Бог оставался верным Израилю вплоть до того времени, когда Он непостижимым образом соединил Себя с ним в Иисусе. Так Он обещал уже через пророка Осию:

«И обручу тебя Мне навек,
и обручу тебя Мне
в правде и суде,
в благодати и милосердии,
и обручу тебя Мне
в верности» (Ос. 2,19 сл).

Теперь Бог осуществил то, что Он предвозвещал через древнего пророка:

«Послушайте Меня, дом Иаковлев,
и весь остаток дома Израилева,
принятые Мною от чрева,
носимые Мною от утробы матерней:
И до старости вашей Я тот же буду,
И до седины вашей Я же буду носить вас;
Я создал,
И буду носить,
Поддерживать и охранять вас» (Ис. 46,3 сл).

Так история Израиля достигает своей цели в Иисусе Христе, Сыне Давида, Сыне Авраама (Мф. 1,1). Так навеки осуществилось то, что Бог обещал Аврааму.

Первые христиане обрели мужество поверить этому благодаря Воскресению Иисуса из мёртвых. Воскресение открыло им глаза на

то, что Бог изначально был с Иисусом совершенно особенным, уникальным образом.

Именно этой вестью Матфей открывает своё Евангелие. Эта весть даёт основание для всего дальнейшего повествования.

Краткие экзегетические дополнения к Мф. 1

1,18: Начинается новый $\gamma\epsilon\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$, как в 1,1. Это предложение разъясняет то, на что намекал ст. 16. Читатель теперь знает то, что Иосиф узнает только в ст. 20.

Законное обручение может быть расторгнуто только разводным письмом. Обручённая живёт в доме своих родителей и не имеет плотских сношений с женихом. « $\Sigma\nu\nu\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu$ » означает переселение во время свадьбы в дом жениха (в Синодальном переводе «сочетаться»).

1,19: Знал ли Иосиф о том, что Мария беременна от Духа Святого до возвещения Ангела? В древности, как и теперь, представлены следующие точки зрения:

1. Иосиф не знал этой тайны и подозревал Марию в прелюбодеянии. В этом случае Закон требовал побиения камнями, но Иосиф хочет просто отпустить Марию. Этому взгляда придерживались в древности Иустин, Августин, Иоанн Златоуст. Этой же точки зрения придерживаются протестанты. Логически предпочтительнее именно эта точка зрения.

2. Иосиф уже знал об особом характере беременности Марии и хотел отпустить её из страха прикоснуться к Ней, освящённой Богом. В древности так считали, например, Евсевий, Василий Великий. В последующие времена этой «благочестивой» точки зрения придерживаются католики.

3. Ещё одну точку зрения предложил Иероним. Иосиф был уверен в целомудрии Марии, но не знал о причине её беременности, ожидая откровения по этому предмету.

Итак, Иосиф стоял перед выбором предписанного Законом разводного процесса (Втор. 22,23-27) или предъявления разводного письма. Первое жестоко. Второе тоже не может быть «тайным», так как требовались два свидетеля, но всё-таки менее публично. Впрочем, Матфей совершенно не интересуется реалистическими деталями. Он — «иконописец».

В чём состоит «праведность» Иосифа? В законопослушании? Формально Иосиф нарушает Закон. В милосердии? Перед Матфеем такая альтернатива не стоит. Для него Закон и состоит в заповеди любви и милосердия. Поэтому Иосиф у него «праведен» в новозаветном смысле.

1,20: Примечательно, что Иосиф назван сыном Давида. Так Матфей объясняет «вращание» Сына Девы в род Давида.

«Παραλαμβάνειν» («принять») подразумевает свадьбу. Ссылка на Дух Святой предполагает, как и в первых строках Библии, творческое вторжение Бога. Тогда читателю не могло прийти в голову ничего непристойного, — в отличие от более поздних и более распушенных времён, — хотя бы уже оттого, что Дух по-гречески среднего, а по-еврейски и вовсе женского рода.

1,21: Нарекать имя должен был отец. Но здесь фактически имя даёт через Ангела Бог. Таким образом даётся указание на Богосыновство Иисуса.

То, что Мессия — Спаситель Своего народа, распространённое иудейское представление. Однако нигде в иудействе не встречается важная для Матфея мысль о том, что Мессия будет *прощать грехи*. Он спасёт Свой народ от грешников, истребив их (Pss. Sol. 17,22-25).

«Λαος», как и везде у Матфея, означает Израиль, ветхозаветный народ Божий. Здесь, как и в родословии и далее в 2,2 подчёркивается, что Иисус — Мессия Израиля.

1,22: Здесь вводится первая у Матфея «рефлексивная цитата», или «цитата исполнения». «Всё сие», то есть важно не только наречение имени, но и *вся* история благовещения о рождении Девой от Духа Святого. Поскольку указано, что автор цитируемых слов Господь, а в цитате речь снова идёт о наречении, то читателю ещё раз, как и в ст. 21, намекается на то, что Сын Девы — Сын Божий. Так, в отличие от родословной, весь отрывок раскрывает новую христологическую тему, которая будет развита в Евангелии.

1,23: «Эммануил», собственно, не настоящее имя и не титул. Это обращает на себя внимание, тем более что приводится ещё и перевод. Тема присутствия, парусии пронизывает всё Евангелие (Мф. 17,17; 18,20; 26,29), а завершающие торжественные слова Евангелия: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28,20) говорят о том, что именно эта тема для Матфея — основная. Присутствие прославленного Господа в Его Церкви показывает Его как Эммануила, С-нами-Бога.

Христологическая тема — важнейший, но не единственный мотив в цитате из Ис. 7,14. Это показывает уже слово «ολον» (буквально «всё в целом») в ст. 22. Рождение от Девы тоже важно. «Παρθενος» из контекста понимается именно как Дева, хотя такое значение не следует с необходимостью из текста Исаии, да и из семантики самого этого слова (у Софокла и Еврипида, например, оно означает «молодая женщина»). Масоретский текст читает $\eta\mu\lambda\lambda\alpha$ как молодая женщина до рождения первого ребёнка, будь то девственница или нет. Хотя интерпретация Ис. 7,14 по-прежнему остаётся предметом спора, сам Исаия однозначно не помышлял ни о девственном рождении, ни о Мессии, имеющем родиться через столетия. Цитата переосмыслена на основании текста LXX, который в отличие от Аквилы и Феодотиона («νεανις»!)

читает «Παρθενος». Смысл этого необычного перевода LXX остаётся загадочным.

1,24 сл: То, что Иосиф до рождения Иисуса не имел плотских отношений с Марией, соответствует часто встречающемуся в эллинизме мотиву в рассказах о рождении «божественных мужей» (о рождении Платона у Плутарха и Диогена Лаэртского; о рождении Александра у Плутарха; о Геракле и т.д.). В этих рассказах смысл в том, что не подобает общаться с женщиной, удостоенной общения с существом высшего порядка. У Матфея нет и намека на такую мысль. Речь у него идёт исключительно о послушании: праведный Иосиф послушен Богу и исполняет божественное пророчество Ис. 7,14 таким образом, что Мария при рождении Сына остаётся Девой.

Выводы. Истории о наречении имени Иисуса, почерпнутой из предания, Матфей придал новую цель. Самым важным для него теперь стало то, что Иисус — Эммануил. Именно этим начинается и заканчивается Евангелие (28,20). Тем самым прорывается чисто историческое измерение повествования об Иисусе. Иисус — не просто историческая фигура из прошлого. Он Тот, Кто живёт в Его Церкви. Если в 28,16-20 речь идёт о том, что Воскресший тождествен земному Иисусу, то в 1,18-25 утверждается, что земной Иисус — не кто иной, как Прославленный, вечно живущий со Своею Церковью.

Эта основная цель не исключает побочные цели отрывка. 1. В образе праведного Иосифа, в его послушании — этический мотив. 2. Отрывок важен и как история, так как в нём говорится об исполнении ветхозаветного пророчества, в том числе и 3. О девственном рождении. 4. Важна также тема «вращения» Иисуса в род Давида, несмотря на Его известное Церкви рождение от Девы. Все эти побочные цели и мотивы показывают, сколь многослойной может стать такая история.

Текст в истории. Наш текст — удивительный пример того, как в новом историческом контексте отступает назад его основной смысл (Иисус — Эммануил), в то время как побочный мотив (девственное рождение) обретает в Церкви огромное значение.

1. Цитата из Ис. 7,14 стала со времени Иустина Философа и Оригена центральным пунктом христианско-иудейской полемики. Эта полемика особенно обострилась в XVI веке (Кальвин, Лютер). Синагога никогда не толковала это место в мессианском смысле, но искала в пророчестве Исаии указание на современную пророку историческую персону (царя Езекию). Древняя Церковь применяла к Ис. 7,14 метод духовного толкования. Текст Мф. 1,22 сл. стал для Церкви образцом проблемы герменевтики Ветхого Завета.

2. Второй важный момент истории толкования касается прежде всего католической экзегезы Мф. 1,25 в смысле приснодевства Марии. Предполагает ли текст, что Иосиф не касался Марии и после ро-

ждества Иисуса? Перед самим евангелистом, разумеется, эта проблема не возникала. Но оживлённая дискуссия на эту тему велась уже в Древней Церкви. Приснодевство отрицали ариане Евномий, Евдоксий и Гельвидий. Против них с блестящей полемикой выступил Иероним, которым помимо мариологического интереса двигал и монашеский идеал девственности. Его основной аргумент носит филологический характер: слово «εως» (пока; до тех пор, пока) не обязательно означает изменения ситуации «после того как». К такому же аргументу прибегает Златоуст. Впрочем, он пишет: «Что было после рождения, о том предоставляет судить тебе самому. Что тебе нужно было узнать от него, то он и сказал, то есть, что Дева была неприкосновенной до рождения» (На Мф. V 58).

3. Больше всего внимания в истории толкования уделялось, естественно, вопросу о самом девственном рождении. В разные времена возникали разные трудности в толковании.

а) В Древней Церкви обсуждались проблемы христологического, тринитарного и пневматологического характера. Девственное рождение связывается с мыслями о предсуществовании и воплощении. На Востоке со временем факт девственного рождения служит цели возвеличения не Иисуса Христа, но Девы Марии. Мария, будучи средой воплощения предсуществующего Сына Божия, именуется теперь «Θεοτοκος» (Богородица).

Иначе на Западе. Здесь, начиная с 4-го века, акцент переносится на безгрешность Спасителя (*immaculato concersio*). Кратко обобщить идею можно так: зачатый в греховной похоти, вышедший из греховного рода человеческого Искушитель — внутренне противоречивое понятие. Особую проблему составляла также связь девственного рождения с учением о Троице, а также проблема участия Святого Духа в зачатии Иисуса (кто отец? Бог Отец или Бог Дух Святой?). Однако множество богословских вопросов, которые ставились и разрешались западной схоластикой, к самому евангельскому тексту никакого отношения не имеют.

б) Если не считать воззрений некоторых иудеохристианских и гностических групп в первые столетия, девственное рождение как таковое начинает оспариваться только в XIX веке. Помимо голословных отрицаний *факта* партеногенеза были и принципиальные догматические возражения не против факта, но против концепции «непорочного зачатия». Так, Ф. Шлейермахер считал, что для безгрешности Христа девственное рождение не может быть основанием, так как иначе следовало бы предполагать то же самое для Марии, затем для матери самой Марии и т.д. Мы видим, что в западном богословии как само понятие «непорочного зачатия», так и отрицание такового целиком базировались на дуалистической антропологии, в которой сексу-

альность практически отождествлялась с греховностью, что было, разумеется, абсолютно чуждо библейским авторам.

Но если Матфей, как и другие библейские авторы, был далёк от платонического принижения «плоти», то какой смысл вкладывал он в свой рассказ о девственном рождении Иисуса? Этот вопрос занимал экзегетов уже в XX веке. Наиболее уравновешенный ответ был следующим: Девственное рождение было тем основанием, которое помогало понять Иисуса как «Эммануила», помогало очень конкретно и наглядно мыслить «С-нами-Бога» как реальное присутствие Бога в истории, а не просто как абстрактное убеждение.

Поклонение волхвов (2,1-12)

Сам Бог присутствовал в Иисусе из Назарета. Поверить в это, естественно, было не так-то просто. Что побудило Бога к такому шагу? Не слишком ли дерзко верить в то, что Бог так заинтересован в нас, людях? Не переоцениваем ли мы своё значение для Бога?

Подобные вопросы ставил перед собой уже Израиль, когда он размышлял о своём избрании Богом. Ответ мы находим в книге Второзакония:

«Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас, — ибо вы малочисленнее всех народов, — но потому, что любит вас Господь, и для того, чтобы сохранить клятву, которою Он клялся отцам вашим, вывел вас Господь рукою крепкою и освободил тебя из дома рабства, из руки фараона, царя Египетского» (Втор. 7,7сл).

В свете Ветхого Завета вполне мыслимо и вероятно, что Бог заинтересован в людях, так как Он их *любит*. И всё же, если Бог действительно был с Иисусом столь всепроникающим и неповторимым образом, то почему жизнь Иисуса не обрела сияющего завершения? Почему на земле Иисус потерпел видимое поражение?

Один из ответов на этот вопрос Матфей даёт во второй главе своего Евангелия. Как и в случае первой главы, мы можем утверждать, что своими рассказами о волхвах, избииении младенцев и возвращении из Египта Матфей преследовал не столько исторический, сколько богословский интерес.

1. Как известно, Ирод был чрезвычайно подозрительным. Если бы он действительно с самого начала размышлял о жизни «родившегося Царя Иудейского» (Мф. 2,2), то вряд ли он стал бы полагаться только на сообщение каких-то неизвестных волхвов, которые задним числом доложили ему о том, где он может найти своего соперника.

2. Жестокость Ирода известна всем. Поэтому избииение младенцев вполне реально. Ирода ненавидели все. Но при этом ни один из источников, перечисляющих его злодеяния, не упоминает об этом крова-

вом происшествии. Скорее, вифлеемская история — параллель к рассказу о египетском убиении младенцев мужского пола.

3. История детства в Евангелии от Луки ничего не упоминает ни о волхвах, ни о бегстве в Египет, ни о последующем поселении в Назарете. Лука предполагает, что Мария с Иосифом жили в Назарете всегда (Лк. 1,26 сл. 56; 2,4.39).

Таким образом, есть достаточно оснований предполагать, что Матфей и вторую главу написал для иллюстрации некоей абстрактной богословской идеи.

«Восходит звезда от Иакова и восстаёт жезл от Израиля» (Числ. 24,17)

Посещение волхвов и связанные с этим посещением события в жизни младенца Иисуса ещё раз напоминают нам о детстве Моисея. Сообщает Иосиф:

«В то время как евреи находились в таком положении, у египтян явилась и другая причина, по которой они ещё более постарались стереть с лица земли народ наш. Поводом к этому послужило следующее: один из египетских учёных (которые, кстати сказать, особенно выдаются своими предсказаниями будущего) возвестил царю, что к тому времени среди израильтян родится мальчик, который, если вырастет, то сокрушит могущество египтян и сделает евреев властным народом; при этом он превзойдёт своею добродетелью всех людей и приобретёт вечную славу. Испугавшись этого, фараон по совету того предсказателя повелел всех родившихся тогда еврейских детей мужского пола бросить в реку и загубить, а египетским повивальным бабкам приказал следить за беременностью еврейских женщин и не выпускать из виду их родов» (Древн. 2,0.2).

У Матфея — волхвы вместо учёных. Это могло иметь свои причины:

1. Моавитский царь Валак призвал «с востока» волхва Валаама, чтобы тот навёл проклятие на израильтян, когда они возвращались в обетованную землю из Египта. Но Валаам не в силах был исполнить это распоряжение Валака, Бог трижды вложил в его уста вместо проклятия благословение. Третье из этих божественных пророчеств начиналось так:

«Говорит Валаам, сын Веоров,
говорит муж с открытым оком,
говорит слышащий слова Божии,
имеющий ведение от Всевышнего, падает, но открыты очи его.
Вижу Его, но ныне ещё нет;
Зрю Его, но не близко.
Восходит звезда от Иакова

И восстаёт жезл от Израиля, и разит князей Моава
И сокрушает всех сынов Сифовых» (Числ. 24,15-17).

(В Масоретском тексте: «и разит виски Моава и черепа всех сынов Сифовых»).

Это прорицание многие толковали применительно к грядущему Мессии. Так, например, р. Акиба толковал его как пророчество о вожде Второго иудейского восстания (132—135 гг.), изменив его имя Симон Бар Косиба на Бар Кохба = Сын Звезды.

Лучше всего подходили для возвещения «восхода звезды» (Мф. 2,2) «маги с востока». «Маги» ст. 1 — первоначально персидские жрецы. Они занимались предсказаниями по звёздам и толкованиями снов. Поэтому позднее так стали называть халдейских (вавилонских) звездочётов и астрологов. Лишь в Средние века эти маги превратились в трёх царей (Каспар, Валтазар и Мельхиор), так как три дара этих магов в Ветхом Завете считались царскими дарами (ср. Ис. 60,6; Песн. 3,6).

2. В 66 г. РХ из Персии в Неаполь к Нерону прибыло посольство, возглавляемое царём Тиридатом. Это посольство вели маги, которые руководствовались звёздными предсказаниями. Цель посольства — поклониться Нерону как царю мира. Совершив поклонение, посольство *другим путём* вернулось назад. На формирование нашего рассказа (ок. 80 г.) вполне могло повлиять это событие, о котором в те времена много говорили.

3. Хотя Матфей говорит о звезде, на самом деле речь могла идти о нашумевшем событии «конstellляции звёзд», точнее, «конъюнкции планет». Это событие наблюдалось в 7-6 гг. до РХ. Тогда Юпитер (царская планета) и Сатурн (планета Израиля Ремфан — в Амос. 5,26; Деян. 7,43) соединились в созвездии Рыб (символ конца эпохи).⁴ Согласно античным представлениям, рождение великого человека сопровождается появлением нового светила. Чем знаменитее человек, тем заметнее это явление. Так, например, царю Нимроду было предсказано рождение Авраама.

Как бы то ни было, для Матфея маги воплощают собою языческий мир, который возвещает Израилю рождение его Мессии. Но с самого начала эта весть не тронула тот народ, которого она касалась прежде всего.

«Как написано у пророка...!»

Богословы Израиля многое знали. Они знали свои священные книги. Из них они знали не только о месте рождения Мессии, но знали также и о том, каким Он должен быть по воле Божией:

⁴ E. Stauffer, Jesus-Gestalt und Geschichte, Bern, 1957. S. 35.

«И собрав всех первосвященников и книжников народных, спрашивал у них: где должно родиться Христу? Они же сказали ему: в Вифлееме Иудейском, ибо так написано через пророка:

«И ты, Вифлеем, земля Иудина,
ничем не меньше воеводств Иудиных;
ибо из тебя произойдёт Вождь,
Который упасёт народ Мой Израиля» (Мф. 2,4-6).

Но когда мы исследуем Библию, то место, на которое ссылается Матфей, то видим, что он «несколько неточно» цитирует пророка Михея:

«И ты, Вифлеем-Ефрафа,
мал ли ты между тысячами Иудиными?
(точнее: хотя и мал ты между областями Иудиными)
из тебя произойдёт Мне Тот,
Который должен быть Владыкою в Израиле,
И Которого происхождение из начала,
от дней вечных.
Посему Он оставит их до времени,
Доколе не родит имеющая родить;
Тогда возвратятся к сынам Израиля
И оставшиеся братья их.
И станет Он и будет пасти
В силе Господней
В величии имени Господа Бога Своего» (Мих. 5,2-4).

Почему Матфей не цитирует полностью? Почему он не придерживается точного библейского текста? Чтобы понять евангелиста и его отношение к Священному Писанию, мы должны несколько подробнее заняться вопросом иудейского толкования библейских текстов.

ЭКСКУРС «ТОЛКОВАНИЕ БИБЛИИ ВРЕМЁН ИИСУСА ХРИСТА»

После возвращения из Вавилонского плена иудеям стало ясно: если они не хотят ещё раз поставить под угрозу своё будущее, они должны слушаться Слова Божия. Жизнь в Иерусалиме и в Иудее после плена впечатляюще представлена в книге Неемии:

«Когда наступил седьмой месяц, и сыны Израилевы жили по городам своим, тогда собрался весь народ, как один человек, на площадь, которая перед Водяными воротами, и сказали книжнику Ездre, чтоб он принёс книгу закона Моисеева, который заповедал Господь Израилю. И принёс священник Ездра закон пред собрание мужчин и женщин, и всех, которые могли понимать, в первый день седьмого месяца; и читал из него на площади, которая пред Водяными воротами, от рассвета до полудня, пред мужчинами и женщинами и всеми, которые могли понимать; и уши всего народа были преклонены к книге закона.

Тогда Неемия, он же Тиршафа [наместник], и книжник Ездра, священник, и левиты, учившие народ, сказали всему народу: день сей свят Господу Богу вашему; не печальтесь и не плачьте, потому что весь народ плакал, слушая слова закона. И сказал им: пойдите, ешьте тучное и пейте сладкое, и посылайте части тем, у кого ничего не

приготовлено, потому что день сей свят Господу нашему. И не печальтесь, потому что радость пред Господом — подкрепление для вас. И левиты успокаивали весь народ, говоря: перестаньте, ибо день сей свят, не печальтесь. И пошёл весь народ есть, и пить, и посылать части, и праздновать с великим веселием, ибо поняли слова, которые ска-зали им» (Неем. 8,1-3.9-12).

С этого времени иудейскому народу становилось всё привычнее рассматривать свою жизнь в свете Священного Писания. Это делалось не только для того, чтобы наполнить смыслом свою личную жизнь, но и для того, чтобы осмыслить свою историю. Там, особенно в писаниях последних пророков, Бог открывал людям взгляд в глубины истории. Например, у Захарии, который как раз выступил после плена, можно было прочесть:

«Вот наступает день Господень, и разделят награбленное у тебя среди тебя. И соберу все народы на войну против Иерусалима, и взят будет город, и разграблены будут дома, и обесчещены будут жены, и половина города пойдёт в плен; но остальной народ не будет истреблён из города. Тогда выступит Господь и ополчится против этих народов, как ополчился в день брани. И станут ноги Его в тот день на горе Елеонской, которая перед лицом Иерусалима к востоку; и раздвоится гора Елеонская от востока к западу весьма большою долиною, и половина горы отойдет к северу, а половина её — к югу. И вы побежите в долину гор Моих, ибо долина гор будет простирается до Асила; и вы побежите, как бежали от землетрясения во дни Озии, царя Иудейского; и придёт Господь Бог мой и все святые с Ним. И будет в тот день: не станет света, светила удалятся. День этот будет единственный, ведомый только Господу: ни день, ни ночь, лишь в вечернее время явится свет. И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина их к морю западному: летом и зимой так будет. И Господь будет Царём над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его едино. Вся эта земля будет, как равнина, от Гаваона до Реммона, на юг от Иерусалима, который высоко будет стоять на своём месте и населится от ворот Вениаминовых до места первых ворот, до угловых ворот, и от башни Анамеила до царских точил. И будут жить в нём, и проклятия не будет более, но будет стоять Иерусалим безопасно» (Зах. 14,1-11).

Для нас эта пророческая речь звучит необычно. Но таково уж было свойство практически всех пророчеств: некоторый туманный символизм. Однако то, что неясно сейчас нам, было достаточно ясным для древнего читателя, и все понимали, что в пророчестве Захарии речь идёт об эсхатологии и о временах мессианских войн последнего времени.

Сокровенный смысл в Слове Божиим

Впрочем, не всегда пророки так ясно говорили о дальнейшей истории Израиля. Иногда смысл пророчеств был совершенно непроницаемым, и для их понимания требовалось дополнительное откровение. Об этом говорит пророк Даниил:

«В первый год Дария, сына Ассуйрова, из рода Мидийского, который поставлен был царём над царством Халдейским, в первый год царствования его я, Даниил, сообразил по книгам число лет, о котором было слово Господне к Иеремии пророку, что семьдесят лет исполнятся над опустошением Иерусалима. И обратил я лицо моё к Господу Богу с молитвою и молением, в посте и в ретище и в пещле. ... И когда я ещё говорил и молился, и исповедывал грехи мои и грехи народа моего, Израиля, и повергал мольбу мою пред Господом Богом моим о святой горе Бога моего; когда я ещё продолжал молитву, муж Гавриил, которого я видел прежде в видении, быстро прилетев, коснулся меня около времени вечерней жертвы и вразумлял меня, говорил со мною и сказал: «Даниил! Теперь я исшёл, чтобы научить тебя разумению. В начале моления твоего вышло слово, и я пришёл возвестить его тебе, ибо ты муж желаний; итак вникни в слово и уразумеи видение. Семьдесят седьмин определены для народа твоего и святого города твоего, чтобы покрыто было преступление, запечатаны были грехи и заглажены беззакония, и чтобы приведена была правда вечная, и запечатаны были видение и пророк, и помазан был Святейший святых. Итак знай и разумей: с того времени, как выйдет повеление о восстановлении Иерусалима, до Христа Владыки семь седьмин и шестьдесят две седмины; и возвратится народ и

обстроятся улицы и стены, но в трудные времена. И по истечении шестидесяти двух седмиц предан будет смерти Христос, и не будет; а город и святилище разрушены будут народом вождя, который придёт, и конец его будет как от наводнения, и до конца войны будут опустошения. И утвердит завет для многих одна седмица, а в половине седмины прекратится жертва и приношение, и на крыле святилища будет мерзость запустения, и окончательная предопределённая гибель постигнет опустошителя» (Дан. 9,1-3.20-27).

То своё переживание, о котором поведал здесь Даниил, в очах благочестивого иудея не было каким-то исключением. Поскольку Бог даровал Израилю Своё Слово, чтобы он мог жить им (Лев. 18,5), не может быть такого времени, когда Слову Божию больше нечего сказать. Тот, кто настойчиво просит Бога, может надеяться на то, что найдёт «в Законе и Пророках» ответы, которые помогут ему глубже уразуметь и его настоящее, и его будущее.

Хороший пример такого убеждения мы находим в общине тех «праведников», которые, начиная со 2-ой половины 2-го века до РХ, поселились в Кумране, на северо-западе Мертвого моря. В дальнейшем они сектантски отделились от общественной жизни Израиля. Для них само собой разумелось рассматривать свою ситуацию в свете «Закона и Пророков». Вот одно из их правил:

«И не должно быть в том месте, где десять мужчин, ни одного, кто не исследовал бы постоянно Закон, день и ночь, один за другим» (Правила общины, 1 QS 6,6f).

Не было ничего важнее толкования Слова Божия применительно к своему времени и к своей ситуации.

Новое истолкование пророка Аввакума

Очень впечатляющий пример таких усилий истолковать слово Библии применительно к собственному времени — кумранский комментарий к пророку Аввакуму. Вот Авв. 1,5:

«Посмотрите между народами и внимательно взгляните, и вы сильно изумитесь; ибо я сделаю во дни ваши такое дело, которому вы не поверили бы, если бы вам рассказывали».

А вот кумранский комментарий на этот стих из Аввакума:

«Толкование этого слова относится к отступникам вместе с человеком лжи; ибо не услышали они речей Учителя Праведности из уст Божиих; (оно относится также) к отступникам от Нового Завета; ибо не верили они себя Завету Божию и осквернили Имя святое Его. И относится также толкование этого слова ко всем отступникам конца дней. Они — насильники над Заветом, они не веруют, когда слышат всё, что придёт на последний род, из уст Священника, которого дал Бог в среду общины, чтобы толковать все слова Раба Своего, Пророка, которыми возвестил Бог всё, что придёт на народ Его и на землю Его» (Мидраш на Аввакума 1 QpHab 2,1-10).

Когда мы читаем сам библейский текст, нам трудно согласиться с таким его толкованием. Ибо мы прекрасно понимаем, что пророк Аввакум, передавая это слово Божие, думал совсем о другом: он имел в виду языческий народ, через который Бог будет свершать Свой Суд! Но если это так, то не слишком ли много кумранский богослов вычитал из этого текста? Разве хотел Аввакум действительно предсказывать то, что люди Кумрана расслышали в его словах?

Кумранские богословы возразили бы нам, пожалуй, что дело-то не только в том, что хотел сказать пророк. Ведь за его словами стоит Слово Бога. И поскольку Бог стоит над всеми временами, почему Он не может говорить через пророка о таких вещах, которые произойдут в истории позже? Разумеется, пророк вовсе не должен был обязательно понимать, что взгляд Божий простирается намного дальше его собственно. Но это не помеха, — по меньшей мере, до тех пор, пока оба эти взгляда устремлены «в одном направлении». В таком случае Бог может открыть кому-нибудь в более позднее время, — например, Учителю Праведности в Кумране, — то, что некогда стояло перед Его очами и отразилось в речах пророка.

А вот пример из нашей христианской веры: Ученики пророка «Второисаии», глядя на страдания их учителя — раба Божия, — сделали открытие, что Бог предоставил людям возможность замещения. Эту «невероятную» (Ис. 53,1) мысль, которая для них была чрезвычайно важна, они, естественно, изложили на «бумаге» — то, что мы сегодня читаем в Ис. 52,13 — 53,12. Это означает: в этом отрывке Исаии сначала речь шла об определённом пророке в истории Израиля. Но не могло ли быть так, что Бог, когда Он ученикам пророка Своим Духом даровал это (столь важное для них!) знание, взгляд Его устремлялся тогда не только на этого пророка, но и далее его, уже на Распятого? Но в таком случае мы ошибались бы относительно текста Ис. 52,13 — 53,12, если бы стали утверждать, что в нём речь идёт только о судьбе древнего пророка. Конечно, это вперёд идущее видение Бог мог открыть лишь позднее, ученикам Иисуса, первым христианам.

Итак, мы должны признать известную правоту за людьми из Кумрана: Слово Божие может содержать больше, чем подозревал тот, кто первым в Духе Божиим это Слово сформулировал.

Экзегеза на неверных путях?

Но в «Законе и Пророках» есть также такие места, которые ничего не могут сказать той или иной современности. Как следует обходиться с ними? Здесь согласно иудейскому пониманию имелось несколько возможностей. Либо от таких ничего не говорящих текстов просто отступали, либо пытались извлечь из них некий новый смысл. В последнем случае их вырывали из первоначального контекста или несколько изменяли в написании или произношении.

Хороший пример такого подхода мы находим в кумранском толковании пророка Аввакума, там, где цитируется место Авв. 2,5 сл. Если присмотреться к этой библейской цитате, то выясняется, что толкователь некоторые слова пророка немного изменяет так, чтобы новый «библейский текст» лучше подходил к его ситуации. Кумранская цитата из книги пророка Аввакума у него гласит:

«И оставит надменного человека его богатство, так что он не устоит; он расширяет глотку свою как ад, и как смерть он ненасытен. И собираются к нему все народы, и теснятся вокруг него все племена. (У Аввакума: «И собирает к себе все народы, и захватывает себе все племена»). Не будут ли все они произносить о нём притчу и насмешливую песнь: «Горе тому, кто без меры обогащает себя не своим!»? Долго ли он будет обременять себя хищением? (У Аввакума: «Горе тому, кто без меры обогащает себя не своим, — на долго ли? — и обременяет себя залогами!»).

Толкователь из Кумрана далее пишет:

«Толкование этого места относится к безбожному священнику, который, приступая к своему служению, был назван по имени Истины. Но когда достиг власти в Израиле, сердце его стало надменным, и он оставил Бога и ради богатства поступал неправедно против заповедей. И занимался хищениями и собирал богатство людей власти, которые восстали против Бога. И богатство народов брал он, так что грехами долгов обременял себя, и шёл отвратительными путями во всякой грязи и нечистоте» (1 QpHab 8,8-13).

Когда мы всматриваемся в это толкование, то замечаем, что для него важна только часть пророческого текста. Мы ничего не узнаём о народах и племенах, которые собрались вокруг «надменного человека». Ничего не узнаём, что за люди, поющие насмешливую песнь и говорящие притчами. Очевидно, что эти предметы были для кумранского экзегета «ничего не говорящими», так что он их спокойно опустил.

Вторая возможность, когда библейскому тексту придаётся новый смысл тем, что он толкуется вне зависимости от своего первоначального контекста, может быть проиллюстрирована толкованием ещё двух стихов из Аввакума. Цитата у кумранского богослова гласит:

«Для суда Ты поставил его. Скала моя! Для наказания Ты назначил его. Чистым очам не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение Ты не можешь» (Авв. 1,12 сл).

Сравнивая этот текст с библейским, мы видим:

Ст. 12 завершает вопрос, который относится к упомянутому ранее «жестокому народу», осуществляющему Суд Божий.

Ст. 13, напротив, — начало нового вопроса, который выражает удивление по отношению к Богу и продолжается: «Для чего же Ты смотришь на злодеев...?»

Соединяя первоначально разделённые стихи, и не обращая внимания на то, что первая часть цитаты относится к чужому народу, а вторая к Богу, толкователь оба стиха относит к Кумранской общине. И вот его толкование:

«Толкование этого слова таково: Бог не истребит народ Своей рукою народов, но в руки Своих избранных предаёт Бог суд над всеми народами. И через наказание, которое произведут избранные, покаются все нечестивцы Его народа. Избранные сохранили заповеди Его, когда подвергались гонениям. Ибо вот что означает написанное: Чистым очам не свойственно глядеть на злодеяния. Толкование таково: они не предались блуду очами своими во время безбожия» (1 QpHab 5,3-8).

Но снова возникает вопрос: можно ли так произвольно обходиться с библейским текстом? Не приписываются ли здесь пророку мысли, о которых он не помышлял, и слова, которые он вовсе не хотел высказывать?

Два способа понимания Священного Писания

В сегодняшней эгзегезе мы не можем так обходиться с библейским текстом, ибо мы обычно спрашиваем: Что хотел тогда сказать автор? Для нас стал сам собою разумеющимся историко-критический подход к тексту. И даже если мы допускаем, что Бог мог и желал сказать через пророка нечто большее, чем это сознавал сам пророк, мы чувствуем себя связанными самим библейским текстом и его контекстом. Всякий другой подход в толковании мы воспринимаем (хотя бы вначале) как произвол.

И всё же все наши обвинения и упреки по отношению к раннеиудейскому толкованию Библии обнаруживают лишь то, что мы его всё ещё не понимаем. В древности речь никогда не шла об «историко-критическом» толковании текста. Толкователей далеко не в первую очередь интересовало, что *некогда* думал и говорил пророк. Священное Писание для них было нечто *целое*, которое именно в своей цельности свидетельствовало о постоянной, длящейся и поныне истории Бога со Своим народом. Поэтому ни один из текстов не мог рассматриваться «изолированно» от современности толкователя. Поэтому ни один из текстов не был направлен *только* на Бога или на какую-то определённую группу людей. В целостности истории Слово Библии могло обращаться с различными акцентами к самым различным адресатам. И поэтому в нём можно было открывать постоянно *новые* связи и *новые* высказывания.

А разве сами мы сегодня не склонны усматривать некие аналогии, типы в самых различных событиях, словах, людях, историях, которые на первый взгляд не имеют друг к другу никакого отношения? Мы открываем в них некие связи, которые совсем не лежат на поверхности. Нам было бы странно признавать за всяким явлением многообразного мира лишь то значение, которое оно имеет «только для себя».

Иудейское толкование Библии во времена Иисуса Христа спрашивало не только о том, какое значение имело то или иное слово Священного Писания в давно прошедшее время. Оно пыталось услышать и понять отдельные слова и истории, читаемые в «Законе и Пророках», в связи с общей и продолжающейся историей Бога с Израилем.

Поэтому в глазах благочестивого иудея отнюдь не было дерзостью толковать библейские тексты в расширенном аспекте, применяя их к собственному времени, чтобы таким образом открывать в них скрытый до поры до времени смысл.

* * *

Теперь нам нетрудно понять, почему Матфей так часто цитирует тексты из его Священного Писания, то есть из нашего Ветхого Завета.

К нему приложимо то, что можно сказать о Кумране. Для кумранитов их история началась с «Учителем Праведности». С помощью «Закона и Пророков» они пытались глубже понять её. Так же поступал и Матфей. *Его* время было отмечено событиями, связанными с Иисусом из Назарета. Писание помогает Матфею увидеть значимость всех этих событий не только «для себя», но в связи с великой, всё ещё продолжающейся историей Бога с Его избранным народом. Так Матфей пытается познать *полноту* смысла событий.

Поэтому Матфей не цеплялся за «букву текста». Важны были *те* части библейского текста, которые могли что-то сказать о том или ином событии. Так Матфей, с одной стороны, *сокращает* текст из пророка Михея (см. Мф. 2,6), а с другой стороны, *расширяет* его ссылкой на слово Божие к Давиду (2 Цар. 5,2). При этом Матфей вовсе не рисковал вызвать на себя огонь критики своих противников, будто он слишком произвольно обходится с библейским текстом, а потому его выводы, мол, неубедительны. Ибо Матфей и его оппоненты были согласны в том, что тексты «Закона и Пророков» тесно связаны. И только когда мы рассматриваем их в их единстве и связности, они полностью открывают нам свою весть.

Впрочем, в одном пункте Матфей отличался от своих иудейских современников. Скоро мы с этим столкнёмся. Но сначала речь у него идёт только о следующем:

Первосвященники и книжники народные, то есть те, кто задавал меры и правила иудейской веры, *могут* на основании Закона и Пророков дать справку о Мессии (Мф. 2,4-6). Они были осведомлёнными людьми.

Быть осведомлённым недостаточно

Можно задаться вопросом: Если первосвященники и книжники были так хорошо осведомлены о Мессии, то почему они, тем не менее, не встретились с Иисусом? Почему они отвергли Его как своего Мессию?

Первый ответ на этот вопрос кажется очень простым: знание не всегда подвигает на действие. Можно прекрасно знать о Боге и Его Помазаннике и поэтому с помощью Писания правильно истолковать то, что подвигло «язычников» пуститься в путь — и, тем не менее, при этом быть от Христа гораздо дальше их, просивших совета. Ибо только о тех, кто пускается в путь, сказано справедливо:

«Они, выслушав царя, пошли. И се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась... Они..., войдя в дом, увидели Младенца с Мариною, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему» (стт. 9–11).

Теперь мы спросим далее: что же это было в действительности? Что удержало первосвященников и книжников пуститься в путь к «Мессии и Пастырю Израиля»?

И снова Матфей не даёт абстрактного ответа. Как Библия отвечает на вопрос «Почему благое творение Божие стало таким злым?» с помощью рассказов об Адаме и Еве, о Каине и Авеле и о Вавилонском столпотворении, так и Матфей в своём продолжении «истории детства» делает наглядной причину всех позднейших расхождений между Иисусом и первосвященниками с книжниками. Надо сказать, что «история детства» Иисуса в составе Евангелия сравнима с положением праистории в Пятикнижии Моисеевом.

Мы ещё раз встречаемся с мотивом из «предыстории Моисея в Египте».

Краткие экзегетические дополнения к Мф. 2

Каковы были предпосылки истории о волхвах для Церкви Матфея? Это и обращение Бога к язычникам, и опыт собственного выживания и даже победы в борьбе с иудейскими врагами, и знание о победе Иисуса над мирскими властями, и вера во власть воскресшего Господа Иисуса. Толкование должно обратить также внимание на то, о чём хочет засвидетельствовать эта история. Рассказчик, который в ней нуждается, отражает собственный опыт, который и соответствует искомому свидетельству.

История показывает четыре типа толкования: христологическое, применительно к языческой миссии, увещательное и объяснение истории как осуществления Божественного промысла. а) Христологическое толкование: пришествие Христа означает ликвидацию всяческой магии и замену безбожного знания светом истинного познания (Ign Eph 19,3; Just Dial 78,9; Tertullian, Idol 9,7; Cl Al Exc Theod 74 и т.д.) С поклонением магов мирская мудрость приобретает новую ориентацию. б) Миссионерское толкование видит в волхвах «*primitiae gentium*» (начатки язычников). Часто появляется антииудейский тон: поклонение язычников Младенцу Иисусу предполагает «*damnatio Iudaeorum*», представленных фигурами Ирода, его книжников и его народа (Veda 13; особенно Иоанн Златоуст 6,3; 6,4; 7,5). в) Увещательное толкование обращает внимание на благочестивое поведение волхвов и на их дары (Tertullian, Idol 9,5; Златоуст 7,5).

2,1: О Вифлееме говорится, что он Иудейский, так как был ещё один Вифлеем в Завулоне. Кроме того, для Матфея важно подчеркнуть значение Иудеи (см. стт. 2.5.6). Мессия — Царь Иудейский, родился в Иудее, будет в Иудее и будет убит в Иудее. Вифлеем как город Мессии так важен, что переселение в Назарет потребует особого подтверждения Писанием (2,22 сл). Неопределённо-общее «с востока» соответствует представлению о Востоке как месте происхождения магии, астрологии и религиозной мудрости.

2,2: Читатель знает, что маги — язычники, так как они говорят о «Царе Иудейском», а не о «Царе Израиля», как сказал бы иудей. Что касает-

ся самих магов, то иудейство очень негативно расценивало всякий вид волшебства и магии, но не могло полностью оградить себя от эллинистического влияния астрологии. В христианстве в оппозиции к нарастающему в поздней античности иррационализму и обскурантизму усиливается отрицательное отношение к астрологии, что выразилось в упомянутой мысли: Христос как конец магии. Но в нашем тексте о магах не говорится ничего отрицательного. Это мудрые и благочестивые язычники, которые с самого начала желают правильного, то есть поклониться Младенцу Иисусу. Звезда говорит об астрологии, но Матфей не заостряет на этом внимание, так как для него решающим является только водительство Божие. О том, что это была за звезда, говорилось очень много. Но для самого Матфея она, несомненно, была чудесной.

2,3: Волхвам противопоставляется Ирод и весь народ Иерусалима. Они образуют единый фронт против нового царственного Младенца, что, разумеется, исторически было невозможно. Ирода так люто ненавидели, что любое известие о рождении другого Царя, не говоря уже о Мессии, должно было бы вызвать великую радость. Но Матфей вовсе не заботится об исторической реальности. Для него Иерусалим — город убийства Иисуса, город, чьё население в конце его Евангелия призывало на себя и своих детей кровь Иисуса (27,25). Так Матфей подаёт «сигнал» того, что случится в истории страстей.

2,4: Упомянутые «первосвященники» (греч. «архиереи») означают членов тех семейств, из которых Ирод поставлял первосвященников. Описана прекрасная гармония Ирода с книжниками, которая в действительности тоже была невообразимой. Но Матфей здесь тоже смотрит вперёд.

Ирод спрашивает о Христе. Этот титул выдаёт, что Ирод боится не просто какого-то соперника, но именно Мессию.

2,5 сл: Показательно, что Матфей в уста враждебных книжников не вкладывает свою «формулу исполнения» (1,22). В самой цитате Евангелисту важно не только и не столько ветхозаветное подтверждение биографического факта рождения Мессии в Вифлееме. Двойное упоминание слова «Ιουδα» и добавление куса из 2 Цар. 5,2 с ключевым словом «λαος» (народ) показывает, обнаруживает имплицитную антииудейскую направленность цитаты: иудейские книжники всё знают о Мессии, Пастыре народа Божия, но не только не делают для себя выводов, но фактически вступают в союз с Иродом.

2,9 сл: Ирод пытается вовлечь волхвов в свой коварный план, но его злые замыслы разрушает Божественное вмешательство в события.

2,11: Здесь кульминация всего рассказа о волхвах. Не упоминается Иосиф. Это подчёркивает особое значение Девы Марии и девственного рождения.

Очень важно использование глагола «προσκύβω» (поклоняться, поклониться). Проскинеза, то есть падение ниц, в Греции подобала богам, на Востоке — царям. В Иудее проскинеза не применялась. Прямое значение слова «поклоняться» было достаточно стёрто. Но Матфей сознательно и часто употребляет это слово. В его Евангелии проскинеза совершается исключительно перед Иисусом. Христос — Сын Давидов (1,1) — Сын Божий (1,21; 2,15) — Эммануил — проскинеза, — всё это говорит о преимущественно христологическом интересе пролога в целом.

Что касается даров, то формулировка напоминает о Ис. 60,6 и о Песн. 3,6. Ис. 60 говорит об эсхатологическом паломничестве язычников и их царей к Сиону. Возможно, Матфей видит здесь знаменательное исполнение пророчества. Ладан (буквально «ливан») производился из смолы разных деревьев, росших в Аравии, Индии и Сомали. Смирна тоже добывалась из смолы деревьев в Аравии и Эфиопии. То и другое использовалось в культе, в магии, во время свадебных церемоний, в косметике, а также в качестве пряностей и в медицине. Вместе с золотом эти благовония характеризуют драгоценность даров. В истории толкования эти дары играли большую роль. *Христологическое* их толкование мы находим уже у Ириней и Оригена (Iren Haer 3,9,2; Orig Cels 1,60): золото указывает на Царя, ладан на Бога, смирна на человека (использовалась при погребении, ср. Мк. 15,23; Ин. 19,39). *Увещательное* толкование начинается с раннего Средневековья. Евфимий Зигабен: благие дела, молитва и умерщвление плоти. Григорий Великий: мудрость, молитва и mortificatio carnis. Лютер: вера, надежда, любовь («эти дары может принести Христу каждый, бедный не меньше, чем богатый»). На этом фоне довольно трогательно толкование, встречающееся у Фомы Аквинского и у Эразма: золото указывает на бедность родителей Иисуса, благовоние — на духоту и вонь в яслях, смирна даётся ради здоровья Младенца.

Выводы: Для Матфея на первом плане стоит поклонение Иисусу язычников и отказ от Него жителей Иерусалима. Здесь он продолжает тему, на которую указывал уже в 1,1 и в генеалогии. Так предвосхищается основная тема его Евангелия: устремление язычников к Мессии Израиля и отвержение Мессии в Иерусалиме. Дополнительные темы — христологическая и увещательная. Рассказ назидателен, так как читателю предлагается идентифицировать себя с волхвами. Однако важны здесь не столько дары, сколько проскинеза. Наконец, присутствует также мысль о промысле и водительстве Божиим в истории. Рассказ повторяет стереотипную тему защиты и покровительства Божия царственному Младенцу.

Текст в истории: Рассказ о поклонении волхвов чрезвычайно сильно отразился в христианском благочестии:

а) Складывается и расцветивается разными цветами легенда. *Происхождение* волхвов: Иустин, ссылаясь на Ис. 60,6 и Пс. 71,10, счита-

ет, что они пришли из Аравии. В дальнейшем живописцы изображают их в персидских, месопотамских и эфиопских одеяниях. Волхвы далее представляют потомков Сима, Иафета и Хама, то есть всемирную Церковь. *Число* волхвов: на Западе утвердилось — три, в Сирии — двенадцать. *Царями* волхвы становятся на основании Ис. 60,3 и Пс. 71,10 сл. *Время прихода* волхвов сначала определялось из Мф. 2,16 как два года после Рождества. Но под влиянием Августина время переносится на 13-ый день после Рождества. Праздник Богоявления (первоначально именно в этот день отмечалось Рождество) постепенно утрачивает характер Рождества, которое переносится на 25 декабря. А Богоявление становится праздником Трёх Царей. Начиная с 6-го века называются *имена* волхвов: Каспар, Мельхиор и Валтасар. Формируется их внешний вид: Каспар — безбородый юноша, Мельхиор — бородатый старец, Валтасар — негр. Со временем подробно описывается их обратное путешествие на корабле, обращение в христианство апостолом Фомой, их кончина.

б) Три царя играют большую роль в *народном благочестии*. Мотив волхвов постоянно появляется в настенной живописи в катакомбах. В Средние века очень популярны *мистерии*, которые имели большое значение в отождествлении зрителей с этими персонажами. Начиная с 1164 года возникает культ святых мощей «трёх царей». Фридрих Барбаросса тогда захватил Милан и перенёс мощи в Кёльн. До этого мощи находились в Константинополе. Наконец, волхвы приобретают разнообразные охранительные функции. Как цари они предотвращали беду, защищали ясли, конюшни, дом и поля от пожара и непогоды. Как волхвы они помогали усмирению непослушного скота и предотвращали болезни, особенно эпилепсию.

Мы видим яркий пример почти полного расхождения экзегезы с народной герменевтикой. История воздействия нашего текста есть в то же время история его бездействия. Благая весть текста почти забыта, уступив место мифотворчеству. Единственный положительный момент в «народном истолковании» текста — возможность благочестивого отождествления себя с волхвами.

П.А.Сапронов

ТЕМА НИЧТО В МИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ

Обращение к христианской традиции мистического богословия в настоящем случае заведомо предполагает, что мы будем иметь дело с утверждениями, которые трудно или вообще не совместимы с догматом. Тем не менее они исходили от тех, кто находился в твердой уверенности касательно своего пребывания в Церкви и соответствия своего мистического опыта христианскому вероучению. В наличии самого резкого противоречия между благими намерениями и тем, куда они заводили, у нас в скором времени будет возможность убедиться, тем более, что тема ничто дает для его обнаружения и демонстрации богатый материал.

Чтобы сразу ввести читателя в курс дела, оттолкнувшись от вероучительных положений, совершенно бесспорных и вместе с тем разительно противоречащих тому, что можно прочитать в богословских мистических сочинениях. Согласно этим положениям, искать ничто в Боге и тем более на уровне внутрибожественной жизни было бы ни с чем несообразным предприятием. Бог как таковой — это чистое, беспримесное бытие и сверхбытие. Поскольку он есть Пресвятая Троица, то далее нам остается обратиться к соотношенности Отца, Сына и Святого Духа. Ее обозначение во всей полноте и существенности никаких сомнений не вызывает и вызвать не должно, понятно, что речь идет о любви. Все происходящее во внутрибожественной жизни и как внутрибожественная жизнь есть любовь и ничего, кроме любви. Этим понятием охватывается вся полнота происходящего между Отцом, Сыном и Св. Духом. Если мы обозначим его как общение или согласие — разумеется, это будет верным, только далеким от полноты и всеобъемлющести любви. Лишь на человеческом уровне, да еще в секулярном мире имеет свою логику и смысл рассуждение в том духе, что вот есть такая реальность, как общение, коммуникация, а у нее одна из разновидностей — любовь. Богословски и вообще христиански вменяемый человек ничего такого не скажет. Для него очевидно, что любовь — никакая не разновидность общения, последнее производно от первой, она бытийственно первична. Не было бы любви в людях, они

бы не общались, изыми ее из них, и общение обратится в борьбу, вражду, ненависть, в конце концов, смерть. Но в человеке любовь присутствует не сама по себе, не потому, что она каким-то образом выработалась в нем. В пределе все упирается в Бога, который по известной формуле есть любовь.

Продолжая античную традицию, не удерживаясь на необходимой дистанции по отношению к ней, христианский богослов мог сказать, что Бог любит себя и продолжением любви к себе служит любовь Бога к своему достоянию — человеку. На самом же деле Бог есть любовь потому как любовью единятся Отец, Сын и Св. Дух. Они любят друг друга, почему понятие Бога неотрывно от понятия любви. В ней выражен весь Бог со стороны энергии, динамики, действия. Но опять-таки, не перепутаем, любовь — это не одна из энергий. Напротив, как энергию мы обозначаем некоторый аспект божественной любви. Таковым является и творение. Оно от любви, в любви и само есть любовь. То же самое можно сказать и о жизни, реальности такой близкой нам и понимаемой нами как величайшее благо и преимущество. Даже она производна от любви и не обладает ее полнотой. В который раз мы все перепутаем, если решим, что Отцу, Сыну и Св. Духу вначале нужно жить, быть живыми и только потом любить. Нет, конечно, Бог любит, а любовь Его можно понимать в том числе и как жизнь. Даже с бытием дело обстоит сходным образом. Нам лучше поостеречься от утверждения вроде бы привычного и самоочевидного: чтобы любить для начала нужно обладать бытием, так как иначе некому будет любить. Не верно это потому, что для Бога любить и быть — одно и то же. Да, Бог есть бытие, но он есть и любовь, что тут первичное, а что производное, лучше не пытаться решать. Ведь никакого бытия у Бога вне любви нет, точно так же как бессмысленно представлять себе божественную любовь, отдельную от божественного бытия. Вне любви о нем нечего будет сказать. Положим, мы заявим «Бог есть», - дальше, выходя за рамки этого чистого есть, хоть как-то наполняя его, придется обратиться к любви.

А теперь так понимаемую любовь попытаемся сопрячь с ничто. Сопряжение в таком духе очень быстро обнаружит их взаимную чуждость и несовместимость. Любовь как реальность внутрибожественной жизни, как обращенность Бога к тварному миру никакой щели или зазора для ничто не оставляет. Ему нельзя здесь угнездиться затаиться в ожидании своего часа. Какие-то перспективы для ничто открываются лишь в тварном мире и совсем-совсем на другом уровне, нежели тот, к которому мы обратились. Спорить тут, кажется, не о чем. И что же, откроем «Божественные имена» — одно из сочинений родоначальника мистического богословия, чье влияние и богословский авторитет несопоставимы ни с каким другим — Дионисия Арео-

пагита. На одной из страниц этого сочинения можно обнаружить славословие Бога «как Причины всего сущего, хотя само по себе оно (можно сказать) — Ничто, в силу своего пресущественного отстранения от всего сущего»¹.

Никому специально не нужно объяснять, что Дионисий Ареопагит вовсе не утверждает тождество и совпадение Бога и ничто, что оно им понимается в особом и ограниченном смысле и все же слово произнесено, обозначение дано, богослов мистик решился на сопряжение как будто несопряжимого ни в каком смысле и отношении. Поскольку же некоторая невидимая черта перейдена, нам нужно попытаться вникнуть в происшедшее.

Все многочисленные тексты, дошедшие до нас под именем Дионисия Ареопагита, так же как и контекст его богословствования не оставляют никаких сомнений — автор «Ареопагитик», обозначая Бога как Ничто, стремился, как только можно, Его возвеличить. Для Дионисия за понятием ничто стоит сверхбытийственность Того, кто бесконечно превосходит сотворенное им бытие. Он не просто сверхбытийственен, отличие между Богом и тварным миром так грандиозно, настолько невместимо ни в какой разум и воображение, что его не выразить никакими словами. Если бы, скажем, Дионисий приписал Богу бытие, то ему бы ничего другого не оставалось, кроме как обозначить тварный мир в качестве ничто. Иначе пришлось бы расположить Творца и творение на одной бытийственной линии, их грандиозное различие в каком-то смысле предполагало бы еще и соизмеримость. Но это как раз то, чего Ареопагит всячески избегает. Откуда и тема ничто. Правда, в качестве существующего он принимает тварный мир, почему ему остается один выход — утвердить как Ничто именно Бога. Он есть Ничто как ничто всего тварного сущего, настолько превосходит его своей бытийственностью и сверхбытийственностью.

Казалось бы, такое Ничто решительно не имеет ничего общего с тем небытием, о котором у нас в каждой из глав книги возобновляется разговор. С этим, во всяком случае целиком и без всяких оговорок, я бы согласиться не спешил. В первую очередь настороженность вызывает следующее обстоятельство: утверждая Бога как Ничто, пускай и в целях бесконечного превознесения Творца над творением, очень легко можно разорвать всякую связь между ними, существенно разойдясь тем самым с христианским вероучением. Оно ведь утверждает не просто творение мира ex nihilo, но еще и то, что человек, хотя и тварное существо, еще и образ и подобие Божие. Приняв это положение, уже вряд ли возможно будет говорить о Боге как Ничто «в силу

¹Мистическое богословие. Божественные имена. Дионисий пресвитер — сопресвитеру Тимофею. В кн. :Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 19.

его пресущественного отстранения от всего сущего». От человека, по крайней мере, Бог и отстранен, и в то же самое время сближен с ним. Настолько сближен, что «нас ради человек и нашего ради спасения» Он воочеловечился и в Лице Сына стал богочеловеком.

Разумеется, на это можно возразить в том духе, что Бог в обращенности к человеку — это одно, а в самообращенности, как внутрибожественная жизнь, — совсем другое. Дионисий же Ареопагит сосредоточен исключительно на последнем, отчего у него Бог становится Ничто всего сущего в тварном мире. Признаться, такой ход мысли меня не убеждает, и вот почему. Трактовку Дионисием Бога как Ничто нужно рассматривать обязательно в сопряжении с другими Его определениями. Среди них сам Ареопагит на первое место ставит определение или, говоря его словами, имя Божие, «Единое». По его словам, по сравнению с другими именами Бога, оно «самое значительное из них». И далее Ареопагит прямо-таки поет гимн Богу-Причине как Единому. «Итак, она совершенна как само совершенство, или как сама по себе единообразно определяющая себя самое через всю совокупность всего самого совершенного, но и как сверхсовершенство, превосходящее все совершенное, ограничивающее все беспредельное и безгранично простирающееся за все пределы, ни в чем не заключаемое и ничем не объемлемое, и тем не менее произливающего во все сущее неиссякаемым потоком дарований и неоскудеваемых благоденствий»².

Такой Бог — Единое действительно может быть помыслен «пресущественно отстраненным от всего сущего» и в этой своей отстраненности и как эта отстраненность тождественным ничто. Причем не только ничто всего сущего. В обращенности на себя Единое достигает такой плотности и сплошности бытия, оно так сливается с собой, что как будто никого и ничего уже нет. Бытие, становясь сверхбытием, переходит в ничто и успокаивается. Очевидно, что не окончательно, иначе откуда «неиссякаемый поток дарований и неоскудеваемых благоденствий»? Единое преизбыточествующее продуктивно. Это так, и спорить тут с Ареопагитом нет никакого смысла, что не мешает нам осторожно указать и на другое — как бы там ни было, а Единое еще и отдает Ничто, есть в нем его момент, он неустраим и дает о себе знать тогда, когда Единое остается на-едине с собой. Оно суть точка, чреватая сферой с бесконечным радиусом, но еще и бесконечно совпадает с собой до того, что уже ничего о нем не скажешь, кроме одного — Единое есть и только, такое есть, в котором ничего кроме этого «есть» нет. Можно, отчего бы и нет, пойти и другим путем: Единое — это нет всего и вся, но оно есть, настолько есть, что содержа в себе все, в своей отъе-

² Там же. С. 90—91.

динности еще и бесконечно его превосходит. Как в одном, так и в другом случае Единое представляет собой совпадение «да» и «нет», бытия и ничто, превосходящего всякое бытие с его полной лишенностью.

Заявив Единое «самым значительным из имен Божиих», Дионисий Ареопагит по существу отождествляет с ним Бога в измерении его самой сокровенной Божественности. Ничего более существенного о Боге уже не скажешь. Но тогда трехипостасность Бога, то, что он есть Троица у Дионисия становится если не пустой формальностью, то реальностью вторичной и производной от него как Единства. «И в самом деле, единство в Божестве преобладает над разделениями и предваряет их, а потому [Божественное] единство и является неистощимым, несмотря на единичные разделения не выступающего из себя Единого»³. По поводу такого единства уже не скажешь, что в нем совпадает бытие само по себе с бытием для себя, первое из них предшествует последнему, производному от него. Конечно, единое не есть чистое и абсолютное бытие само по себе, в нем можно обнаружить момент самообращенности, а значит, и бытия для себя. Но логика построений Дионисия Ареопагита такова, что чистое бытие для себя, которое присуще Лицам Пресвятой Троицы, оказывается вторичным от его ослабленного варианта — единого. В итоге вольно или невольно проступает логика, в соответствии с которой чем меньше бытийственности в Боге, тем Он божественней. Как Лица, Он ниспадает из своей божественности по преимуществу. В различных своих сочинениях Дионисий не устает повторять, что и единое — это не последнее и окончательное в Боге. Более того, то, о чем он повествует, оно и как Бог фиксируется условно и слишком приблизительно. Это нечто сверхбожественное, как таковое совершенно невыразимое и неизреченное. Что бы то ни было сказать о нем — это, с одной стороны, хоть как-то соотнестись с ним, намекнуть на него, но, с другой стороны, нужно ясно сознавать: наш намек будет иметь какой-то смысл в сознании его полной неадекватности, он приближает нас к неизреченному и невыразимому и вместе с тем дает понять всю бесконечность расстояния до него. Оно непреодолимо никогда и никакими усилиями. Бог, Божественное и сверхбожественное, вернусь к этому, с тварным миром и человеком не встречаются, у них нет общей почвы для такой встречи. Ею могло бы быть бытие, то, что Бог и человек есть, пускай и как реальности радикально отличные в своем онтологическом статусе. Наш случай совсем другой. Он таков, что если Бог есть, то человека нет, он суть ничто как лишенность бытия, если же есть человек, то ничто Бог, пускай и в силу своей сверхбытийственности, удаляющей

³ Там же. С. 30.

Его в бесконечность сверхбытия, в котором «сверх»полнота поглощает в-себе-«бытие».

С полной ясностью вся невозможность для Дионисия Ареопагита расположения Бога и человека по линии бытия, где ни о каком ничто не может быть и речи, обнаруживается в тех его текстах, где он говорит о возможности мистического единения между Богом и человеком. Так, обращаясь к своему адресату, Ареопагит утверждает, что «только совершенно отказавшись от себя самого и от всего сущего, то есть все отстранив и от всего освободившись, ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака»⁴.

В этих строках выражено самое существенное для нас: мистическая встреча с Богом — это уже никакая не встреча, потому что в ней встречаться некому. Сам мистик предварительно не просто отрекается от себя, в себя он никого не вмещает. Ведь воспаряет он к «сверхъестественному сиянию Божественного Мрака». Такое сопряжение сияния с мраком одно из любимых у Ареопагита. Оно нужно ему для того, чтобы форсировать тему слепящего света. Оставаясь светом, он производит эффект тьмы ввиду полной невозможности воспринять его тем, на кого он направлен. Учтем только, что это не тот фаворский свет, о котором говорится в Евангелии. В нем пребывал Иисус Христос, а значит, свет не был последней реальностью. Но именно таков он у Дионисия Ареопагита. Это свет, и только, почему в обращенности к нему мистика и необходимо «совершенно отказаться от себя самого» именно до потери в себе личности. Ему предстоит встреча с Божественным Мраком, а не с Богом как с Лицом, личность для этого непригодна. Оставаясь таковой, она ни в чем не растворима, от мистика же требуется как раз растворение в свете, он же тьма. Вспомним, что они являются традиционными выражениями бытия и небытия. По Дионисию же они тождественны, и вовсе не только для обращенного к Богу человека. Сам Он в обращенности на себя представляет собой такое тождество. Вот одно из свидетельств этому: «Он не есть ни что-либо не-сущее, ни что-либо сущее, и ни сущее не может познать Его в Его бытии, ни Он не познает сущее в бытии сущего, поскольку для Него не существует ни слов, ни наименований, ни знаний; Он ни тьма, ни свет, ни заблуждение, ни истина»⁵.

Стремясь утвердить Бога по ту сторону всякой определенности, в том числе и определенности Его через именование Богом, Дионисий Ареопагит и не мог прийти ни к чему иному, кроме такого рода сверхбытийственности, которая превосходит бытие, выражусь заведомо

⁴ Мистическое богословие. Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита. В кн.: Мистическое богословие. С. 5.

⁵ Там же. С. 12.

неуклюже, не только бытием, возможностью продуцировать его *ex nihilo*, но и как небытие. Просто бытие и сверхбытие как продуктивность — для Дионисия этого как-то мало. Он ищет некоторой смысловой точки, в которой Бог до такой степени есть, что его уже и нет, а если его нет исходно, то потому, что Бог уж слишком есть. Игру на этой грани в какой-то мере можно было бы понять и принять даже, если бы она не предполагала очень далеко заводящей уступки ничто. Ему вообще нельзя делать ни малейших уступок в том, что касается Бога в его внутрибожественной жизни, так же как во встрече с Ним человека как обожении. Наверное, не на самой высоте умозрения, но мистику-богослову все же можно высказаться о Боге еще (ни в коем случае не вообще) как о ничто всего сущего в тварном мире, этим подчеркнув дистанцию между Творцом и творением. Дионисий Ареопагит, а во след ему множество мистиков-богословов пошли гораздо дальше, в том числе и самого Дионисия. Но прежде чем переходить к более экстремистским, чем у отца-основателя, выкладкам в сторону ничто, совсем не лишним будет попытаться как-то, пускай даже гипотетически, прояснить для себя вопрос о том, что с таким постоянством влекло к нему мистическое богословие.

Первое, что мне представляется необходимым отметить, касается особой позиции мистика в богословии. Тут нужно с полной ясностью отдавать себе отчет в том, что любое богословие имеет дело с тайной. К ней оно обращено, так как заведомо является постижением непостижимого. Отчасти оно все-таки постижимо, но лишь будучи открыто Богом человеку, то есть став Откровением. На нем базируется богословие, однако в сознании того, что включает в себя в том числе и формулировки человеческим разумом непостижимого. Ими богословием оформляется и обставляется тайное, таинственное, то есть мистическое. Но в таком случае каждый богослов есть еще и мистик, и зачем тогда особое мистическое богословие? У меня лично нет никакой уверенности в необходимости такового. Однако оно существует многие столетия, это данность, с которой приходится считаться, в частности, выявляет логику возникновения и существования мистического богословия.

Как я это понимаю, к нему толкает стремление выстроить богословски свой мистический опыт. Он же по своей природе таков, что предполагает имманентное воспроизведение трансцендентного. В мистическом богословии, тем самым, человек для человека рассуждает о ему по его человеческой мерке недоступном. Задача эта, в принципе, не разрешима. Тот, у кого мистический опыт действительно состоялся, в силах разве что попытаться намекнуть на него, очертить круг невыразимого, подвести к нему без всякой претензии кого-либо со стороны ввести в него. Такая попытка останется тщетной, хотя ее мистики-богословы и

предпринимали многократно. В результате в их творениях неизбежно акцентирован момент инаковости Бога в Его проявлениях тварному миру. Именно поэтому мистик-богослов тяготеет к апофатике. Апофатика, то есть отрицательное богословие, между тем в своих определениях Бога легко переходит границы между отрицательностью определений и тем, кого она определяет. В итоге Бог сам становится некоторым подобием отрицательной величины. По логике: он ни то, ни это, ни это ... то есть ничто всякой эстости, ничто всего и вся, что можно помыслить и вообразить, то есть ничто, которое существует и даже более чем существует, будучи сверхбытийственным.

Мистический опыт, становящийся богословием, тем более паразителен, что исходя из боговедения упорно от века к веку игнорировал, казалось бы, очевидное – Бог есть единство трех Лиц, и видел в Нем одно только единство, как будто оно действительно покрывает и превышает личностное в Боге. И это при том, что встреча с Богом как единством, строго говоря, невозможна, так как оно не существует помимо Лиц, есть их измерение. Остается предположить, что у мистика-богослова, когда его мистический опыт попросту не был мнимостью и иллюзией, взгляд до Бога не доходил. Это как если бы апостолы, наблюдавшие Иисуса Христа на Фаворе беседующим с Илией и Моисеем, ослепленные, не видели ничего, кроме света, он слепил бы им очи и застилал лица, на которые были направлены их взгляды. При этом фаворский свет, становившийся как бы мраком, истолковывался бы апостолами не в качестве вторичного по отношению к Иисусу Христу, а чуть ли не как первичный, порождающий Его. Такое, слава Богу, в отношении Преображения в голову никому не приходило, мистики же – богословы – это, поистине, те, кто за светом не видели светящего, за лучами – солнца. Уже одно это провоцирует сомнение: не был ли их опыт игрой воображения, силящегося пробиться к боговидению и не способного вообразить ничего, кроме несоизмеримости человеческого и божественного.

Если принять этот тезис к обсуждению, то становится как-то понятным более или менее выраженное у мистиков тяготение к ничто как таковому, а именно сопрягаемому с величию и полнотой божественной реальности. Она, эта полнота, каждый раз утверждается как нечто безграничное и ни с чем не соизмеримое. Сами по себе безмерность и несоизмеримость отсылают нас к бытию самому по себе. Не вообще, а как резко превалирующему над для себя бытием. Точнее же будет выразить сказанное следующим образом: Бога все-таки не выразить иначе, чем через бытие для себя. Вообще, лишенный самообращенности и самосознания Бог – это уже не Бог. В мистическом же богословии акцент делается на том, что в Боге, как для себя бытии, «бытие» резко превалирует над «для себя». Бог – это такая бесконечность

бытия, что «для себя» Его объемлет с огромным трудом. Объемлет так, что почти теряется в нем. Самообращенный, Бог, погружаясь в себя, почти растворяется в себе. Его недра безграничны и как бы неуравновешенны вглядыванием Бога в них. С нашей человеческой точки зрения представить себе, что Бог сразу видит себя насквозь во всей своей прозрачности, то есть отдать первенство «для себя» перед бытием – это чуть ли не умалить величие Божие, внести в его существование сухость ясности, определенности и конечности. Но Бог-то бесконечен, нам же к пониманию его бесконечности можно приблизиться не иначе, чем привлекая для этого свой человеческий опыт. Он же подсказывает нам, что бесконечно то, во что мы вглядываемся и не в состоянии обозреть, взгляд наш уходит в даль и видимому нет конца. Если же помыслить в качестве бесконечной собственную личность, то нам подавай не трезвое и ясное осознание себя в своих достижениях и возможностях, а бездну бессознательного внутри нас, в которое сколько ни погружайся, до самого дна никогда не достанешь, его вообще нет. На самом деле и в одном, и в другом случае за бесконечное нами принимается несоизмеримость нашего зрения с тем, что мы видим. Но если быть последовательным, то бесконечность как бытие для себя равно предполагает бесконечность как способности видения, так и того, на что оно направлено. Их совпадение нам не дается в руки потому, как это не наш человеческий опыт. Мы, однако, обязаны помыслить совпадение двух бесконечностей, то есть «для себя» и «бытия» в Боге, как бы это ни было далеко от нас и непонятно нам. Зато Бог, который обращен в себя с бесконечной мощью способности самовосприятия, встречает в себе такую же мощь и полноту бытия, не оставляют они человеческой мысли никакой щелочки или зазора для ничто. Ему вполне чужда бесконечно прозрачная для себя бесконечность. Другое дело, что такое видение Бога не может быть мистическим опытом или претензиями на него. Это всего лишь сухие соображения со стороны, а не боговидение мистика. В них тоже есть своя тайна, так как проговорено по существу то, что нашим собственным опытом стать не может. У мистика же, я имею в виду и богослова, всегда и непременно опыт, он же к Богу подпускает не более чем как к слепящему свету, к большему его глаза не приспособлены. Тут бы и остановиться, однако мистик на то и богослов, что он не удерживается от конструирования. Оно же ведет к соображениям о Боге как ничто, хотя и в особом смысле. Как сумел, цену им я только что назначил.

Заявленная Дионисием Ареопагитом тема ничто получила права гражданства в мистическом богословии на многие столетия вперед. Но он предопределил не только саму ее постановку, но в не меньшей степени еще и подход к ней, так же как и характер разработки темы. Это не помешало, однако, пойти ученикам и почитателям Дионисия

гораздо дальше своего учителя в проработке заявленного и заданного им. В первую очередь сказанное относится к германской богословской мистике, как она была инициирована Мастером Экхартом и продолжена его ближайшими и более отдаленными последователями. Их отличает в первую очередь то, что они попытались проговорить открывшееся им в «пресвятом мраке тайноводственного безмолвия». Для Мастера Экхарта и иже с ним он по-прежнему оставался «пресвятым мраком», но вот ведь в нем оказалось возможным нечто разглядеть, касающееся ничто в его человеческом и божественном измерении. Конечно же, в таком разглядывании главная заслуга принадлежит Мастеру Экхарту, все последующие мистики-богословы так или иначе шли по его следам и оставались зависимыми от его мистических прозрений. Но прежде чем переходить непосредственно к ним, нужно оговориться по поводу того, что утверждаемое Мастером Экхартом о Боге, человеке, ничто очень далеко от последовательности и однозначности, менее всего он озабочен устойчивостью терминологии. Если читать его тексты буквально, крепко держась за однажды сформулированное Мастером Экхартом в определенных понятиях, придется отказаться от всякой попытки сформулировать существо экхартовского учения. Поэтому нам остается держаться не столько за «букву», сколько за «дух» проговоренного германским мистиком, отдавая себе отчет во всей рискованности такого подхода.

По поводу человеческого измерения ничто первое, что нужно отметить, — это увязывание Мастером Экхартом его достижения с отказом человека от своего «я». Когда он, например, утверждает: «одна сила ... которой человек смотрит, и сила другая, которой он сознает и понимает, что смотрит»⁶, очевидно, что речь у него идет о человеке как обладателе наряду с сознанием еще самосознания, которое в свою очередь отсылает нас к «я». Но его-то и не должно быть там, где человек соединяется с Богом. «Ведь человек должен сам в себе быть Единным и должен искать этого в себе и в Едином и в Едином же обретать: это есть чистое видение Бога»⁷. Как будто, по Мастеру Экхарту, оно не исключает самосознания, «знание и понимание того, что Бога постигаешь и знаешь»⁸. В действительности даже в далеко не самом своем экстремистском сочинении «О человеке высокого рода», из которого были приведены цитаты, даже в нем тема Единого берет на себя столь многое, что оттесняет или вытесняет тему самосознания. Человеку вменяется такое единение с самим собой, которое должно совпасть с

⁶ Майстер Экхарт. Liber «Benedictus». В кн.: Майстер Экхарт. Об отрешенности. М.-СПб., 2001. С. 208.

⁷ Там же. С. 208–209.

⁸ Там же. С. 209.

Богом как Единым, когда сознающий и сознаваемое предельно сближены, переходят друг в друга и уже нет ничего, кроме Единого. Такое бытие возможно только по ту сторону «я» и личности. В другом своем сочинении Мастер Экхарт характеризует его как отрешенность.

Это понятие, насколько богословствование Мастера Экхарта вообще понятийно, ключевое у него применительно к человеческому обожению, точнее же будет сказать, соприкосновению человека с ничто и погружению в ничто. Когда Мастер Экхарт утверждает: «Отрешенность же соприкасается столь тесно с ничто, что между совершенной отрешенностью и ничто уже не может быть ничего»⁹, — конечно, он не имеет в виду полного слияния двух реалий. На это указывают хотя бы следующие строки: «Отрешенность же столь близка к ничто, что нет ничего достаточно тонкого, что могло бы в ней содержаться, кроме одного Бога»¹⁰. Сопряженность двух приведенных фрагментов, кажется, не оставляет сомнений в двух вещах. Во-первых, в том, что отрешенность, скажем так, содержательно, по своему наполнению, решительно ничем не отличается от ничто, кроме одного — всецело отрешается человек, его душа. В отрешенности она сохраняется как чистая «форма». О ней ничего нельзя сказать кроме одного: все еще есть тот, кто отрешился, это он свел себя до ничто и как сводящее до него все в нем существующее сохраняется. И второе. Если такая истончившая себя до последнего предела пустоты душа, ставшая чистой формой, способна вместить в свою пустоту Бога, то ее самоничтожение может рассматриваться в качестве преддверия грядущей полноты бытия. Все здесь зависит от того, как Мастер Экхарт трактует божественную реальность. Впрочем, внимательное прочтение последних из цитированных строк должно нас насторожить в одном отношении. Истонченность души до ничто - не потому ли она необходима, по Мастеру Экхарту, что соответствует принципу «подобное привлекает подобное». Ведь истощившись и истончившись, душа сможет вместить в себя самое-самое, какое только есть «тонкое», а им является Бог. Но тогда и возникает вопрос о соотнесенности Бога и ничто в трактовке Мастера Экхарта. Вопрос этот легко закрыть, по крайней мере, по одному пункту, и пункт этот все та же отрешенность. Оказывается, что она есть не только заданность человеческого существования, а прежде всего данность бытия Божия. «Ибо то, что Бог является Богом, имеет Он от Своей неподвижной отрешенности»¹¹. Вот и получается, что душе вменяется Мастером Экхартом в обязанность ид-

⁹ Майстер Экхарт. Об отрешенности. В кн.: Майстер Экхарт. Об отрешенности. С. 211.

¹⁰ Там же. С. 211.

¹¹ Там же. С. 213.

ти путем отрешенности и достигать ее как пустоты ничто с одной целью — пустота должна впустить в себя пустоту, ничто — ничто. Два ничто, человеческое и Божественное соприкасаются, единятся в высшем единстве, и это все, *finita* , далее нечего желать, не к чему стремиться.

Так прочитанный небольшой трактат Мастера Экхарта «Об отрешенности» (а я полагаю, что никаких подстановок в таком прочтении сделано не было) позволяет заподозрить его в некотором подобии нигилизма. А почему бы и нет, если, по Экхарту, человеческая душа ничтожит себя в отрешенности лишь для того, чтобы закрепить достигнутое ничто в неотличимом от него Боге? На самом деле вопрошание мое вполне откровенно риторическое. Оно по сути имеет один смысл: с одной стороны — продемонстрировать, насколько близко Мастер Экхарт подходит к ничто и его приятию в качестве первосущего, с другой же стороны — вовремя остановиться, поскольку последней черты германский мистик и богослов никогда не перейдет, чистого ничто не примет. Это становится ясным при обращении к его трактовке Бога с его собственной отрешенностью, которая содержится в других сочинениях Мастера Экхарта.

Для начала напомним по-своему поразительное различие Мастером Экхартом Бога и божества. Сам он не просто утверждал его, но и придавал ему огромное значение. Вслушаемся, какой торжественностью и патетикой отдают хотя бы эти слова Мастера Экхарта: «Вспомните, прошу вас, ради вечной правды и моей души. Я хочу сказать не сказанное никогда доселе. Бог и божество не схожи, как небо и земля»¹². Такого действительно до него никто не говорил. И нет ничего более странного, чем услышать о Боге и божестве в их несовпадении от того, кто считает себя христианином. Между тем, своя логика, свой смысл в словах Мастера Экхарта есть. Это та же логика, что и у Дионисия Ареопагита, только она более выявлена и продолжена за тем порогом, который Дионисий не переступал. Она состоит в попытке промыслить Бога как божественный мрак, разглядеть в нем Дионисием не увиденное. Это и будет божество, которое он, Мастер Экхарт, не готов отождествить с Богом. Когда мы читаем у него «Все, что в божестве, — едино, и о том говорить нельзя. Бог действует так или иначе. Божество не действует»¹³, то отличие сказанного Мастером Экхартом от проговоренного Дионисием Ареопагитом в одном. Последний приписывает Богу то, что первым прикреплено не только к Нему, но и к божеству. Оба они одинаково понимают последнее и сокровенное в Боге как Единое неизреченное. Для каждого из них единство в Боге

¹² Мастер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 30.

¹³ Там же. С. 30.

глубже и первичней всякого разделения. И тот, и другой видят в Троице вторичность и производность от Единого. А вот само Единое, оно у Дионисия сплошное, внутри себя им никак не различимое, тогда как Мастер Экхарт, как бы он ни нагнетал тему единства и сплошности Единого, все же обнаруживает в нем некоторое саморазличие. Описывает его Мастер Экхарт неизменно в попытке совместить в божестве полное совпадение с собой и обращенность на себя. Тогда у него «глубина эта — одна безраздельная тишина, которая неподвижно покоится в себе самой»¹⁴.

Смотрите, как оно получается у Мастера Экхарта: безраздельная, то есть сплошная, ничем не прерываемая тишина, которая к тому же «неподвижно покоится». Но покоится-то она в себе самой. А это предполагает, что глубина на каком-то последнем минимуме все же для себя существует. Окончательно экхартовское божество с собой не слито. Оно суть Единое по критерию самоидентичности, однако у этой самоидентичности есть моменты, пускай *совпадающие*, и все же *моменты* совпадения. Или вот еще один образ божества, по Мастеру Экхарту: «Божество парит в Себе Самом, оно Себе Самому — мир»¹⁵. Парение в себе самом — это как легкие, едва обнаруживающие себя потоки воздуха,двигающиеся в воздушной же среде. Что это? Движение ли на самом деле или покой? Если движение, то собой оно всего лишь указывает на свою противоположность, собой обнаруживает, что значит покоиться, быть недвижимым. Для этого оцепенение, скажем, не годится, это будет «отвратительный вечный покой» безжизненности или смерти. Другое дело парение воздуха в воздухе. Жизнь есть дыхание. Но наш опыт, он о дыхании тела. У Мастера же Экхарта дышит ... само дыхание. У него нет выхода в иное, оно движение, то есть самообнаружение покоя, или покой движения, которому нет надобности выхода в иное себе.

Ничтожный и вместе с тем неустранимый момент для себя бытия предохраняет экхартовское Единое, оно же божество, от полного погружения в ничто, как бы оно ни отдавало ничтойностью, как бы ни было почти неотличимым от него. А это надо признать: Мастера Экхарта как будто тянет к слиянию Божества и ничто. Некоторые фрагменты его проповедей и рассуждений легко принять за аргументы в пользу тождества между Божеством и ничто. Как, например, следующий: «... лишь за чистой природой своей следуй, за «Ничто», которое ни в чем не нуждается, и не ищи другой обители: Бог, сотворивший тебя из «Ничто», он будет, как это ни в чем не нуждающееся «Ничто»,

¹⁴ Там же. С. 39

¹⁵ Там же. С. 172.

твоей обителью, и в Его неизменности станешь ты неизменной, чем «Ничто»¹⁶.

Если в этих строках Бог-божество чем-то и отличен от ничто, так это своей сверхничтоностью. Оно неизменно, поскольку в нем меняться нечему. Ну, а еще более неизменное, оно отсылает нас к такому ничто, по сравнению с которым любое другое окончательно таковым не является. Подобную логику навязывает нам цитированный фрагмент. Мастер Экхарт, однако, прибегает к другой логике. Она далеко не само совершенство по части своей убеждающей силы, но не она сама по себе для нас важна, а настроение ума мыслителя, его исходная интуиция ничто, за которую он держится, подыскивая аргументы, совершенно не обязательно убедительные, ее обосновывающие. Итак, у Мастера Экхарта мы читаем: «Вы могли бы возразить: «Ничто» и Бог суть одно, раз оба они суть «Ничто». Нет, это не так! «Ничто» не существует ни для себя, ни для творений. Бог же, напротив, Сам для себя бытие, и лишь в понятии тварей он есть «Ничто»¹⁷.

Надо сказать, что на этот раз Мастер Экхарт позволил себе формулировки не просто не связанные со множеством других, а прямо с ними несовместимые. Все-таки у него божество в своей сокровенной глубине прежде всего есть отрешенность, оно уже не ведает ни себя, ни что-либо иное. Тишина и парение — это чистая самопогруженность. В ней различимое настолько сближено и совпадает с различающим, что как будто никакого различения и нет. И вдруг такое — божество оказывается бытием для себя, настолько для себя, что Мастер Экхарт не останавливается перед обозначением его как разума. Объяснить это можно только одним, неготовностью Мастера Экхарта признать божество чистым и абсолютным ничто, ничто и только. К этому во множестве его сочинений неизменно идет дело, идет, но окончательно не доходит. Может быть, Божество в качестве ничто и, соответственно, погребенная в нем и единящаяся с ним душа человеческая для Мастера Экхарта и вполне приемлемо. Но это ничто обязательно должно обладать бытием, быть самим по себе, а не просто в качестве аннигиляции уже существующего. Такая роль Божеству не усваивается, она начисто подрывает его божественный статут в любой системе координат, совсем не обязательно христианской. Поэтому мы и встречаем у Мастера Экхарта ничто, обладающее бытием для себя, обращенное к себе. Как правило, ни о каком самосознании ничто Мастер Экхарт не говорил, это было бы как-то очень уж не по-ничтоному. Другое дело растворенность в себе, глубокая, полная, и все же не окончательная. Ничто-божеству обязательно нужно воспринимать

¹⁶ Там же. С. 104.

¹⁷ Там же. С. 105.

себя, но не как то, это или это, и тем более как вот это. Оно должно оставаться ничем, вместе с тем воспринимаемая. Вокруг этого кружит мысль Мастера Экхарта, для этой интуиции он ищет все новые способы выражения. Понятно, что выразить Мастер Экхарт стремится невыразимое. Стилистика его текстов прямо указывает на осознание им этого обстоятельства.

Некогда¹⁸ я пытался убедить читателя в том, что, по существу, А. Шопенгауэр является философом ничто, что философом воли он может быть признан лишь ввиду непоследовательности своих построенных или неготовности сказать с последней ясностью о том, каково в действительности первоначало в его философии, речь в конечном счете шла об изменении акцентов, о договаривании до конца недоговоренного. Теперь же приспели сроки для утверждения, на этот раз действительно шокирующего, потому как я готов настаивать на том, что христианский богослов-мистик по существу был богословом ничто. Бог (божество) и ничто у него совпадают. С одним, правда, ограничением: Мастер Экхарт стремится утвердить ничто в качестве первоначала, не как таковое, а сохранив его связь с божеством, определив его в качестве божества. Ничто как таковое Мастеру Экхарту не нужно и неприемлемо. Здесь он самым резким образом расходится с Шопенгауэром. Все-таки это очень разные мыслители и люди — философ ничто, цепляющийся за волю, и богослов, замороженный ничто, для которого совершенно исключается всякое подобие отречения от Бога.

В связи со сказанным вот на что я хотел бы обратить внимание читателя. С его восприятием первоначала как ничто, едва прикрываемого производной от него реальностью воли, Шопенгауэр весь пронизан токами мировой скорби, пессимизма и даже нигилизма. У Мастера Экхарта мы ничего сколько-нибудь похожего никогда не встретим. Сказать, что он хотя бы в чем-то не чужд нигилистическим веяниям было бы полным абсурдом. И это при том, что Мастер Экхарт учил не только об отрешенности, когда человек низводит себя до ничто с целью наполнить его божественным ничто. Согласно его доктрине, давайте вспомним и это, человек, его душа укоренена в самой последней глубине божественного, в недрах божества, где она слита с божеством, есть то самое ничто, которое «парит в себе самом». Тем самым, душа в своей ничтожности предвечна, и вместе с тем ей задан путь возвращения в свою ничтожность. При этом у Мастера Экхарта остается открытым и совершенно непроясненным вопрос о том, зачем, в соответствии с какой логикой душа вообще выходит из своей слитности-тождества с божеством, тем более если ей предстоит вернуться в это состояние. Опираясь на общие положения его доктрины, было бы совсем не-

¹⁸ См. Журнал «Начало». № 17, 2008.

сложно сделать из них выводы о творении как зле, событии прискорбном и подлежащем исправлению, прямо-таки в гностическом духе. Ничего такого Мастер Экхарт, надо ему в этом отдать должное, не делает. Почему-то дух ничто, из которого человек вышел и куда ему надлежит вернуться, остается чуждым ему. Конечно, если под ним иметь в виду дух смерти и небытия, горестного или гневного неприятия тварного мира. Этот мир должен быть снят и преодолен, не он есть высшее из того, к чему должен стремиться человек. Но именно в нем, по Экхарту, совершается путь восхождения с его этапами к высшему, которое есть отрешенность. Она предполагает преодоление человеком в самом себе самого себя как вот этого человека, а значит, и преодоление своего «я». И оно действительно оказывается преодолимым. В отрешенности у человека уже нет никакого «я» и все же сам он сохраняется по ту сторону самого себя. Во всяком случае, у Мастера Экхарта неизменно представление о том, что душа в божестве и как божество - это ничто, которое не только есть, но оно еще и обращено к себе, сохраняет в себе момент бытия для себя. Здесь различие и даже несовместимость между Мастером Экхартом и Шопенгауэром. Для последнего, это слишком очевидно: ничто так ничто, ни о каком бытии для себя и тем более укорененности в нем, пускай и на самом минимуме, вот этого человека не может быть и речи.

Сам Шопенгауэр усматривал известное сходство своей философии с мистическими умозрениями Мастера Экхарта. И они действительно имеют место, но это скорее пересечение смысловых линий, иногда их частичное совпадение, чем нечто более глубокое и основательное. Путь нигилиста Шопенгауэра — это полное отрицание мира и человека с позиций ничто, тогда как для Мастера Экхарта эта позиция к тотальному отрицанию не ведет. Я полагаю, что дело здесь прежде всего в том, что тема «я» стоит для каждого из мыслителей по-своему. Вольно или невольно Шопенгауэр держится за него до последнего. Не потому, что «я» укоренено в последних основаниях всего сущего, такого как раз нет, а ввиду напряжения, создаваемого Шопенгауэром вокруг «я». Для него оно мнимость и иллюзия, но отвержение его самим человеком почему-то требует грандиозных усилий, непрерывно возобновляемых. Что-то здесь не то, и не избавиться никак от подозрения в адрес Шопенгауэра: как-то не все он договаривает, разрешает слишком уверенно и поспешно на самом деле и в его собственных глазах до конца неразрешимое.

По пункту «я» позиция нигилиста на самом деле не может пойти далее проговоренного незадолго до появления первого тома «Мира как воли и представления» Бонавентурой-Крейцгангом в «Ночных бдениях», произведении форсированно романтическом и вместе с тем вполне нигилистическом. «Мне почудилось будто я сплю. Тут я

оказался наедине с самим собой в Ничто ... Ни одного предмета не было вокруг, лишь великое грозное я, пожирающее само себя и непрерывно возрождающееся в самопоглощении. Я не падал, потому что больше не было пространства, но и парил я вряд ли. Изменчивость исчезла вместе со временем, и ударила страшная, вечная, пустынная скука. Вне себя я пытался себя уничтожить, но продолжал существовать и чувствовал себя бессмертным»¹⁹.

Не правда ли, как этот опыт ничто далек от опыта Мастера Экхарта. У одного страшная в своей неразрешимости мука пребывания наедине с собой как самопожирание, другой же говорит о парении в самом себе, один выражает опыт тесноты, сдавленности, скуки, переходящей в яростное самонеприятие, у другого какая-то легкость, невесомость, бесконечная разомкнутость. Если мы всерьез примем, что каждый из двух опытов равно возможны и реальны, то нам придется разбираться с тем, почему они настолько противоположны и несовместимы. В настоящем случае я готов указать на один только момент, ведущий к противоположности и несовместимости. Он проясняется, если обратить внимание на то, что оба они, и Мастер Экхарт, и Бонавентура, идут по пути отрешенности, хотя и приходят к разным пунктам назначения. Первый из них, отрешаясь от всего вне и внутри себя, остается некоторым подобием полого сосуда в ожидании его наполнения вроде бы такой же пустотой, какая в нем самом. Однако две «пустоты», соприкасаясь, становятся полнотой в ее необъятности и бездонности. Второй тоже отрешается от всего и вся, но отрешенность его приводит вовсе не к пустоте, как преддверию наполненности и полноты, а к чистому «я», которое есть «я», к самотождественности такого рода, когда она никого и ничего в себя не впускает и в то же время не в состоянии ужиться с собой. Но в таком случае попробуем отдать себе отчет в расположении пункта, которого достигает Мастер Экхарт в своем мистическом опыте.

Очевидно, так оно только и может быть, что в отрешенности у Экхарта пребывает тоже «я», оно, опять-таки, тоже чистое, и чистота его — это замирание и ожидание замерев. «Я» как будто на кого-то помимо себя полагается, причем его доверие заходит очень и очень далеко. Настолько далеко, что «я» отказывается упираться и смотреться в себя. Совсем без этого никакое «я» обойтись не в состоянии. Однако оно может в «я есть я» лишь слегка касаться себя, как нечто воздушно-легкое и прозрачное, а может сталкиваться с собой, пребывать во взаимной упертости своих моментов. Последнее — это казус Бонавентуры-Крейцганга, а никак не Мастера Экхарта. У него «я» в едва касании себя сохраняется в качестве «я» на самом, какой только можно се-

¹⁹ Бонавентура. Ночные бдения. М., 1990. С. 145—146.

бе представить, минимуме самосознания или самовоссоединения в саморазъединении. На нем можно удержаться не более чем в преддверии наполнения «я», такого мощного и безграничного, что у него уже не останется никакой возможности соединиться с собой более крепкими и тесными узами. Но тогда встает вопрос для нас из числа самых для нас насущных: хорошо, положим, бонавентуровско-крейцганговское самопожирание «я» есть погружение в чистое ничто, которое хотя и недостижимо как окончательный результат, все же и достигается, пускай не в своей окончательности и завершенности, а как тогда понимать экхартовское «я» на предельном минимуме, на грани исчезновения, которое тоже, исчезая, все же сохраняется благодаря впусканию в себя также существующего как вот-вот и почти совсем ничто?

Кажется, нам только и остается заподозрить Мастера Экхарта в том, что его пункт назначения — это тоже пункт доступного человеку ничто, хотя оно предстает перед нами в облачении, не сходном с имеющим место у Бонавентуры-Крейцганга. Но откуда тогда ощущение легкости, полноты, блаженства? Что оно, чистая иллюзия и мнимость, прельщение, которое заслуживает соответствующей квалификации? Почему-то не чувствуешь за собой права на приговоры в подобном духе. Как бы ни был неприемлем мистический опыт Мастера Экхарта, скажем, для меня лично, я не способен ощутить в нем чего-то тлетворного, чудовищного, погибельного, инфернального и т. д. Такое само просится на язык, когда обращаешься к выраженному Бонавентурой-Крейцгангом, но никак не Мастером Экхартом. У него другое: бытие и жизнь, хотя и подошедшие к опасной грани и не сознающие опасности.

Похоже, за ничто Мастер Экхарт принимает таковым не являющееся. И не только потому, что оно у него образует еще и сверхбытийственную полноту. В известном смысле как ничто можно воспринимать всю невместимую в разум и мысль несоизмеримость Творца и творения, саму дистанцию между ними. Но дистанция эта все-таки между личностью человека и Богом как Отцом, Сыном и Святым Духом, то есть единством бытия в трех Лицах. Для Мастера Экхарта Лицо — это слишком мало, в нем он не видит всей полноты божественности как первореальности. Ему кажется, что непременно нужно заглянуть в послеличностное, в подозрении о ее большей глубине и существенности. Парадокс, однако, в том, что и в ней Мастером Экхартом усматривается нечто от личности и Лица. Это ничто, в котором до конца не устранимо неотрывное от «я» и личности бытие для себя, самообращенность и самовосприятие. Именно и только такое ничто способно удержать от срыва в нигилизм, сохранить в себе утверждение бытия, жизни и смысла, какими бы близкими к своей противоположности они ни были.

С особым нажимом недоверие к личности и «я» проговорено уже не самим Мастером Экхартом, а одним из его верных последователей Иоганном Таулером. Его счеты с ничто в целом не представляют для нас особого интереса, так как он в своем мистическом богословии не просто зависим от Мастера Экхарта. В целом Таулер не выходит за пределы доктрины учителя, в лучшем случае варьируя ее и делая в ней дополнительные акценты. Вот его акцент, касающийся «я»: «Немногие знают о глубочайшей бездне по ту сторону я... постоянное упражнение может в конце концов сделать людей способными и по существу отрешиться от Я и погрузиться в свое «Не-Я».

Тому же, для кого такие упражнения и погружения важны как нечто, делаемое ради себя самого, лучше бы ничего не делать и в неделании всецело оставить себя своему внутреннему ничто, Не-Я, которое находится за пределами всего, что оно воспринимает как себя, свое Я, внешние и внутренние добродетели и способности»²⁰.

В приведенном фрагменте проповеди Таулера не самое важное для нас находится в центре внимания проповедника. От этого периферийное для него не менее красноречиво и выразительно. Я имею в виду таулеровские слова о «глубочайшей бездне по ту сторону Я», которую далее он называет «своим внутренним ничто». Конечно, под бездной и ничто Таулер имеет в виду в первую очередь экхартовскую отрешенность и далее открывающееся в ней, в конечном счете, божество, в котором человеческая душа обретает себя. Казалось бы, почему бы в «бездну по ту сторону Я» не погрузиться ему самому, отрешившись от всего, кроме него самого. Но не устраивает это Иоханна Таулера как верного последователя Мастера Экхарта. Пока «я» само от себя не отрешится, не преодолет себя как таковое, не состояться его соприкосновению с божеством. Последнее есть бездна и ничто, соответственно, и самому человеку нужно стать бездной и ничто, то есть однопорядковым божеством, лишь тогда состоится полнота обожения, пребывания души божеством. «Я» здесь будет уже ни при чем. Оно от себя предварительно отрешилось. Однако в его отрешении никогда не нужно терять из виду того момента, что это произошло именно с «я». Это оно погружается в свое «Не-Я», то есть в бездну и ничто, к какому бы последнему минимуму «я» себя не свело. Только в этом состоит возможность удержания от проваливания в ничто и от нигилизма шопенгауэровского толка. Здесь Таулер вполне совпадает с Экхартом.

²⁰ Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера. СПб., 2000. С. 207.

О.Е.Иванов

«БЫТИЕ» ПАРМЕНИДА ЗА ПРЕДЕЛАМИ АНТИЧНОГО ФИЛОСОФСКОГО КОНТЕКСТА

Настоящая статья по существу посвящена ответу на вопрос, почему ученик Ксенофана Парменид говорит уже не о Боге как таковом или о всей полноте содержания образа Бога, каким он был открыт античному мышлению, а только о Бытии, субъект которого (*что* или *кто* есть, т.е. обладает бытием) остаётся у самого Парменида неопределённым. В контексте античного мышления такой подход явно тяготеет к превращению самого бытия в субъект, когда оно становится «бытием бытия», «сплошным» и неразличимым внутри самого себя. Но попробуем рассмотреть ту же тему в христианской перспективе. Вот начало грандиозной по своему пафосу и смыслу поэмы Парменида «О природе»:

«Кони, несущи меня, куда только мысль достигает
Мчали, вступивши со мной на путь божества многовещий...»¹

Максимум, чего может достичь мысль, есть для грека божественная Истина, слово, которое у Парменида пишется с заглавной буквы, то есть является не простым названием, присущим обычным вещам, но именем, знаком сверхвещной сущности, божественного присутствия, которое после Ксенофана может быть присутствием только Единого Бога. Знаменитый тезис Парменида «Мыслить и быть одно» следует истолковывать согласно поставленной только что задаче, конечно же, не в картезианском смысле, указывающим на исключительную достоверность мысли как таковой и заставляющей тем самым признать существование мыслящего субъекта. Здесь мысль целиком устремлена к божественному бытию, мчится вверх так, что «Ось, накалившись в ступицах, со скрежетом тёрлась о втулку». Бытие самого мыслящего даже не акцентируется, он весь увлечён тем, что «встал на путь божества многовещий», допущен к тому, что может быть доступ-

¹ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 295.

но только бессмертным. Проводя параллели с текстами христианских писателей, мы увидим, что подобное понимание, способное помочь расшифровке смыслов, заключённых в поэме, мы находим у Ансельма Кентерберийского. Оно легло в основу его знаменитого онтологического доказательства бытия Бога, то есть относится к той же теме абсолютного бытия, которая полностью овладела духовными устремлениями Парменида.

Ясно видно, что текст Парменида – самый настоящий синтез религиозного гимна и философского рассуждения. Именно религиозный момент и создаёт настоящий пафос, а также эстетическую достоверность произведения для современного читателя. Создание подобного текста есть одновременно богослужение, но такое богослужение, в ход которого уже вплетена философская логика, постепенно начинающая играть ведущую роль в отношении философа к Богу. Однако о первоначальной форме синтеза, о старшинстве и первенстве религии в отношении философии и о том, что само имя Бога философия получила от религии, напоминают и времена далеко отстоящие от античности.

Именно в словах Ансельма Кентерберийского мы найдём удивительный переход к философскому рассуждению от христианской молитвы: «Итак, Господи, дающий вере разумение, дай мне, сколько сам знаешь, чтобы я понял, что ты есть, как мы веруем, и то есть, во что мы веруем. А веруем мы в нечто, больше чего нельзя ничего себе представить»². То, что человеку позволено узнать о Боге, не есть заслуга человека, это дар Бога. Поэтому в основе обращения Ансельма к Богу именно молитвенная просьба о даровании Ансельму возможности в какой-то мере знать Бога. Но дарованная возможность в действительность превращается именно человеком, который, откликаясь на божественное Откровение, уже от своего имени утверждает, что Бог есть то, *больше чего нельзя себе представить*. Присмотревшись к нему, мы увидим, что ансельмово «то, больше чего нельзя себе представить», и есть парменидовское то, «куда только мысль достигает». Отсюда возможность логического обращения, имеющая универсальный и в определённых пределах даже внеисторический смысл: Бог есть то, больше чего нельзя себе представить, то, больше чего нельзя себе представить, есть Бог. Он есть предел мысли, то есть тот её предмет, который, в отличие от всего остального, внутренне связан с её природой. Ведь предел мысли говорит нечто важное о ней самой, говорит о том, что *мысль есть* и за пределами чего она перестаёт быть мыслью. И вот на вершине мысли как у Парменида, так и у Ансельма оказывается божественное бытие, которое неотменимо, вечно, ибо «не быть никак невозможно». Как

² Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 128.

мы знаем у греческого автора это и есть результат движения по знаменитому «Пути Истины», отличающийся от «Пути Мнения», где нас ждёт отсутствие всеобщности и убедительности. Всё знание на последнем пути является лишь человеческим изобретением.

Поэтому здесь наряду с бытием разрешается мыслить и небытие, допустимо возникновение и уничтожение, многообразие бытия различных предметов, которые то предполагают, то отменяют друг друга. Но это не особое онтологическое состояние. Всё на пути мнения происходит не «как есть», то есть не по божественному установлению, а по решению человеческому. Здесь всё сами «смертные так порешили...» Они тем самым живут в полуправде, то есть в том заблуждении, что кроме бытия возможно допустить ещё нечто ему противоположное. Но такова уж жизнь смертных, на которую они обречены. Дух же философа иной, он стремится к Истине, к Благу, к чистому бытию и не согласен подчиняться житейскому расписанию. Образцы раннего греческого философствования убедительно показывают нам, что выше божественного и единого Бога как Истины всякого божественного мысль как таковая подняться не может уже вследствие простого определения, что высшее и *есть* божественное. Бог – собственное имя предельно представимой для человека высоты. Однако глубокое родство религии и философии в данном пункте вовсе не означает их тождества и даже предполагает существенные расхождения. Отношения между философией и религией складывались порой достаточно драматично, и совсем не следует сглаживать возникающие как раз на почве близости двух путей богопознания противоречий. Будь религия и философия по своей сути дальше друг от друга, не возникало бы и ожесточённых споров об их соотношении и резких, доходящих до рискованной черты, а часто и пересекающих её сравнений, призванных это отношение проиллюстрировать. Обратясь ко дню сегодняшнему, а М. Хайдеггер всё ещё сегодняшний мыслитель, мы находим у последнего рассуждения следующего характера: «Те, кто таким образом рассуждают о том, что есть сущее в целом, являются «теологами». Их «философия есть лишь по имени философия, потому, что «христианская философия» остаётся вещью ещё более нелепой, чем идея квадратного круга. Квадрат и круг ещё сходятся в том, что они пространственные фигуры, тогда как христианская вера и философия разделены пропастью. Даже если бы кто-то хотел сказать, что оба учат об истине, всё равно то, что называется истиной, совершенно различно. Что средневековые богословы по своему, т.е. перетолковывая, изучают Платона и Аристотеля, это то же самое, как когда Карл Маркс использует для своего политического мировоззрения метафизику Гегеля. При правильном рассмотрении, однако, христианское учение, *doctrina christiana* вовсе не призвано сообщать знание о сущем, о том,

что оно есть, но истина христианского учения есть всецело истина спасения. Ей важно обеспечить спасение отдельной бессмертной души. Всё знание тут соотнесено с порядком спасения и стоит на службе обеспечения спасения и достижения его. Вся история становится историей спасения: творение, грехопадение, искупление, страшный суд. Этим заранее обусловлено, каким образом (т.е. какими методами) только и будет устанавливаться и передаваться то, что заслуживает познания. Такой *doktrina* соответствует *schola*, школа, школение; поэтому учителя учения веры и спасения – «схоластики»³.

Здесь вообще удивителен сам раздражённый тон Хайдеггера, его едва ли не саркастическая реакция на стремление христианства ответить на вопрос, что есть сущее, равнозначный для нас вопросу «что есть истина». Право на такой ответ Хайдеггер признаёт лишь за философией.

Но так ли и во всём ли «путь спасения» и «путь познания» расходятся между собой. Всегда ли можно спастись «отдельной бессмертной душе», не зная, «что есть сущее», и всегда ли ей можно успешно ставить вопрос о том, *что оно есть*, не спасаясь? Радикально отрицательного ответа на эти сомнения, на который почему-то решается Хайдеггер, ожидать никак не возможно уже потому, что в самом своём истоке философия начинает говорить о том самом Боге, который есть и Бог спасающий, вступая при этом в конфликт с греческим политеизмом и его *не спасающими богами*. Нет, ни о каком спасении души тот же Ксенофан, разумеется, не рассуждает, но он доказывает единственную возможность рассуждать о Боге только как о Боге едином, концентрирующем в себе тем самым и немислимое доселе в такой концентрации могущество, распределявшееся раньше между многими богами. Ведь только такой Бог, если переместиться в христианский контекст, имеет силу спасти изначально обречённых первородным грехом на гибель души. По тону Хайдеггера видно, что он почему-то готов не замечать того, что при продумывании, да ещё учитывая образованность и философский талант автора, должно обязательно, хотя бы в форме смутного сомнения, его посетить. Не чувствуется ли здесь та самая раздражительность по поводу христианства, которая так переполняла Ницше и не является ли причиной этой раздражительности то, что ни Ницше, ни Хайдеггер в христианстве никак не могут для себя уяснить?

Но это особый вопрос, и нам не придётся здесь им заниматься. Сейчас важно обратить внимание на другое, на то, чтобы самим без всякой «раздражительности» убедиться в существовании действительно серьёзных, но вовсе не роковых расхождений между религиозным и

³ Хайдеггер М. *Время и Бытие*. М., 1993. С. 113.

философским сознанием. Человека религии или человека религиозного и только религиозного всегда будет возмущать в философе попытка определить понятие Бога, что означает в его представлении покуситься на непознаваемость божественной природы. Принять можно то и только то, что Бог Сам открыл нам в Священном тексте. Человеку же остаётся восславить и возблагодарить Бога за дарованное Им таким образом знание. Что касается христианства, то такое знание закреплено в особой молитве – Символе веры, произносимой на самом важном в христианской Церкви богослужении – Божественной литургии. Эта молитва говорит, *кто есть* Бог, в которого верует молящийся Ему христианин. К этой молитве существует грандиозный, веками создаваемый комплекс комментариев, который составляет большую часть того, что называется сегодня христианским богословием или богословской наукой. Цель такой науки раскрыть приобщившемуся к Церкви человеку всю глубину содержания Божественного Откровения, научить его правильно толковать Священное Писание и оградить тем самым от опасности исказить смысл Писания или впасть в ересь. Ведь последнее составит серьезное препятствие для того самого индивидуального спасения, о котором говорит Хайдеггер. Попытка от себя самого определить, кто есть Бог или что есть Истина, будет выглядеть не только неуместной, но и кощунственной. Человек здесь как бы начинает «соревноваться» с Богом, пытаться узнать о Боге нечто большее, нежели Тот сам счёл нужным человеку сообщить.

По поводу попыток таким образом самостоятельно рассуждать о Боге как Истине представители «библейского», как назвал его Кант, богословия всегда возмущались не меньше, нежели возмущался Хайдеггер по поводу стремления христианства монополизировать, как ему казалось, ответ на вопрос «Что есть сущее?» или «Что есть Истина?» Но избранный философом путь ответа на указанные вопросы ни в коей мере не мешает сохранять зоны компетенции как библейского, так и философского богословия или метафизики. Образуя нерасторжимое единство в источнике, эти области компетенции впоследствии успешно разделяются. Ведь вопрос о Боге философией ставится так, как целиком погружённое в религию библейское богословие его поставить никак не может. А именно: он ставится в пределах мышления и только мышления, в то время как учение, целиком основанное на Откровении, такую определяющую дозу мысли содержать в себе никак не может. Исток своего знания оно черпает целиком за пределами мышления. Сама единственность истинного Бога устанавливается не путём самостоятельного исследования по правилам логики, а узнаётся из Священного Писания, в том числе из текста Декалога, являясь его первой и важнейшей заповедью: «Я есть Бог твой и да не будет у тебя богов иных».

Конечно, у кого-то ещё может возникнуть вопрос о целесообразности такого «двойного узнавания». Но как тогда быть с тем, что настоящее усвоение данного религиозного предписания во всей полноте происходит только в случае самостоятельного его продумывания. Только тогда оно приобретает статус всеобщности и необходимости. В противном случае я уже и *знаю*, но как бы ещё и *не знаю* подлинного смысла утверждения о единственности истинного Бога. И возникает такое состояние как раз вследствие того, что источник знания имеет *внешний характер* в отношении моего непосредственного самосознания. Пусть даже авторитет такого источника очень высок и у меня нет ни малейших оснований в нём сомневаться, всё равно знание, которое я получаю, может оставаться не моим знанием, т.е. знанием не до конца осознанным, так как *я сам* не потрудился над его усвоением, с тем, чтобы самому, насколько это для меня возможно, к нему прийти. То есть хотя источник знания вполне и безусловно состоялся, несостоявшимся может оказаться его восприимчивость и знание оказывается внешним, не прочным, в чём-то очень существенном непонятым. Понимаю ли я первую заповедь Декалога? Да, я свободно могу её повторить, но понимаю ли я её смысл? Почему не должно быть богов иных, почему богов не может быть несколько? И это не пустой вопрос, он имеет свой исторический прецедент. Гонители христиан в первые века именно этого и не поняли. Возможно, и не хотели понять, но это не меняет ничего в существе ситуации. Чтобы понять, нужно начать мыслить, делать встречный шаг в знании. Но я начинаю мыслить только тогда, когда хочу этого. Стоит воле к мышлению самоустраниться и я уже ничем не смогу быть принужден к принятию того или иного утверждения. Тогда передо мной открывается перспектива говорить или предполагать всё, что угодно. Но настоящих оснований у моих убеждений, если из них начисто исключена «самосознающая» мысль, не будет и передать своё знание кому-либо я никак не смогу.

Да, я знаю, что нужно исполнять заповедь, что так положено, иначе я вынужден буду покинуть общину, которая всецело принимает данное требование Бога. Но почему же всё-таки не могут существовать и другие, пусть и «менее значительные», боги я понять, именно понять не в состоянии. Это знание не становится, тем самым, моим внутренним и одновременно всеобщим знанием, когда и другой теперь понимает, что я знаю то же самое, что и он, что мы вместе знаем нечто о том же самом предмете. Лишённость мышления замыкает меня в круге своих собственных соображений, которые не соединяют меня с другими в пространстве единого человеческого действия, а, напротив, разъединяют. Кто-то рассказывает мне о своих религиозных переживаниях, даже о чудесах, которые с ним происходили. Я слушаю и отчасти верю ему, но отчасти и не верю, так как у меня нет с этим другим

общей основы понимания, его опыт останется только его опытом. Он, другой, что-то фиксирует в своём индивидуальном сознании, видит нечто в себе, но я не вижу того, что видит он. Это всё равно, что слушать малоталантливый рассказ о прекрасном цветке. Да, я соглашусь, что этот цветок «был прекрасен», но *что это значит*, как именно он, этот цветок, выглядел, останется для меня загадкой, так как другой не сумел передать мне образа цветка и у меня всё же останется сомнение, а был ли цветок прекрасен на самом деле или мой собеседник, во вкусе которого я не уверен, всё же что-то преувеличил.

Мышление как раз даёт возможность увидеть предмет таким, каким видит его другой, ибо оно у всякого обладает одной и той же природой. Мысль, которая целиком принадлежит мне (именно я её в данный момент мыслю), тут же может стать и мыслью другого, так как наряду с индивидуальной данностью именно мне она обладает ещё и всеобщностью, буквально принуждающей способностью подчинять себе другое сознание. Другой, если он тоже мыслит, должен либо с ней согласиться, либо предъявить свою собственную мысль, в свете которой будет поколеблено убеждение в правильности моей. В целом индивидуальном, не базирующемся на мысли переживании, как мы только что отмечали, подобного не происходит. Что бы я сейчас ни ощущал, другой ни принять, ни опровергнуть не имеет возможности, так как смысл переживания принадлежит исключительно мне. Я могу рассказывать о нём, действуя, таким образом, опосредованно, могу надеяться, что у другого возникают сходные ассоциации, когда я говорю ему о чём-то только мне хорошо известном, но никакой уверенности в общности понимания у меня возникнуть не может. Но, тем самым, у меня не может и быть уверенности в том, что я понимаю нечто сам, когда слышу, или передаю другому некое сообщение. Наши сознания оказываются в чём-то очень существенном закрыты друг для друга. Атмосферы согласия в пределах безусловной достоверности, которую может дать только мысль, не возникает. Тогда и затрудняется моё согласие с самим собой, так как собственный опыт становится проблематичным. Когда, например, какое-то событие удаляется во времени от настоящего момента, что называется, стирается в памяти, то, по крайней мере, о каких-то его деталях утверждать с достоверностью становится уже затруднительно. Мышление же возвращает меня к целостности события, как восстанавливая единство моего собственного сознания, так и открывая его другому.

Но если бы сказали, что в отношении к библейской Истине мышление только способствует глубине её понимания, то этого было бы не достаточно. Мышление, бесспорно, имеет собственную задачу, сталкиваясь с сущим напрямую и обнаруживая в нём явные поводы говорить о Боге, но на своём, свойственном именно мышлению языке.

Мышление стягивает мир к единому центру как к его, мира, смысловой точке, оно создаёт почву для сближения и взаимообития явлений, которые вне мышления кажутся очень далёкими друг от друга. Оно задаёт также и перспективу истории, определяя, что самоопределяться в качестве человека человек может только создавая мыслительные конструкции, приводящие мир к его единому Центру, в котором и просвечивает будущее. Ведь во тьме и неразберихе Хаоса вообще ничего не видно и каждый шаг делается наугад. Но такая самостоятельность мышления, дающая возможность обойтись без прямых ссылок на Откровение, всё же отсылает нас к изначальной, хотя прямо и не очевидной точке совпадения религиозных и метафизических смыслов. Пусть неосознаваемая близость мыслящего к Богу и позволяет мышлению действовать совершенно свободно, подчиняться лишь критериям логической ясности, нисколько не заботясь о том, чтобы периодически ссылаться на прямые выдержки из Священного Писания. К содержанию мысли такие ссылки сами по себе ничего не прибавят. Бог говорит мыслителю: «Действуй, ибо Я дал тебе слово и самую мысль, чтобы ты действовал во имя Моё». Молиться, не упоминая имени Бога, никак нельзя, но мыслить вполне можно и даже нужно, так как упоминать о Боге там, где нужно молчать о Нём и удерживать Его присутствие в этом молчании, создавая мыслью «место» для такого молчания, значит терять то, что ищешь.

Прямой ссылки на Бога нет уже у Парменида, он говорит лишь о бытии, хотя мы знаем, что то бытие, о котором говорит Парменид, способно быть лишь бытием Бога. Но коли так, то разговора о таком бытии в каком-то смысле и вполне достаточно, чтобы удерживать божественное присутствие, не стремясь при этом «услышать что-нибудь ещё». Это «что-нибудь», даже если оно будет почерпнуто из области благочестивых рассуждений, лишь кощунственно займёт то место, которое мысль специально оставляет свободным и за свободу которого всеми силами борется – как за место, приготовленное ею для божественного посещения. Так с позиций христианского богословия следует отнестись и к рассуждению Парменида о Бытии, Бытии, которого «не может не быть». Надо сказать, что здесь Парменид сделал, возможно, самый дальний в плане будущих перспектив мысли шаг в греческой метафизике. Это наше утверждение, однако, требует определённого пояснения, ведь после Парменида появляются мощные фигуры Платона и Аристотеля, и такая остановка именно на Пармениде может показаться странной.

Знаменательный момент в учении Парменида, на наш взгляд, заключается в том, что он остановился на понятии бытия и не сделал ни шагу дальше, в том числе и в направлении поиска ответа на вопрос, *что есть бытие*. Бытие *просто есть* и есть каким-то непостижимым

образом, так как лишено всяких предикатов, которые могли бы объяснить, *что же именно* оно есть. Приписывание бытию неких качеств означало бы потерю бытием всеобщности и одновременно единственности собственного бытия. Парменид говорит о вечности, нерождённости первосущности. Но это только следствия, вытекающие из его природы, а не её внутренние атрибуты. Утверждение о том, что «не сыщешь ему ты рожденья», содержит в себе лишь указание на то, что наша обычная привычка отвечать на вопрос, «что или кто это есть», ссылкой на происхождение данного предмета здесь не работает. Вполне возможно сказать, что бумага – продукт обработки древесных отходов. До своей «бумажной» формы она действительно была деревом, как и кувшин, если иметь в виду его материю, глиной. Но бытие таким «продуктом» не является. Точно так же нельзя определить его и через последующие состояния или через цель, благодаря которой существует предмет, как, например, бумага для письма или кувшин для хранения жидкости.

Бытие никогда не есть «для», как не есть и «из чего». Бытие есть собственно то, что оно есть, бытие есть бытие и иным образом определить его нельзя, не теряя полноты содержания. Данное определение не будет при этом тавтологией. Отсутствие предиката не есть результат нашей невнимательности, ведущей к логическим ошибкам, а свидетельство реальной невозможности такой предикат найти. Суждение о бытии останется всегда только суждением «бытие есть...», без перехода к соответствующему предикату, иными словами, останется открытым суждением, которым, тем не менее, *всё уже сказано*. Сказано то, что в основе всего сущего не хаос как аналог Ничто, в который всякое сущее должно рано или поздно возвратиться, ибо всё сущее «произошло из...» В данном случае из того же самого Хаоса. Первенствует теперь не он, Хаос, но бытие, Истина. В мире наконец найдено нечто, что не возникает и не переходит в Ничто. И это есть «Непогрешимое сердце легко убеждающей Истины»⁴ или Бытие. «...Мыслить и быть одно и то же». Пусть рядом с путём Истины и на вполне законных основаниях присутствуют и «мнения смертных», которым по их несовершенной природе дано существовать только через отступление от Истины. Это не столь уж важно, важно, что вне всякой зависимости от этих мнений существует Истина сама по себе или Бытие само по себе, о котором мы узнаём, конечно же, не из мнений, а благодаря высшему созерцанию, возможному только на таких высотах, «как только может достичь дух»⁵.

⁴ Фрагменты... С. 287.

⁵ Там же. С. 286.

Важно уже одно присутствие бытия, сама его неотменимость, хотя я совершенно не могу действовать в его области по привычке, то есть мыслить согласно субъектно-предикативной форме суждения, определять один предмет через другой. Это, кстати, вполне согласуется со смыслом первой строчки Прозы: «Куда только мысль достигает...» Мысль достигает до бытия, уже не в силах «дотянуться» до его субъекта, который способен быть определённым в некоторых предикатах. Забраться выше и посмотреть оттуда, *что именно* есть бытие или кто обладает именно таким бытием, мы никак не можем. Но с нас достаточно и того, что мы теперь уже знаем, что оно, это бытие Того, Кого мы не знаем, неотменимо есть, и нас посещает радостное чувство Его присутствия. Одновременно нам открывается и предел возможностей нашей мысли, то, что мы ещё способны помыслить, а до чего нам уже не добраться. «То, больше чего мы ничего не можем помыслить», по Ансельму. Это существенный шаг в осознании человеком себя, своих собственных границ. Такое самосознание вовсе не тождественно скептицизму ибо всякая способность человека что-либо знать не просто отрицается, а обнаруживает свою реальную границу в реальном же акте знания. Истина нам не недоступна, вопреки словам скептиков, она нам как раз доступна, но не в предикате, а в субъекте суждения. Мы знаем, что «бытие есть...», и не знаем лишь *каково оно есть*, нераскрытой остаётся его природа. Для такого определения у нашей мысли нет резервов, здесь, стало быть, проходит граница между человеком и Богом в мысли.

Мы можем найти Бога в мысли в том отношении, что способны убедиться в его бытии, так как то бытие, о котором мы говорим, может быть только божественным бытием. «Бытие есть...» Но на этом движение нашей мысли заканчивается. Дать определение бытию означает ввести второе понятие, которое уже будет понятием не бытия, а чего-то другого. Сказать, например, как это делали русские религиозные мыслители, что «бытие есть всеединство», – но такой ход будет лишь означать, что кроме самого по себе Бытия мы должны мыслить как истинное нечто отличающееся от него, ведь всякое определение предполагает различие между определяемым и его определением. Получается, что на равных правах в логическом отношении существуют и бытие и всеединство. Искомая и наконец найденная всеобщность бытия, его исключительное «право быть» здесь колеблется и теряется. Более того, если мы начинаем утверждать, что бытие есть всеединство, то это будет означать, что во всеединстве заключается истина бытия, то, что оно таковым *по своей сути есть*. Но если истина бытия заключается не в бытии, а в чём-то ином, то бытие уже не соответствует своему собственному понятию, не является бытием самим по себе, тем, что только и исключительно есть. В итоге мы с неизбежно-

стью покидаем, согласно классификации Парменидом путей познания, «Путь истины» и оказываемся на «Пути мнения» и начинаем мыслить так, как «порешили смертные», а порешили они «назвать именами две формы». Действительно, смертным важно не бытие само по себе, им важно выносить суждения о конкретных вещах, без чего невозможна их обычная или смертная жизнь. Здесь необходима привязка к субъектам предикатов. Огонь горяч, лёд холоден, солнце встаёт на востоке... Без конкретных определений в обычном человеческом существовании не обойтись. Но и об Истине здесь речи не идёт и пределов мысли мы никогда не достигаем. То, что подлинно есть, остаётся навсегда неизвестным. Только мыслитель стремится удержаться на высоте бытия уже тем, что, кроме бытия как субъекта мысли, он ничего не мыслит.

Но такая ситуация рискованна и для него, так как вынесение суждений согласно их субъектно-предикативной форме всё же не случайно, но заключено в природе самой мысли. Вспыхнувшее в своей полноте и единственности бытие несмотря на свою логическую предельность должно быть раскрыто и понято. Но как понять то, что предполагает выход за пределы понимания и самих возможностей нашего мышления? Вот тут-то мы и сталкиваемся реально с ситуацией, когда ответ может быть получен уже только от сверхчеловеческих инстанций, то есть мы вновь оказываемся здесь у истока максимального сближения религиозных и философских смыслов. В отличие от субъекта, предикат суждения не находится уже в нашей компетенции. Как ни неожиданно это прозвучит, предикат в суждении о бытии *высказывает уже только Бог*. И если брать не историю культур, а историю человечества как единого целого в тех точках, где культурные различия уже не играют роли, то станет совершенно ясно, как это возможно в трансцендентном и метафизическом смысле. Вся суть события здесь сконцентрирована в ответе Бога Моисею «Я есть Сущий», что может уже быть метафизически перетолковано: «Я есть бытие» или истинное бытие есть только бытие Бога, присущее Богу как единственно возможному субъекту бытия, о котором по вышеизложенным соображениям сама по себе мысль умалчивает. За гранью мысли во всей полноте и заявляет о себе Откровение, слово Бога, обращённое к человеку. Как библейский и философский тексты могли встретиться в культурно-исторической реальности, вопрос, который требует особого рассмотрения именно с культурно-исторической точки зрения, где необходимо проследить возможные взаимодействия, сложившиеся в определённое время и определённом месте. Мы же занимаемся исключительно самой метафизической картиной встречи.

Слово Бога, исток которого находится за пределами возможностей нашего мышления, оказывается принятым и усвоенным человеческой

мыслью именно потому, что оно делает состоявшейся реальностью результат той работы, которая была совершенно самостоятельно доведена мыслью до доступного человеку предела, того предела «куда только мысль достигает». Если позволено будет так выразиться, Бог договаривает за человека то, что самому человеку договорить никак не возможно, подобно тому как договаривает учитель за ученика то, что ученик вследствие своего ученичества никак сам договорить ещё не в состоянии. Но ведь ветхозаветный и философский текст совершенно различны? С точки зрения жанра, если можно так выразиться, – да, но с точки зрения присутствующего в этих текстах смысла – нет. Везде, где заходит речь о первопричинах и началах, без новой встречи философии и религии не обойтись, так как чистая мысль начинает буксовать как раз там, где, казалось бы, можно говорить о её исключительной компетенции. Там, где должно последовать указание на начало всего сущего, мы обнаруживаем только субъект суждения без адекватного предиката. Явно ощущается необходимость переступить порог трансцендентного, узнать имя того, «чего мысль не достигает», но помыслить искомое уже нельзя. Таким образом, в составе мысли посредством деятельности той же мысли обнаруживается некий ноумен – то, что способно быть помыслено мыслью, но узнано только за её пределами. Опять-таки не от слабости или недодуманности мысли и не от желания мыслящего найти ответ поскорее, прежде, чем по-настоящему продуман сам вопрос, а оттого, что ответить на этот вопрос в пределах мысли как таковой просто-напросто невозможно, как бы мы ни пытались. Как ни изощрайся, начать мыслить за пределами мысли нельзя. Можно «мнить», фантазировать, уклоняться в неопределённость и многозначность слов, но не мыслить. Поэтому мышление бытия, как мыслит его Парменид, есть по необходимости обращение к Богу как неосознанный акт веры, ведь об Откровении Бога Парменид не знает. Но почему к Богу, а не к чему-либо иному, скажем, к природе, материи или сущему как таковому, или вообще к «несказанному»? Да потому, что ни одно из приведённых понятий не является предельным для мышления, не выводит мысль на границу её возможностей.

По поводу каждого из них ещё предполагается вопрос: что есть природа или что есть сущее? Не потому, что мы любопытствуем сверх меры, а потому, что и природа и сущее, при всей своей вроде бы наглядности и понятности (достаточно оглядеться вокруг, обратить внимание на лежащую перед тобой книгу или дерево за окном), не сконцентрированы в какой бы то ни было смысловой точке, они разбегаются, множатся, до дна, например, так называемой «материи» совершенно не добраться. Всё это очень соответствует тому, что «порешили смертные» но никак не говорит о движении по «пути Истины». Понятие же Бога единственно соответствует такой смысловой точке,

ибо оно открывает путь к божественной Личности, обладающей собственным словом, логосом, определяющей себя в своём послании к человеку: «Я есть...» – и открывающей человеку безграничные возможности для ответных посланий.

Бытие Парменида и является одной из реализаций таких возможностей. Но ответом на каким-то образом услышанное послание Бога, в котором Бог ободряюще свидетельствует о своём присутствии (Философ ещё не знает самого текста Откровения), способен быть только личностный ответ. После запечатления в сердце божественного Глагола «Я есть...» философ должен ответить «и я есть», отозваться на ясно ощущаемый в себе призыв. Как ощущал и Гераклит в себе призыв Божественного Логоса, отзываясь на него «как мог». Здесь следует отметить, что Гераклит совершил грандиозный шаг уже тем, что связал свою мысль не с какими-то неопределённо возникающими интуициями, а именно с голосом божественного Логоса: «Не мне, но Логосу внимаю». Говорю не я сам по себе, но божественный Логос говорит во мне ответы Гераклита на голос свыше. После санкции этого мыслителя мы уже имеем право в пределах философского текста употреблять данное понятие, хотя его собственные мысли ещё носят характер афоризмов, пластически завершённых фраз. Ещё не ясно, кому же всё-таки внимает слушатель: самому Логосу или мыслителю, который уже слился, породился с Логосом. Чтобы произошло настоящее разделение в речи мыслителя его собственного «я» и «Я» Логоса, должно быть каким-то образом выражено осознание, что эти два «личные местоимения» не совпадают, что мыслитель обладает собственным бытием, отличным от бытия Логоса.

Но, как ни парадоксально, это бытие мыслителя подтверждается только тем, что оно должно обнаружить свою недостаточность, «недобытие» в отношении бытия Логоса, «смириться перед Логосом». Такое философское смирение и достигается тем, что поднявшись на вершины мысли, мыслитель явно ощущает невозможность сделать следующий шаг в сферу, куда мысль уже «не достигает». Парменид узнал только то, что дано узнать человеку с помощью богов.

Но его достижение не исключает наличие высей, куда мысли не подняться. Ведь речь-то идёт только о том, куда мысль способна подняться, мысль тем самым выступает только мерилom собственных возможностей, но не бытия как такового, т.е. полноты бытия. В наличии остаётся ещё не до конца разрешённый вопрос, почему за горизонтом возможностей мысли обязательно должен быть Бог, почему не другая реальность. Но в отношении природы, материи или сущего мы уже высказались. В качестве иной реальности здесь можно ещё предположить лишь Небытие, Ничто, то есть на самом деле отрицание всякой реальности, бездну, чистый провал. Что же, опыт Ничто как никакой другой опыт знаком со-

временному человеку, вполне принимающему ситуацию, согласно которой он, как самосознающий себя в качестве «я», появляется из некой тьмы, где сознание отсутствует и погружается вместе с прекращением физической жизни во тьму, где оно вновь исчезает. Правда, нельзя сказать, что он стремится продумать данную ситуацию, как делали это некогда стоики и принять её добровольно, скорее он откладывает это продумывание «на потом», то есть «на никогда», а проще говоря, не хочет обо всём этом размышлять вообще. Те же, кто должны об этом размышлять «по долгу службы», оказываются в очень затруднительном положении, ведь если оставаться в пределах чистой логики, то им ничего не остаётся кроме как вынести суждение, что «Бытие есть Ничто» ибо иного предиката для бытия подыскать в данном случае невозможно.

Что же, кто скажет, что этот ход не философский? Его делает один из величайших философов – Гегель – в самом начале «Науки логики». Но будем осторожнее с Гегелем. Для него всякое начало, в том числе и начало мышления, есть лишь способ оттолкнуться от какого-либо положения в дальнейшем движении понятия. Оно, как всякое начало, как зерно, ещё не ставшее растением, уже содержит абсолютную полноту смысла предмета, но лишь в возможности, подлежащей дальнейшему развёртыванию и осуществлению. Однако в ходе этого развёртывания и осуществления, меняется и сама первоначальная форма исходного состояния мысли. Появившийся над поверхностью земли колосок уже слишком не похож на зерно. Так, в ходе логического развития изменится и гегелевское первоначальное «бытие-ничто», оно будет уже не чистым отрицанием, но войдёт в положительное утверждение, истинным истоком которого станет абсолютная полнота Духа, божественная реальность. Гегель, бесспорно, мыслит в перспективе Бога как личности, Бога, утверждающего: «Я есть сущий». Когда же подобная перспектива отсутствует, то бездна Ничто разверзается под нами во всей своей бездонности.

Но, как мы выяснили, «большинство», введём для удобства такое понятие, вполне научилось в эту бездонность не заглядывать. «Смертные порешили», что в переходе бытия в ничто для их смертной жизни ничего страшного нет, ведь на каком-то отрезке времени каждый есть, что же будет потом или что существует сейчас за границей актуального присутствия в мире как только человеческой реальности, рассуждать особого смысла нет. Но коли так, то должно исчезнуть из поля внимания и само понятие Истины, ведь по «пути Истины» уже никто не идёт.

«Смертные так порешили: назвать именами две формы,
Коиx одну не должно – и в этом их заблужденье».⁶

⁶ Фрагменты... С. 286.

«Большинство», хочет оно этого или нет, по Пармениду, *заблуждается*, ибо не знает Истины. И это вовсе не будет означать, что жизнь у «смертных» от того, что они заблуждаются, сложится неудачно. В позиции Парменида то и интересно, что два пути, о которых он говорит, друг от друга, в общем-то, не зависимы и в известном отношении равнозначны. Кто-то идёт путём Истины, кто-то путём мнения, совершенно при этом друг друга не задевая. Можно совершенно спокойно просуществовать, если не имеешь никакого истинного знания и целиком опираешься лишь на «ненадёжные» мнения. Ненадёжны они опять-таки в отношении того самого истинного знания, а в практическом отношении могут быть как раз вполне надёжны. Известное мнение, что в жизни всегда и везде нужно преследовать только свой собственный интерес, от Истины весьма далеко, ибо истина почти всегда требует самоограничения и настоящего внимания к ближнему, хотя оно всегда удобно и практично. Но подобное мнение при любых условиях останется заблуждением и только заблуждением ибо бытие в нём ничтожится, добровольно впуская в себя своё собственное отрицание.

«Здесь достоверное слово и мысль мою завершаю
Я об Истине: мнения смертных отныне учи ты,
Лживому строю стихов моих нарядных внимаю».⁷

Стихи Парменида остаются такими же, как и прежде, по своему поэтическому качеству и смысловой насыщенности, но теперь автор вдруг называет их «нарядными», чего не сказал бы никогда до тех пор, пока речь в них шла об Истине. Это для того, чтобы подчеркнуть лживость их иного, отличного от истинного содержания. Слово «нарядный» к Истине не подходит. И вовсе не потому, что Истине всегда нужно облачаться в нечто бедное и малопривлекательное. Просто красота Истины выше «нарядности», в которой есть всегда намёк на желание одевающегося как-то подчеркнуть, что он намеренно выбирал наряд, хотел выглядеть нарядным. В таком отношении к своему одеянию нет ничего дурного, оно даже приветствуется, если человек при этом ничего сомнительного не замышляет, просто хочет выглядеть хорошо в глазах окружающих. Но такое же «прихорашивание» может иметь своим мотивом и желание скрыть нечто, отвлечь внимание, казаться в глазах других не тем, кто ты есть на самом деле, компенсировать одеждой какой-то существенный человеческий изъян. Потому теперь совершенство стихов Парменида уже нельзя назвать ничем иным, кроме как нарядностью, так как форма их начинает противоречить «лживому» содержанию, которое теперь всегда будет нуждаться в маске ибо ложь здесь стремится выдать себя за Истину, со-

⁷ Там же.

хранить внешнюю пристойность, «принарядиться». Но почему всё-таки мнения «смертных» подлежат такому решительному осуждению, если люди, их разделяющие, в общем-то, вполне уживаются друг с другом, не выходя за рамки мнений, и способны вести вполне мирную и счастливую жизнь.

Выше мы привели пример такого расхожего мнения о человеке и его «интересах». Пример в контексте нашей темы не совсем удачный, так как в выражении «свой интерес» можно всегда заподозрить нечто своекорыстное и противоречащее интересам других, а это будет совсем не та ложь, которую подразумевает Парменид. Поэтому добавим к сказанному, что мы имели в виду исключительно интерес, согласованный с интересами других, интерес, реализованный, как нынче выражаются, в пределах «правового поля», или тот вид эгоизма, который принято именовать «разумным», умудряющимся не конфликтовать с другими эгоизмами. Но и рассуждения о нём с точки зрения теории «двух путей» будут относиться к ложным. Да что там, «эгоизм», словечко, которое при всех оговорках трудно отмыть! Оставим в покое эгоизм и прочую «нехорошую» лексику. Ведь когда речь идёт о мнениях, то осуждаются они Парменидом вовсе не потому, что содержат в себе некие отрицательные смыслы и на них лежит отпечаток моральной небезупречности. Самые позитивные и «добрые» мнения будут с равным правом осуждены только потому, что они всего лишь *мнения* и приход к ним осуществлён в стороне от Пути Истины. О чём бы ни шла речь, там, где допускаются «две формы», т.е. возникновение одной вещи из другой, где допускается изменение, а вместе с тем и небытие чего-то (ведь при изменении нечто появляется, а нечто исчезает), там можно говорить о заблуждении и более того – лжи, поэтому даже строй стихов, описывающий этот случай Парменид называет «лживым».

Велик ли грех говорить об исчезновении и возникновении вещей? Кажалось бы, это самый что ни на есть трезвый подход к ним, ведь изменчивость мира подтверждается нашим почти ежеминутным или даже ежесекундным опытом. Всё так, если выше мнений смертных мы не собираемся подниматься и истинное знание нас не интересует. Философ вовсе не хочет что-либо навязывать большинству, «учить его жизни». Вспомним ещё раз Гераклита, здесь это воспоминание будет уместным в связи с парменидовским учением о бытии. Гераклит, избравший свой путь как путь Истины, как раз удаляется от людей и находит себе убежище в Храме Артемиды в горах. Эфесцы, жители его родного города, сами приходят к нему с просьбой дать им законы, но он прогоняет их. И Сократ пускал в ход своё диалектическое оружие, особо не навязывая другим разговора, а преимущественно откликаясь на чьи-то просьбы или продолжая объявленное обсуждение темы. Путь Истины и Путь Мнения оказываются непересекающимися с не-

обходимостью, но тогда возникает вопрос, в чём смысл их сопоставления и зачем философу так подробно разбирать Путь Мнения, если к Истине этот путь не причастен, не лучше ли вовсе не упоминать здесь о делах смертных? Ещё больше вопросов появляется по поводу первого пути, так как второй оправдан простой жизненной необходимостью, ведь «смертным» надо как-то обустроить своё существование: в том числе и в умственном отношении, *понимать*, что происходит в их мире. Стоит ли говорить здесь о лжи как таковой, если идущий по Пути мнения всё же вполне по-человечески адекватен и правдив в пределах его жизненной ситуации и не замахивается на большее? Ведь жизнь может хорошо складываться и без участия Пути Истины.

Сегодня на этот вопрос пока не может существовать ответа, хотя бы вследствие очень малого промежутка времени, прошедшего с тех пор, когда Истина впервые перестала упоминаться в качестве чего-то первостепенного и человек целиком начал строить свою жизнь на Пути Мнения. В течение двух с половиной тысяч лет, прошедших с появления высказывания Парменида «мыслить и быть – одно», необходимость ссылок на Истину под сомнение не ставилась, обновлялся лишь её образ. Как же на этом «отрезке» присутствие Истины отражалось на мире, идущем по пути мнения? В известном смысле здесь достаточно указать на один факт: главное заключалось в том, что «большинство» было осведомлено, что где-то совсем недалеко живут особые люди – философы, которым известна последняя тайна жизни, и они знают то, что большинство живёт неправильно и будет жить неправильно, как бы ни старалось исправить свою жизнь, так как не идёт по пути Истины и никаких сил, чтобы свернуть на этот путь, у него нет. Тогда большинство перестаёт безмерно гордиться собой и чуть-чуть утихомиривается в своих безмерных амбициях. Воспоминание о живущем в горах возле храма Артемиды великом Гераклите или воспроизведение в сознании иронического огонька в глазах Сократа, которым он встречал каждого, кто был излишне уверен в себе или своих мнениях, заставляло представителя большинства поёжиться или даже на время замолкнуть, не дать себе воли, когда приходило желание высказать какое-либо «мнение» в качестве претендующего на Истину. Ведь все мнения вне зависимости от того, соответствуют ли они настоящему моменту или нет, подкреплены ли чьим-то незыблемым авторитетом или высказаны человеком мало кому известным, сопровождаются ли какими бы то ни было доказательствами или голословны перед лицом Истины, одинаково ложны *только потому*, что они *мнения*, а не Истина. Можно сказать одно: присутствие в обществе философа создавало некоторую иерархию, в рамках которой «большинство» не ощущало себя «пупом земли». Философ, тем самым, обладал определённой формой власти, способ-

ствовал упорядочению и сохранению общества, у которого появлялся верх и низ, не только в силу каких-либо государственных установлений, традиционно сложившихся сословных различий и т. д., а в силу только лишь своего отличительного признака – причастности данного человека Истине, его избранничества в области, на которую никто не может претендовать только исходя из собственного желания или сложившихся обстоятельств. Так и священник, служащий в деревне, где в Церковь, и то только по воскресениям, ходят от силы пять человек, всё же как-то смущает своим присутствием остальных, «нецерковных», заставляет притихнуть местных «властителей дум» и не слишком афишировать свои выходы пьяниц и дебоширов. Кто-то верит, что Бог есть и этот факт уже сам по себе воздействует на окружающих, заставляя их чесать затылки: а может быть, действительно не так-то всё просто, может быть, «там» «кто-то» всё-таки существует и видит мои безобразия.

Власть или имущество можно потерять в силу обстоятельств и лишиться своего привилегированного места. Но над философом подобные обстоятельства не господствуют, тем самым его аристократическое положение весьма мало уязвимо и страх, внушаемый другим его причастностью к тому, чему другие не причастны, в известном отношении очень действенен. Философу достаточно быть и мыслить, не вмешиваясь в ход каких-либо практических дел, не навязывая себя другим, чтобы занимать отведённое ему место и быть важным элементом общественного космоса. В рамках «нормального общества» философ весьма влиятельная фигура уже потому, что, будучи причастным истинному знанию, благосклонно не мешает остальным заниматься знанием мнимым. Конечно, философ не только «парит» в области недостижимого для других знания, он готов стать учителем тех, кто добровольно придёт к нему, чтобы приобщиться Истине. Тогда его ученик впоследствии либо сам становится философом, либо возвращается в мир мнений, но уже зная им настоящую цену. Тогда он начинает жить жизнью, насыщенной внутренней и внешней борьбой, иногда по необходимости разоблачая определённые мнения, иногда по необходимости им следуя и их создавая, но Истина так или иначе уже будет жить в его сердце, а не просто предупреждать о своём наличии с помощью того же наставника извне, как это происходит с людьми «большинства». Сам же философ, оставаясь философом, никогда не станет пытаться вмешиваться в мир, где господствует «Путь мнения», прибегая к средствам этого же мира, за исключением школы. Школа и книга – вот, пожалуй, реальное место встречи людей, идущих разными путями. Попытка «договориться» с миром на иных, целиком заимствованных от мира началах всегда означала бы отступление от пути Истины.

Вообще мир на самом деле до относительно недавнего времени был заинтересован в философе гораздо больше, нежели за пределами простой жизненной необходимости философ в мире. К голосу философа прислушивались, чувствуя в нём голос своей собственной совести. Не всегда это прислушивание сопровождалось согласием или признанием заслуг философа, часто возникали реакции иного рода. Часто власть философа сопровождалась, как ни парадоксально, неприятием его всерьёз, насмешкой над философией как таковой. Но так или иначе, что было выше уже отмечено, заинтересованность в мысли философа как *не своей собственной*, то есть не полученной на «Пути мнения», хотя бы косвенно присутствовала. Ведь здесь в душе «мнящего» возникало смутное подозрение: «надо же, ведь он, философ, такой же человек, как и я, но говорит совсем по-другому, не будучи ни божеством, ни глупцом, ни сумасшедшим. Что-то здесь не то, надо бы его послушать». Но для этого философ обязательно должен был быть другим, не похожим на остальных, тогда у «остальных» открывалась перспектива движения, возможность прикоснуться к чему-то иному как уже по настоящему истинному. Вспомним хотя бы эпизод с Гераклитом, описанный Аристотелем. Некие посетители издалека приехали только для того, чтобы увидеть прославленного философа и услышать от него нечто неслыханное. И Гераклит на этот раз никого не прогнал, но, напротив, совершенно неожиданным образом ободрил пришедших, сказав, что и в том бедном помещении, в котором он во время прихода посетителей находился, «тоже обитают боги». И они вернулись откуда пришли, может быть, не поняв по существу смысла сказанного, но, в общем-то, получив то самое впечатление, которого ожидали. Человек, идущий по пути мнения, – это вовсе не безнадёжный или проклятый человек. Просто мир таков, что без мнений в нём не обойтись. Но перспектива в жизни «смертного» появляется лишь тогда, когда его путь как-то пересекается с «Путём Истины». Наш пример со священником, учитывая тему статьи, не случаен. У философа бы не было никаких шансов занять место, которое он занимает, если бы он был просто «другим», без отсылки к истоку своей инаковости. Тогда над ним просто потешались бы как над чудачком, а не почитали бы или, напротив, не боялись бы и не ненавидели его в ощущении того, что он знает неведомое остальным.

Вернемся однако к тому, на чем мы остановились в собственно философском отношении: Парменид подвёл мысль к её пределу, за которым у неё оставалась лишь одна перспектива – встреча с божественным Откровением. Подлинным «хозяином» бытия, раскрывающим, что именно есть бытие, мы можем мыслить только Бога, ясно осознаваемого нами как Личность, встреча с Которой делает личностью и самого человека. Эта встреча как предваряющая возможность подлин-

ного Богоявления уже и произошла у Паменида, когда он со всей решимостью остановился на пороге всякого определения Бытия, не желая «обрушиваться» в мир при попытке дать бытию предикат. Ведь тогда он был бы вынужден признать необходимость «двух форм», признать равнозначность бытия и небытия, согласно тому закону, по которому живёт мир, находящийся в состоянии постоянного изменения. Но здесь же для философии возникает грандиозная проблема. Мысль вообще должна куда-то двигаться, жить. Мыслить бытие значит создавать его образ, обогащать определениями. Однако выше мы отметили, что подлинным ответом на вопрос, что есть Бытие, то есть каков его истинный предикат, способен стать только божественный глагол «Я есть сущий», Тот Сущий который становится нам известным благодаря божественному Откровению. Он таинственным образом предчувствуется мыслителем, заставляя остановиться его мысли на грани, за которой воспоследует неизбежный отход от неё. Бог щедро одаривает мыслителя за эту духовную трезвость и бдительность, за сохранение мехов новыми, не повреждёнными «мнениями» – и новое вино теперь есть куда вливать. Но вот в чём дело: Откровение изложено не на языке мысли, философия же способна говорить только на её языке. Насколько этот процесс встречи философской мысли и откровенного Слова был труден, мы можем судить уже по тому факту, что уже после Боговоплощения и широкого распространения христианского вероучения философия ещё очень долго не могла перевести его на язык своих понятий в отпущенной человеку мере.

Другой вопрос, его, как правило, задают люди наивные, но задают достаточно упорно, что и заставляет не обратить на него внимание: следовало ли после Боговоплощения вообще стремиться говорить об открывшейся Истине на языке философии, которая как будто бы уже выполнила свою роль – подвела сознание к порогу восприятия Истины. Нужна ли, проще выражаясь, теперь философия вообще? Сомнение это совершенно праздное, так как ответ на вопрос «Что есть Истина?» запрашивается именно в философском мышлении, вне зависимости от того, какие события, способствующие такому ответу, произошли за его пределами. Чтобы задать вопрос «Что есть бытие?», нужно не «когда-то», а всякий раз подниматься на высоту бытия и понимать, что никакое небытие не может с бытием «соревноваться», что оно не сопоставимо ни с каким изменением, что оно только есть во всей своей полноте и недостижимости. Что, собственно, оно и есть Истина, о которой мы также спрашиваем: *что же она, Истина, есть.*

Если бы мыслитель всякий раз не поднимался на такую высоту, то и вопрошать об Истине кому бы то ни было совершенно бессмысленно. Ведь само произнесение слова не означает автоматически, что

нам становится понятным его смысл. Зная правила прочтения слов на каком-нибудь иностранном языке, мы в то же время не можем ничего понять в тексте, пока не заглянули в словарь. Точно так же происходит сегодня и со словом Истина. Не возбраняется задавать самые разные вопросы по поводу жизни Церкви и получать на них ответы, но вопрос об Истине мы имеем право задавать только на высоте философского вопрошания, когда уже поднялись туда, «куда только мысль достигает». Сама постановка вопроса об Истине возможна лишь при максимальном человеческом усилии, самостоятельном движении человека ввысь, в ответ на призыв Бога. Так уж определено, что тема Истины оказалась необходимо сопряжённой именно с мыслительной способностью человека.

Так что же, можно считать себя церковным человеком и одновременно находиться в состоянии заблуждения, если вопрос об образе Истины тебя не затрагивает? На этот вопрос без всякого сомнения следует ответить утвердительно, так как пути мнения пролегают всюду в мире, в том числе и в Церкви настолько, насколько она находится в мире. Но сейчас мы не будем развивать данной темы. Сейчас для нас важнее другое – выход из, казалось бы, безнадежной ситуации, в которой оказалась на этот раз сама мысль. Каким образом можно продолжать мыслить, если мысль приблизилась к порогу своих собственных возможностей? В этой связи напомним, что мысль в лице мыслителя Парменида приблизилась к порогу своих собственных возможностей только в перспективе её встречи с личным Богом, Я-сущим, обладателем того самого Бытия, которое мыслит Парменид. Встреча эта, действительно, столь напряжённа, высока и, можно сказать, катастрофична, что мысли впору здесь растеряться и едва ли не отказаться от себя. Но мысль на то и мысль, чтобы сохранять самообладание, «вести себя разумно». Оказавшись на пороге невозможного, «почувяв», таким образом, Истину и одновременно отдав себе отчёт, что у неё не хватает средств для того, чтобы выразить Истину на своём языке, мысль отступает назад, чтобы вернуться более подготовленной и достойной встречи с Истинным Богом. Но куда могла отступить мысль? Только в прежний для неё мир, из которого она с таким трудом вырвалась, в мир родного греческого политеизма. В тот мир, для которого не «Един Бог», но, в соответствии с высказыванием Фалеса, «всюду полно богов».

Но это же не истинные боги, а те, с которыми столь решительно расстался Ксенофан. Всё так, но теперь положение дел изменилось, Истина уже через само вопрошание о ней стала в оговоренной выше мере постижимой. Отпечаток её, насколько это вообще доступно человеку, прочно сохранился в душе и самый главный страх перед неистинным, страх того, что неистинное тебя обманет, завладеет тобой

только лишь постольку, поскольку ты не знаешь, что есть истинное, а что нет, ибо Истина отдалена от тебя, оказался преодолённым. Постигнутая философским образом, пусть в своей апофатической неполноте, Истина позволяет теперь смотреть на мир иначе, нежели сделал это Парменид.

Иеромонах Тихон (Васильев)

К БОГОСЛОВСКОМУ ОБОСНОВАНИЮ АВТОКЕФАЛИИ ПОМЕСТНЫХ ЦЕРКВЕЙ

Как известно, Вселенская Церковь состоит из автокефальных поместных Церквей. В Православной энциклопедии мы находим следующее определение церковной автокефалии: «Автокефальной считается поместная Церковь, вполне самостоятельная, не зависящая ни от какой иной поместной Церкви, хотя все автокефальные Церкви, являясь частями Церкви Вселенской, взаимосвязаны».¹

Принцип автокефалии – одна из основополагающих канонических норм в практической жизни и устройстве Православной Церкви, и прежде, чем перейти к теме, заявленной в заголовке статьи, нужно ответить на вопрос по существу: а возможно ли вообще богословское обоснование автокефалии? Ведь когда речь идет об автокефалии, обычно говорят о канонических нормах, правилах, которые регулируют определенные отношения между церквами. Таким образом, тема автокефалии предстает в правовом аспекте, относится к сфере церковного права. И действительно, в учебнике, посвященном церковному праву, есть специальный раздел, где рассматривается автокефалия, в большинстве же курсов по догматическому богословию об автокефалии даже не упоминается. Итак, автокефалия – это реальность, относящаяся исключительно к области права, пусть и церковного.

По его поводу, однако, неоднократно высказывалось мнение, что право по своей сущности ущербно, греховно и т.п. Так, известный русский парижский богослов протопресвитер Николай Афанасьев полагал юрицизм в Церкви чужеродным явлением. По его мнению, право возникает в Церкви как результат ее действия в эмпирическом мире, поврежденном грехом.² Значительно повлиявший на взгляды Афа-

¹ Православная энциклопедия. М., 2000. Т.1. С. 200.

² Сеньчукова М.С. Экклесиология протопресв. Николая Афанасьева и парижская школа русского богословия: диссертация... канд. филологич. наук: 09-00-13. М., 2009. С. 114.

насьева немецкий протестантский историк Церкви, правовед и канонист Рудольф Зом писал в том же ключе: «Сущность Церкви – духовная; сущность права – мирская. Церковь хочет быть водимой, управляемой господством божественного Духа; право в состоянии произвести всегда только человеческое господство, по природе земное, погрешимое, подчиненное временному течению».³ Вторит ему в своих сочинениях о Церкви священномученик архиепископ Иларион (Троицкий): «Право касается внешности и проходит мимо существа. Общество, созданное на правовых началах, никогда не может слить людей воедино. Единение разрушается себялюбием, эгоизмом, а право не уничтожает эгоизма; напротив, только утверждает его, охраняя его от покушений со стороны эгоизма других людей».⁴ Противопоставляя Церковь и право, святитель Иларион хочет подчеркнуть, выдвинуть на первый план любовь: «В основу церковного единения положены не охраняющие личный эгоизм правовые начала, а любовь, – начало, противоположное эгоизму».⁵

Несомненно, изложенная точка зрения имеет глубокие основания, и все-таки мне представляется, что она нуждается если не в корректировке, то в расстановке акцентов и в более точном понимании. Так, у размышляющего о правовой реальности в жизни Церкви может возникнуть мысль о том, что если право действительно греховно по своему существу, служит не любви, а эгоизму, а значит, не имеет онтологического статуса, то все правовые явления в нашей жизни – не более чем отпадение, не более чем случайность. И не означает ли это, что автокефалия – также чисто историческое явление, правовой характер которого обуславливает его случайность в истории Церкви?

Попробуем не согласиться с такой точкой зрения на право. Даже если право – это человеческое и только человеческое, то и здесь оно не греховно по существу. Ведь человеческое само по себе – не греховно. Греховно – служение человеческому как божественному, подмена одного другим. Но если мы осознаем иерархию «божественное – человеческое» и принимаем ее, то человеческое в таком случае освящается божественным, обретает в божественном свой онтологический статус. Началом этого приобщения человеческого божественному явилось воплощение Христа Спасителя: «и Слово стало плотию» (Ин. 1,14). Продолжается освящение человеческого в Церкви – когда человек становится ее членом, он становится членом Тела Христова (Еф. 4,12). В человеке же и через человека вся тварная реальность призвана к освяще-

³ Sohm, R. Kirchenrecht, Lpz., 1892. Bd. 1. Цит. по: Сеньчукова М.С. Экклесиология протопресв. Николая Афанасьева... С. 114 (в сносках).

⁴ Иларион (Троицкий), архиеп., священномученик. Христианство или Церковь? // В сб.: Без Церкви нет спасения. М.-СПб., 1999. С. 58.

⁵ Там же. С. 59.

нию. Не освящается лишь грех, потому что грех – это отрицание освящения, его противоположность. Грех не освящается, что называется, по определению. Итак, мы уже указывали, что право само по себе не греховно. Более того, как человеческое оно освящается в Церкви. Именно поэтому в устойчивый обиход вошли такие выражения, как «святые правила», «святые каноны», «священные каноны».⁶

Заявив саму возможность богословски осмыслить автокефалию, постараемся теперь проследить связь догматического учения о Церкви с каноническими основаниями церковного устройства, и в частности, с принципом автокефалии. Основываясь на Символе веры, мы можем говорить о свойствах Церкви. Это – единство, святость, соборность и апостоличность. Все эти свойства Церковь имеет от Бога, в них она являет свою божественность в мире. Говорить о каждом из них в отдельности можно с известной долей условности, поскольку все они связаны между собой и взаимно определяют друг друга.

Единство Церкви

По учению апостола Павла, Церковь, «будучи Телом Христовым, скрепляет верующих единством веры, крещения, Евхаристии и причастия Святого Духа».⁷ Принцип автокефалии не противоречит единству Церкви, а, наоборот, раскрывает его сущность. Он показывает, что сущностное единство Церкви лежит не в единстве видимой церковной организации, не в отношениях начальства и подчинения, а в чем-то другом. А именно – в единстве вероучения и в евхаристическом общении. Евхаристическая экклезиология, целое направление богословской мысли в XX веке, дает богословское обоснование автокефальному устройству Православной Церкви. Евхаристия является центром и определяющим принципом всей церковной жизни. Единство евхаристического собрания во главе с епископом являет единство местной Церкви, которая, руководимая епископом, в данном случае должна рассматриваться как отправной момент в рассуждении о единстве всей Вселенской Церкви.

Святость Церкви выражается прежде всего в приверженности к тому спасительному богооткровенному учению, которое Церковь восприняла от Бога и преподает всем своим членам.⁸ Автокефальные Церкви обязаны хранить в неповрежденности догматы христианской

⁶ См., напр., 1-е правило Антиохийского Собора; Светлов П.Я., прот. О значении Священных канонов. Канада, 1971; Цыпин В., прот. Церковное право. М., Изд-во МФТИ, 1996. С. 207.

⁷ Иларион (Алфеев), епископ. Православие. Том 1. История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. М., Издательство Сретенского монастыря. 2008. С. 648.

⁸ Там же. С. 667.

веры, хранить верность литургическому преданию, причем богослужение должно соответствовать догматическому учению Церкви.

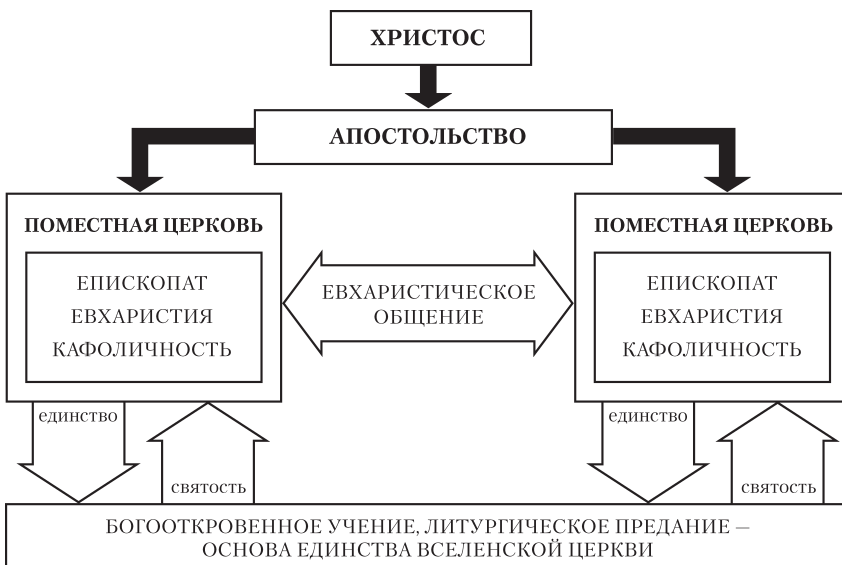
Святость Христовой Церкви происходит из того факта, что последователи Христа верят, что это Его Церковь: «...и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф. 16:18). Она понимается христианами как производная от святости Христа.

Таким образом, святость Церкви оказывается возможной только при ее единстве, и наоборот. Уклонение в ересь ведет к отпадению от церковного единства, а нарушение принципов единства кем-либо неминуемо приводит к потере святости. И здесь принцип автокефалии оказывается не препятствием, а содействием пребывания Поместных Церквей в святости и непорочности. Классический пример – автокефалия Русской Церкви, которая явилась реакцией на Флорентийскую унию.

Соборность или кафоличность Церкви толкуется современными богословами в нескольких аспектах. Во-первых, в аспекте универсальности, всеобщности, всеохватности. Во-вторых, соборностью указывается на явленность Церкви во всей своей полноте в конкретной местной евхаристической общине.

В данном случае говорится о местной Церкви, как обладающей кафоличностью. При этом часть равна целому в том смысле, что как вся Вселенская Церковь есть Тело Христово, так и каждая местная Церковь во главе с епископом, и даже каждая евхаристическая община, – также есть Тело Христово.

Наконец, третий момент, характеризующий Церковь в контексте кафоличности, – это соборный дух, соборное управление на всех уровнях церковной жизни. Принцип автокефалии наиболее ярко выявляет кафоличность именно в двух последних аспектах.



Апостоличность или апостольство Церкви предполагает иерархическое преемство учения и власти в Церкви от святых Апостолов, учеников Иисуса Христа. Для того чтобы лучше уразуметь связь апостольства Церкви и ее автокефального устройства, попробуем обобщить только что изложенные положения в следующей схеме.

Итак, Церковь основал Христос Спаситель. Первоначально она состояла из Его ближайших учеников – Апостолов. Апостольство стало неотъемлемой характеристикой и самоназванием христианской Церкви из-за высочайшего авторитета, который имели святые Апостолы. Например, святые Отцы тоже имели высокий авторитет, поэтому вера христианская так именуется в чине Торжества Православия: «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная». И все же саму Церковь «отеческой» никто никогда не именовал. Предложенная схема очень хорошо иллюстрирует, что именно апостольство является началом и основанием автокефального устройства.

Иисус Христос послал Апостолов научить вере и крестить все народы (Мф. 28,19-20). И Апостолы исполнили заповедь своего Учителя, основав множество Церквей в разных концах земли. Как говорит древнее церковное предание, Апостолы по жребию распределяли между собой те земли, которые им надлежало просвещать.⁹ Уже этот факт говорит об изначальной равночестности и самих Апостолов, и тех Церквей, которые они основали в выпавших им по жребию землях. Епископат каждой поместной Церкви прямо или косвенно (через другую поместную Церковь) имеет апостольское преемство. Далее в нашей схеме в каждой поместной Церкви две стрелочки последовательно направлены от епископата на Евхаристию и кафоличность. Это означает, что епископ, являясь Предстоятелем на Евхаристическом собрании, оказывается «гарантом кафоличности каждой Поместной Церкви»¹⁰. Протопресвитер Иоанн Мейендорф определяет соотношение кафоличности местной Церкви с кафоличностью Церкви во вселенском масштабе следующим образом: «Идея Поместной Церкви, возглавляемой епископом, который обычно избирается всей Церковью, но облачается при этом харизматической и апостольской функциями как преемник Петра, есть доктринальное обоснование соборности, как это вошло в практику с III века. Ибо евхаристиче-

⁹ См. в Зкн. «Церковной истории» Евсевия Кесарийского: «Фоме, как повествует предание, выпала по жребию Парфия, Андрею – Скифия, Иоанну – Асия, там он жил, там в Эфесе и скончался; Петр, по-видимому, благовествовал иудеям, рассеянным по Понту, Галатии, Вифинии, Каппадокии и Азии. Под конец жизни он оказался в Риме...» (Евсевий Памфил, еп. Церковная история. М., ПСТБИ, 2001. С. 95.)

¹⁰ Иларион (Алфеев), епископ. Православие. Том 1: История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви, с. 678.

ская экклезиология предполагает, что каждая Поместная Церковь, хотя ей принадлежит полнота кафоличности, всегда находится в единении и содружестве со всеми другими Церквями, причастными той же кафоличности. Епископы не только несут нравственную ответственность за эту общность: они соучаствуют в едином епископском служении... Каждый епископ совершает свое служение вместе с другими епископами, потому что оно тождественно служению других и потому что Церковь одна». ¹¹ Евхаристическое общение между поместными Церквями является практическим осуществлением единства Церкви. Основа же этого единства – стремление каждой поместной Церкви сохранять общее догматическое и литургическое Предание. При этом именно верность данной поместной Церкви общему христианскому Преданию выявляет ее святость и непорочность, как Христовой Невесты (Еф. 5,25-32).

Таким образом, автокефалия поместных церквей не препятствует осуществлению основных свойств Церкви, указанных в «Символе веры», но, напротив, подчеркивает и раскрывает их. Хотя принцип автокефалии и имеет прежде всего правовую природу, из всего выше изложенного следует его прямая связь с догматическими положениями христианского вероучения.

¹¹ Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. С. 100–101. Цит по: Иларион (Алфеев), епископ. Там же. С. 680.

К ВЫХОДУ В СВЕТ КНИГИ О.Е. ИВАНОВА «ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ»

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА

К.А.Махлак

ЛИЧНОСТЬ, СВОБОДА, ЛЮБОВЬ И ИСТОРИКО- ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ

Объяснить, зачем нужна философия, что она «дает», что значит философствовать, безусловно, сложнее, чем изложить какую-либо философскую концепцию в учебных целях. Изучение философии не всегда совпадает с философствованием, задача убедительного сочетания одного с другим, пожалуй, наиболее явственное достоинство книги О.Е. Иванова. То, что почти тысячестраничный труд сам по себе «только» введение в историю философии, легко может обескуражить читателя, сам вид увесистого тома «учебного пособия» способен лишить надежды приобщиться к любознательности даже закаленного студиязуса. Однако внешность обманчива: что-нибудь вроде «истории философии в таблицах» или из серии «философия Канта (Аристотеля, Ницше) за 90 минут» приближает к пониманию хитросплетений интеллектуального пути европейского человечества не более, чем изображение на коробке конфет трех медведей, а на папиросах трех богатырей – к мировой художественной культуре. Жанр введения имеет свою специфику: в отличие от классических работ по истории философии¹, для введения требуются не

¹ Из книг по истории философии, охватывающих период «от Фалеса до наших дней» и написанных в традиционном историко-философском жанре, можно указать, прежде всего, четырехтомный труд «Западная философия от истоков до наших дней» Джовани Реале и Дарио Антисери, аналогичный отечественный проект «История философии. Восток-Запад-Россия» значительно уступает работе итальянцев, он эклектичен, его восприятию мешает отсутствие общего видения и стиля.

только профессиональные познания и умение их излагать в «удобоваримой» форме, но и способность погрузить читателя в атмосферу мысли, пробудить в нем любовь к мудрости. В отечественной литературе наберется совсем немного книг, отвечающих этому критерию.² Поэтому новая книга О.Е. Иванова заслуживает серьезного внимания как опыт осмысления истории философии, вводящий в проблематику европейского мышления, как ни банально звучит эта фраза, «в контексте современности».

Ни для кого не секрет, что последние двадцать лет в нашей стране прошли под знаком стремительной инфляции, обесценивания плодов интеллектуальной активности (в том числе и вполне доброкачественных). Книжные магазины ломятся от философской литературы, очень многое стало доступно на русском языке, например, из того, что в советский период находилось под идеологическим запретом. Но никакого энтузиазма факт подобного изобилия не вызывает. Еще совсем недавно наблюдалось прямо противоположная картина. В самом начале 90-х в «Доме книги» у прилавка с философской литературой (кажется, отдел назывался тогда «отделом общественно-политической литературы») всегда толпился народ, люди ввинчивались в первый ряд стоявших у самого прилавка и заглядывали через плечи: «Что появилось? Да-а-а..., «Философия права» Гегеля, о-о-о... Боэций «Утешение философией и другие трактаты»... Надо брать!» Этот ажиотаж не был вовсе чужд автору этих строк: было что-то сократическое в таком вот стремлении людей к знанию. Есть такая достаточно расплывчатая категория – «дух времени», «дух эпохи». Конечно, и двадцать лет назад наша страна не представляла собой Афины времен Перикла или Сократа, но импульс какой-то поступательности (пусть даже в виде неясных надежд) был «духом» того времени. Было стремление, любовь к мудрости, и соответственно благодарного читателя было легче «задеть», затронуть так, чтобы состоялась его «философская инициация». Но и сегодня перед автором, вознамерившимся «ввести в философию», стоит задача не только сообщить читателю определенный набор знаний о предмете, важно ввести, «посвятить» – именно такую старомодную задачу решает книга О.Е. Иванова. Сложность ситуации еще и в том, что «дух времени» не на стороне философа. «Героический энтузиазм» 90-х оказался иллюзией: надежды на быстрое духовное возрождение и интеллектуальное обновление не оправдались. Разрыв с петербургским периодом – последней культурно и интеллектуально значимой эпохой русской истории оказался слишком велик, велик для того, чтобы полагаться на возвращение к

² Такое сочетание фундаментальности с пригодностью для учебных целей мы находим, например, у П.П. Гайденко в ее диалогии «Эволюция понятия науки» и в своего рода продолжении этого труда в сборнике «Прорыв к трансцендентному».

исходной точке. Не существует традиции, к которой мы можем органично «пристроиться» по факту рождения, профессии и прочих естественных проявлений человеческого существа. Остается долго и трудно искать свое место, искать свой путь (или заново его проходить). Философия, гуманитарное знание в целом, такое, какое оно есть в нашей стране, пребывает в тяжелом кризисе, постепенно лишаясь своего главного измерения: обезчеловечиваясь, гуманитарное знание все менее затрагивает нас «за живое», сводясь лишь к навыкам «работы с информацией». Достоинство вводных глав, как и книги в целом, в стремлении вернуться к неспешному разговору о вещах простых и серьезных, не теряя того присутствия авторского «я» в развертываемой мысли, которую М.М. Бахтин называл «эмоционально волевым тоном».

Что это за «вещи», «экзистенциалы», «ценности», проступающие через сюжетные линии истории европейской философии в книге О.Е. Иванова? Этих смыслообразующих реальностей всего три: личность, свобода и любовь. В нашем «социо-культурном контексте» эти понятия значат столь же мало, как и все прочие, но для истории философии их утверждение как центральных смыслов кажется заслуживающим внимания. Здесь можем вспомнить характеристику основных эпох европейской философии, данную А.Ф. Лосевым: античная философия – космоцентризм, средневековая – теоцентризм, новоевропейская – антропоцентризм. Такая культурологическая по форме квалификация имеет свой смысл и определенно позволяет понять нечто в истории философии, но все же в этих формулах реальности Бога, мира и человека представлены как внешние нашему «я». Бог, мир и человек «случились» давно и не со мной, эти реалии находятся вне моего опыта, опыта моего «я», их роль – служить инструментом дальнейших обобщений и противопоставлений в рамках истории философии как научной дисциплины. Совершенно очевидно, что превращение важных, экзистенциально значимых смыслов в функции – по большей части неизбежно, в какие-то моменты все написанное в книгах превращается в «слова, слова, слова...»

Но если в центре философии конкретная личность (каждый из нас), мы призваны мыслить самой историей философии (не совсем так, конечно, как это понимал Гегель). Тогда даже кризисные проявления мысли (в книге они обозначены маргинальными течениями, среди них, например, и русская философия) не приобретают смысл собирания заблуждений, отвергаемых с высот «правильной точки зрения», которую, как камень за пазухой, держит автор. Нет здесь и релятивизма, уравнивающего заведомо несопоставимые явления европейской мысли. Автор руководствуется совсем другим принципом, его можно обозначить как принцип вместимости: опыт философство-

вания прошлого вмещается современным сознанием, и реакция отторжения – «не приемлю» по отношению к некоторым явлениям истории философии, при всей своей внешней недидактичности, – совершенно верный тон. Он сообщает интеллектуальным перипетиям прошлого характер жизненной проблемы, с которой читатель способен войти в резонанс.

Далее – свобода, что она такое в приложении к истории философии: свобода для поиска истины, или свобода от возможных на пути познания блужданий, то, что Парменид называл «путями мнения», т.е. свобода от еще не прошедшего критическое осмысление содержания нашего опыта. И то и другое свойственно философии, хотя наличие свободы в философствовании само по себе слишком мало проливает свет на то, к чему «крепится свобода»³, что порождает ее и удерживает нас в ней. По Иванову, это «я», тождество самосознания («я есть я»), выступающее простейшей формулой свободы. Простейшая она в том значении, какое греки придавали первоначально – «архэ», элементарность приобретает здесь характер и фундамента и перспективы: приближение к «я» и борьба за «я» – такова драматургия истории философии, предлагаемая читателю в книге О.Е. Иванова.

При подобной персоналистической направленности история философии приобретает вполне очевидное и сознательное у автора христианское измерение. Речь здесь не только о разделе, прямо посвященном христианской мысли («Философия в эпоху средневековья»), но обо всей «архитектонике» введения в историю философии. Увещевания «будь личностью», «обрети свободу» на разные лады повторялись и повторяются бесчисленное количество раз, приоритет личности и ее свобод декларируется как центральная ценность современного общества. Однако утверждение этой мысли (О.Е. Иванов достаточно подробно описывает «псевдоморфозу» свободы от метафизики к социологии в разделе «Философия и движение просветителей») совершенно не получает укоренения в сфере смыслов, которыми занимается философия. «Я есть я» остается формальным принципом.⁴ Рассматривая историю философии в целом, мы видим, какими разными смыслами наполнялась эта формула, в конце концов, автор констатирует поражение философии в борьбе за «я». Неспособность, опираясь на его внут-

³ Не говоря уже о злоупотреблениях и манипуляциях этим понятием в идеологии, публицистике и философии (можно вспомнить хотя бы замысел философии свободы у Н.А. Бердяева, обернувшийся у русского мыслителя безответственной утопией).

⁴ В данном случае его «формальность» можно представлять, как волю к оформлению, негарантированную ничем внешним объективации опыта «я». Скажем, пример этот приводится в книге, усилие искусства XX века (в самых высоких своих образцах) к форме, например, у Пикассо не меньшее, чем у мастеров Возрождения, но насколько различный опыт воплотился в конкретных произведениях.

ренние ресурсы, обнаружить предельную достоверность «я», демонстрируемую европейскими мыслителями от Августина до немецких классиков, оценивается автором «Введения» как основная причина кризисных явлений в философии. В этом контексте и начинает звучать христианская тема, ее появление совсем не связано с желанием декларировать некий решающий аргумент, «бога из машины», сняв тем самым накал проблемы и разрешив разом все вопросы, как часто трактуется обозначение теологической перспективы в философии с позиций секуляризма. Вместе с тем, христианская позиция в философии не сводится автором к чисто внешним констатациям вроде: «у вас кризис и всякий там постмодернизм, а у нас Истина и святые отцы... а мы вам говорили, а мы вас предупреждали...»

Закат европейской интеллектуальной традиции – вызов христианству, т.к. традиция эта выросла на христианской почве. Автор «Введения» подводит читателя к вопросу об ответственности христианского сознания за дело философии. Если мы верим: «врата адовы не одолеют Церковь», если присутствие Истины – воплощенного Бога, по мысли Иванова, изменило сам предмет знания (философия навсегда перестала быть тем, чем она была в античности, а богословие изначально включило в свое пространство элементы философского вопрошания⁵), сохраняется надежда, что не завершен и путь философии в истории, ибо она уже не мыслима вне христианства.

«Философствование вне постоянного обращения к Нему становится просто невозможным, так как никакая иная реальность не открывает перед человеком перспектив знания, ни на что в сущем в поисках достоверности невозможно опереться».⁶ Эта же мысль уточняется в связи с «Исповедью» блаженного Августина – произведением, знаменующим новое после античности начало европейской интеллектуальной традиции, значимое и для богословия и для философии. «Автор размышляет здесь о себе и в своем лице о человечестве, находясь перед лицом Бога, постоянно обращаясь к Нему. Не окажись в центре внимания мыслителя Божественная Личность, Тот, Кто принимает исповедь человека, сверяющего свою жизнь со Словом Бога, философия Августина не состоялась бы. Исчезла бы высшая точка духовной концентрации и тем самым напряжения мысли. Собрать себя и весь мир в единство, прийти к знанию можно лишь перед лицом

⁵ Неслучайно, что рассмотрение христианской мысли у О.Е. Иванова начинается с Иустина Философа. Он олицетворяет собой «философа в богословии» и «богослова в философии» (здесь можно вспомнить рецепцию Иустином элементов стоического учения о логосе, с одной стороны, и его убежденность в провиденциальном значении появления греческой философии – как «откровения для язычников», с другой).

⁶ О.Е. Иванов. Введение в историю философии. СПб., 2009. С. 976.

абсолютного и высшего начала. Ответственность перед *собой* при этом никуда не исчезает, а, напротив, увеличивается. Ведь отвечать перед Богом — значит ни в чем не отступать от Истины, ничто не утаивать от самого себя, стремиться к полноте самосознания. Вместе с ответственностью возрастает и свобода. Можно сказать, наверное, что философ никогда не был столь свободен, как в эпоху пришедшего на смену поздней Античности Средневековья, когда он яснее и прямее всего осознавал реальность, делающую его самого философом, *знающим* реальность божественной Личности»⁷. Не о понятии «Бог» как о функции внутри некоей философской концептуальности пишет Иванов, но о *предстоянии* как позиции философствующего субъекта, не позволяющей ему раствориться в словесном тумане, утратить почву под ногами. Именно ценностный горизонт, представленный богословием, сам по себе философии не доступный⁸, препятствует потере философией путеводных нитей классического европейского рационализма XVII-XIX вв., чья связь с наследием античной и средневековой философии и богословия продолжала на протяжении столетий питать европейскую мысль.

Там, где эта связь распалась, стало разрушаться само существо философии. Потеряв абсолютное измерение, отказавшись от реальности Бога не только как от предмета мысли, но и как условия постижения человеком самого себя и мира, философия встала на путь саморазрушения. Последний в ряду (но не по смыслу) рассматриваемых Ивановым «экзистенциалов» — любовь. Обычно в слове «философия» акцент делается на «софии», мудрости, но часто мудрость остается реальностью малодоступной. Немецкий мыслитель К. Ясперс, будучи психологом по профессии, недоумевал: «Как я могу называться философом, ведь этим именем назывались Платон, Аристотель и другие великие, а теперь к ним прибавится какой-то Ясперс». Не претендуя на мудрость, мы сохраняем способность любить. «Итак, философия как в буквальном переводе с древнегреческого термина, так и в современном толковании есть «любовь к знанию». ... Любить значит отдавать себя этой особой реальности полностью, посвящать свою жизнь предмету любви. Однако в дальнейшем мы увидим, что слово философия начинает применяться все же преимущественно в связи с теоретическим знанием или наукой. И поскольку его первоначальные акценты (жертвенность, самоотдача) здесь все же сохраняются, то возникает вопрос, каким же должно быть знание, способное захва-

⁷ Там же.

⁸ «Если философия, становясь теологией, сосредоточивает свой познавательный интерес на понятии Бога, то как раз вслед за подъёмом и происходит неминуемый срыв познания. Абсолютное никак не может уложиться в пределы наших познавательных форм». О.Е. Иванов. Введение в историю философии. СПб., 2009. Там же.

тить человека целиком и требующее не просто повседневного труда, внимательного и доброго отношения, но именно подвига и самоотдачи. Понятно, что это знание может быть само по себе только знанием о чем-то очень существенном и важном⁹. Ведь именно любовь как интенция нашего «я» неотделима от него¹⁰. Любовь – последнее основание нашей соотнесенности с самими собой, миром и другими «я»¹¹. По Иванову, через любовь обретается двуединство самоотречения и самообретения¹². Конечно, никто не гарантирует, что, прочитав какую-то книгу, в том числе «Введение в историю философии», мы как-то сразу разберемся в себе и мире вокруг нас, «познаем самих себя», обретем утраченную свободу и наше подлинное «я», но все же автору удалось удержать тот тон разговора «о существенном и важном», который был свойственен философии в ее лучших образцах. Такой подход – залог превращения истории философии из странного «довеска» к традиционному набору гуманитарных (и богословских) дисциплин (увы, именно так часто и воспринимается философия и «гуманитариями» и «богословами») в нечто большее – *введение* истории философии в *соразмерность* с человеком в его актуальном жизненном контексте.

⁹ О.Е. Иванов. Введение в историю философии. СПб., 2009. С. 23.

¹⁰ Например, знание может быть помыслено и вне «я», душа у Платона, созерцая «занебесную область», «истинное знание в истинном бытии» уже и не любит, и не стремится к предмету созерцания, а совпадает с ним. У Платона любящее истину «я» – только предпосылка знания, в его содержание не входящая.

¹¹ В этом отношении вне любви не может быть ни личности, ни свободы.

¹² «Вообще же самой важной для человека реальностью является он сам, его (читаем – моя) собственная личность... Итак, высшее знание, или знание по мере любви, обязательно включает в себя тему человека». Там же. С. 24.

Т.С.Сунайт

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Сегодня как никогда остро стоит вопрос о необходимости приобщения каждого студента, и даже каждого школьника, к основам классического философского образования. В наших условиях это невероятно сложная задача, однако, на мой взгляд, только её последовательное решение, а отнюдь не морализаторство может шаг за шагом утвердить и усилить глубинную цивилизованность, способную постепенно остановить и преодолеть одичание, которое сегодня имеет место в огромных масштабах. С одной стороны, на чаше весов человеческое мышление во всей его силе, прекрасной сложности и, наконец, во всей его свободе, с другой — монотонная серость бессмысленности и культурное безвременье, внутренне ущербное и убогое существование, рабская психология. Очевидно, что выход из культурного безвременья нужен всем, не только тем, кто считается специалистами в области философии. Специалистам в частных науках этот выход нужен не менее, он нужен и художникам, и священникам, и предпринимателям, и, наконец, детям. Всем, кто ходит сегодня по нашим улицам. И сами «специалисты-философы» тут вряд ли могут быть исключением. Ведь советские годы неопровержимо доказали, что «философы-специалисты» могут заниматься не делом философии, а прямо противоположной деятельностью, по сути совершать преступления, насаждая бессмысленную идеологию в умах и душах людей, которые тянутся к интеллектуальной жизни. «Философское ведомство» потеряло тогда связь с философией и стало тем, что называется идеологическим аппаратом.

Выход в свет книги О.Е. Иванова «Введение в историю философии» — это потому важное событие, что оно не принадлежит к индустрии издания справочников, где на все вопросы готовы ответы. Этот труд — явление другого рода. Автор смог добиться эффекта погружения читателя в то, что Гегель называл «стихией чистого мышления». Внимание читателя «Введения» не блуждает долго в окрестностях философии, ткань текста такова, что активизирует и усложняет

мысль самого читателя, делает её философской. Получившему такую философскую прививку читателю становится значительно легче отличать подлинно философскую мысль от её имитации. Например, от идеологии. И это даёт огромное преимущество — возможность, находясь даже в эпицентре идеологического урагана, ему сопротивляться. Ставка в таких вопросах — это жизнь человека, его индивидуальность и независимость, его душа. Ведь философия — это «родина свободной мысли и личностного самосознания»¹.

Хотелось бы отметить ещё один аспект этой книги, который, на мой взгляд, является важным и значимым. По ходу чтения «Введения» возникает и выстраивается более ясная и более глубокая картина историчности человеческого существования. Внешняя историчность этого существования очевидна: человек живёт и действует в истории, человек погружён в исторический поток. Но внутренняя историчность человека не так очевидна. Такие влиятельные восточные религиозные движения, как например, индуизм или буддизм оспаривают это. Труд О.Е. Иванова «Введение в историю философии» создаёт картину истории человеческого духа через философию. Становится ясно, каким образом движение мысли может быть само по себе историческим событием. Существенно, что мысль человека тогда только может стать событием в истории духа, когда он говорит от первого лица, выговаривает свою личность, то есть выступает как по-настоящему активное лицо. Приведу высказывание автора: «Итак, не мир навязывает нам свои значения и смыслы, а мы сами задаём их миру. Здесь активна, деятельна сама наша познавательная способность. От неё идёт активное осознание, т.е. определение того, что мы перед собой видим, что этот предмет означает в общей картине мира. Для случайного человека осколок древнего сосуда будет ненужным черепком, археолог увидит в нём материал, открывающий возможность целого научного открытия. Не слишком сведущий телезритель будет принимать за нечто достоверное пустословие политического комментатора в телевизионной передаче, его словесные манипуляции. В то же время, человек образованный, т.е. деятельный, осознающий услышанное, сразу же почувствует в такой речи отсутствие смысла. И дело тут не в разных точках зрения, а в способности к пониманию второго и неспособности первого. А в этом голос свободы второго и несвободы, умственного рабства первого. Нет, наверное, необходимости доказывать, насколько важно исследование природы этой нашей способности определять мир, утверждать свою личность».² От себя добавлю, что это важно для каждого, но для христианина речь идет еще и о том, что тесно связано с содержанием его веры. Глубокой и изначальной

¹ Иванов О.Е. Введение в историю философии. С-Пб., 2009. С.69.

² О.Е. Иванов. Введение в историю философии. СПб., 2009. С. 25—26.

связи христианского вероучения и философии посвящена отдельная глава книги «Античная философия и христианское благовестие». Автор отказывается от распространённого подхода, согласно которому христианское богословие имело к философии лишь внешнее отношение, которое заключалось в использовании античного философского аппарата. О.Е. Иванов демонстрирует родство между самим характером христианской веры и устремлением античной философии. «Акт веры всякий раз предполагает преодоление наличного неистинного существования человека и духовный прорыв к истинному бытию. В этом уже знакомом нам устремлении к истине мы узнаём сродство христианской веры и философского знания. Уже у ранних греческих философов мы обнаруживаем стремление, волю к бытию, которая имеет также отчетливый вектор движения снизу вверх, от земного к божественному, от временного к вечному».³ Этими словами, ключевыми для «Введения в историю философии», я и закончу свое выступление.

³ Там же. С. 157.

ФИЛОСОФИЯ И ОТКРОВЕНИЕ

Начало этого учебного года в Санкт-Петербургском Институте Богословия и Философии, входящем теперь в состав Российской Христианской Гуманитарной Академии, отмечено значимым для богословской науки событием: выходом в свет книги сотрудника института, профессора Олега Евгеньевича Иванова «Введение в историю философии». Говоря о значимости этой книги для богословской науки, я не оговорился. Несмотря на своё содержание и назначение введения в историю философии, этот труд имеет глубокий богословский смысл, его можно и нужно рассматривать не только как введение в историю философских учений, а как богословский трактат, открывающий собой новую страницу русской богословской мысли.

Сам факт того, что с академической кафедры светского ВУЗа звучало слово преподавателя, со всей определённостью проявляющее неразрывную связь философии с богословием, философского мышления и предстояния человека Богу – значимое событие. Важно, что это слово человека не просто философствующего, а того, кто преподаёт, ведь «дело Доктора – учить, учение же состоит в передаче другим предварительно обдуманной истины. Для этого необходимо размышление созерцателя, открывающего истину, и действие преподавателя, передающего результаты размышлений своей аудитории...»¹.

Слово философа-преподавателя имеет в нашем случае двойную ценность.

Во-первых, труд Олега Евгеньевича, без сомнения, имеет большое пропедевтическое значение. Изучение философии в свете богословской перспективы, предложенное автором, актуализирует значение способности человека к философскому мышлению, поскольку представляет последнее как способ осмысления человеком Богоприсутствия в себе и в мире, и вместе с тем, выводит богословскую науку за рамки узкого назначения – дисциплины духовно-образовательных учреждений.

¹ Этьен Жильсон. Томизм. Книга 1-я: Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.-СПб., 2000. Цит. по: <http://www.krotov.info/history/12/gilson0.html>.

Во-вторых, книга Олега Евгеньевича «Введение в историю философии», равно как и книги директора Института Богословия и Философии Петра Александровича Сапронова, такие как, например, «Реальность человека в богословии и философии», «Русская софиология и софийность», «Я. Онтология личного местоимения», своим содержанием и направленностью, восстанавливают прерванную советским провалом связь с традицией Российского гуманитарного образования.

Книга, написанная Олегом Евгеньевичем в форме учебного пособия по истории философии, имеет основания быть изучаемой в качестве богословского трактата ещё и потому, что подвергаемый рассмотрению материал (лат. *tractatus* – «подвергнутый рассмотрению»), проведён автором через реальность своего собственного предстояния Богу.

Пожалуй, я бы сказал так: изучение книги Олега Евгеньевича – это обращение к истории философии не на карте, а в потоке самого движения в «философском море».

В самом начале, во введении к «Введению...», Олег Евгеньевич даёт понять, что он будет говорить о философии в необычном ключе. *«Отсюда понятно: чтобы не навредить, нельзя формировать предварительное представление о философских системах на языке справочников, ограничиваясь только кратким изложением общих заявок самих их авторов. Необходимо показать логику, смысл делаемых тем или иным мыслителем заявлений, притом показать так, чтобы эта логика стала убедительной для самого читателя вводного труда в историю науки, чтобы она на какое-то время вовлекла в своё пространство самого читателя, подчинила своей власти».*²

Что же это за *власть*, о которой говорит автор?

Речь идёт о существовании логической смысловой преемственности, внутреннем законе, удерживающем философские системы в единстве и цельности. Но помимо философии должно быть что-то ещё, что удерживает в единстве её различные части и гарантирует частям принадлежность этому единству. Разворачивая картину опыта взлётов и падений философской мысли в свете истории осмысления человеком Богоприсутствия в себе и своём мире, автор предлагает читателю войти в поле самого существа философского мышления, даёт ключ, который открывает двери в эту сферу. Причём это действительно вхождение, поскольку мысль читателя, будучи *вовлечённой* и *подчиненной* логике и смыслу, укореняясь в них, приходит к осознанию единства философских учений, которое и есть существенная основа философии.

Несмотря на разнообразие и кажущуюся противоречивость философских систем, возникает ощущение единства, благодаря удержанию их логической и смысловой связи, оно не самодовлеет и есть не что иное, как переход мысли в область трансцендентного знания, пе-

² Иванов О.Е. Введение в историю философии. СПб., 2009. С. 11.

реход, который в свою очередь открывает перспективы соотносённости человеческого мышления с Божественной реальностью. Удерживать мысль связующую философские системы нить, возможно лишь при условии видения философии в её истинном свете – осмысления Богоприсутствия. И в своём «Введении в историю философии» Олег Евгеньевич это блестяще демонстрирует!

Начало каждого очередного периода истории философии, переход от одной философской системы к другой, от одного мыслителя к другому, автор сопровождает комментариями, которые направлены прежде всего на то, чтобы удержать сознание читателя в пространстве единства философского смысла. Причём онтологически это единство никак не оформить. Оно незримо присутствует в каждой части философского здания. И то, что этим единством не освещено, не есть философия. Так, например, автор характеризует основание, «фундамент здания» философии: *«Дальнейшее становление философского знания всегда будет направляться и определяться античной философской классикой, сколь бы ни отличались от неё по форме и по конкретному способу постановки философских проблем произведения более поздних мыслителей. Что не может быть связано сегодня с Платоном и Аристотелем, не связано с философией вообще. Именно они, в соотношении, разумеется, с их предшественниками и последователями, задали ту «планку», тот образец мысли, не соответствуя которым, мысль перестаёт быть философской, а то и вообще мыслью»*³.

И действительно, мысль дохристианской эпохи достигает своей предельной высоты в античной философии. Дальше будут другие вершины и другие открытия, но эта, первая, останется навсегда школой восхождения, точкой отсчёта, началом и основанием пути к истине. Античную философию ни отменить, ни обесценить нельзя, поскольку она была вызвана к жизни ощущением присутствия в мире единого начала, проявившего себя в формах философских учений мыслителей античности. У человеческой мысли нет и не может быть другого способа мыслить Божественное присутствие, кроме того, который был создан этими мыслителями. Эта попытка стала формой интеллектуального видения – логикой, и всякое отступление от этой формы создаёт ситуацию кризиса в философии, что показано О.Е. Ивановым в главе четвёртой раздела четвёртого на примере гуманистов. Приведу его слова из заключительной части этой главы: *«...Но отказавшись в самой главной смысловой сфере от логики, разума, мы отказываемся, тем самым, и от самих себя как мыслящих, т.е. от нашего собственного «Я», которое вне присутствия мысли с собой не встречается»*⁴. Роль «Я» в философии есть, пожалуй, лейтмотив

³ Там же. С. 106.

⁴ Там же. С. 243.

«Введения...» Олега Евгеньевича. Об этом я ещё скажу ниже, а сейчас, продолжая размышлять об античной философии и её значении, следует отметить, что Божественное присутствие может и, дерзну утверждать, должно быть осмыслено, но это осмысление становится возможным лишь в том случае, если мысль движется путём логики.

Да, всегда находились и находятся люди, использующие логические приёмы для «доказательства чего угодно», в том числе и атеистической идеологии, но это уже не философия, а реальность другого порядка, от которой сама логика ничуть не страдает.

Как бы ни отличался современный человек от античного, развитие философского мышления, т.е. предельное приближение мыслью к истине, будет происходить в свете логики, поскольку Бог не вложил в человеческий интеллект иного. Что объединяет Фалеса из Милета с Декартом и Гегелем, философов, между которыми не только тысячи лет, но и граница принципиально иного бытия человека? Во-первых, они мыслят единое начало мира – Бога, хотя и называют Его по-разному, и, во-вторых, осуществляют это мышление по закону философской логики.

Открытию этого закона и формированию способа движения в нём человечество обязано античной философии, об этом говорит нам автор и с этим невозможно не согласиться.

Богословский характер «Введения» Олега Евгеньевича проявляется в том, что оно выводит мысль за рамки онтологической рефлексии, раскрывает в читателе саму способность к философскому мышлению, приводит мысль к истоку возникновения всякой философии. Но я бы отметил и другое: вышеприведённое высказывание автора относительно роли античной философии в становлении всего философского здания подводит к Ветхому и Новому Завету. И вот уже перед нами рядом с «Метафизикой» Аристотеля – Ветхий Завет. Подобно тому, как, изучая античную философию, мы впервые знакомимся и постигаем законы логики, без которых дальнейшее изучение философии невозможно, читая Ветхий Завет, мы не только становимся свидетелями истории становления истинной веры до рождения Иисуса Христа, но и готовим здесь и теперь своё сознание к восприятию Нового Завета с Богом.

По мере изучения «Введения в историю философии» Олега Евгеньевича, появляется ощущение, переходящее в понимание того, что история философии и библейская история – это две параллельно и одновременно существующие реальности сознания, встречей которых знаменуется вера. Если можно задать вопрос, а из чего же состоит сознание в его вершинах, то ответ на него может быть один: из восприятия Богоприсутствия и Его разума. Соответствие этим составляющим сознания, то, чем они оживляются, приходят в движение, яв-

ляют собой Библейское Откровение и осмысление этого Откровения – философия.

Библейская история и история философии отличаются и выделяются на фоне всеобщей истории человечества тем, что они, наполняя и питая сознание, как и всякая история, одновременно являются его жизненным соком, двигателем. Они в большей степени движут культурный процесс, чем фиксируют формы этого движения. Движение сознания в этом случае происходит не в момент анализа, отношения к тем или иным событиям истории, а в момент присутствия в том или ином сюжете Откровения, соприкосновения с творчеством того или иного философа. Притом, что эти две реальности есть всё же история, т.е. они существуют во времени, вместе с тем они надисторичны, поскольку каждое впервые определяющее себя сознание начинает своё движение от способности воспринимать Божественное Откровение и строить на этом «материале» разумные формы жизни, имеющие смысл и скреплённые логикой.

К видению и пониманию единства теперь уже не только философских систем, а философии и Божественного Откровения я прихожу, читая и продумывая соответствующие главы труда Олега Евгеньевича.

Наряду с темой единства философского знания, в своём «Введении в историю философии» автор параллельно включает читателя в процесс осмысления ещё одной важной темы, определяющей богословские перспективы философии. Это тема человека, тема мыслящего субъекта.

Каждый из тех десяти тезисов, которые автор кладёт в основание своего возможного определения философии (раздел 1, гл. 1), направляет внимание читателя на *мыслящий субъект* как одну из первооснов философии:

- на *«высказывающегося о некоем предмете субъекта»*;
- на *«самораскрытие возможностей нашего Я»*, и через это *«знание о том, что есть человек»*;
- на мыслящего *«всё сущее в отношении к его началам»*;
- на имеющего дело с *«первой философией»*, производящего своей мыслью онтологические и гносеологические системы, объединяющего их своим разумом в *«единое здание метафизики»*;
- на *выстраивающего философские, метафизические системы в историческую реальность.*

*«Философия, таким образом, не есть наука о чём-либо, в том числе и наука о человеке, но она есть наука человека, наука быть человеком, становиться им».*⁵

Автор говорит нам, что существенный смысл философии состоит не в том, чтобы дать человеку «рецепт», готовое знание о мире и самом

⁵ Там же. С. 37, 38.

себе как части этого мира, а в том, чтобы привести в действие в человеке Образ и Подобие Создателя.

В этой направленности восприятия человека в собственное внутреннее запредельное и попытке отобразить это запредельное разумом рождается философия, а вместе с ней рождается личность. Человек пытается, добравшись своим пониманием до предельной ясности вещей и явлений, проявляет, прежде всего, самого себя. Он должен отыскать в себе тот порядок мышления, который был бы способен зафиксировать в разуме Божественное присутствие. Нахождение такого порядка означает то, что внутреннее Божественное присутствие человека встретилось с внешним. Образованная этой встречей реальность и является метафизикой.

Нечто подобное можно наблюдать в искусстве, где точно так же направленность внимания человека на собственную способность к восприятию рождает форму. Но искусство есть «отпечаток» Божественного присутствия, след, а не само это присутствие. Рождение формы Богоприсутствия в искусстве есть скорее «запечатлевание», а не рождение в собственном смысле этого слова. Разницу между философией и искусством, и не только им, а также научными способами познания мира, автор наглядно демонстрирует в разделе 4 – «Философия в эпоху Возрождения».

Одним из достоинств этого раздела является, на мой взгляд, то, что разница между взглядом на мир философа и взглядом художника или учёного раскрывается автором через демонстрацию отличия типов их сознания. Вот что по этому поводу говорит автор «Введения...» в первой главе четвёртого раздела: *«Многим известно сегодня различие между средневековой иконой и ренессансными живописными творениями. В иконе изображение человеческого тела не совпадает с его восприятием в нашем чувственном опыте. Человека несведущего это провоцирует на принятие бессмысленного утверждения об «оторванности» религии от жизни. Однако человек мало-мальски образованный знает, что различие иконного образа и непосредственного восприятия обусловлено тем, что первый несёт в себе смыслы, которые в нашем обычном восприятии не представлены»*⁶.

Картина не станет иконой, а художественное литературное произведение богословским потому, что человек в этом случае проявляет не себя как Образ Божий, а только то, что он увидел в этом Образе взглядом художника. Даже если он с фотографической точностью изобразит на холсте святого, например, его картина не зафиксирует святости, которую фиксирует примитивный в художественном отношении образ на иконе. Художник, даже гениальный в своём творчестве, всё же остаётся в границах человеческого мира, его «дело» не подвигает

⁶ Там же. С. 203.

культурный процесс, а в лучшем случае движет уже подвинутое, отражая и наполняя его. Взгляд художника – это сугубо частный взгляд на мир, который никоим образом не может претендовать на всеобщность. *«Всё дело в том, что художник не выходит здесь в образе за пределы природы, открытой нашим органам чувств...»*⁷ – пишет О.Е. Иванов в той же главе. Иными словами, художник или учёный отображают природу всё-таки физического мира, несмотря на то что великие представители науки и искусства подходят к Божественному миру так близко, что мы можем ощущать Его дыхание в их произведениях, видеть воочию структуру и постигать закономерность фрагментов Божьего замысла творения мира. Даже великий Леонардо лишь изредка бросает взгляд в сторону метафизики, в той лишь степени, в которой его физика нуждается в этом. Из комментариев Иванова к творчеству Леонардо видно, как и почему вектор мышления сознания в эпоху Возрождения если ещё не совсем изменил направление в обратную от метафизики сторону, то, по крайней мере, останавливается в своём движении к метафизике. И вместе с тем, автор «Введения...» показывает грандиозность и значимость событий, развернувшихся в этой философской «паузе», когда Божественным промышлением инициируется проявление целого культурного пласта, характеризующегося раскрытием творческих способностей человека. Он пишет: *«Понятно, что при таком предельном напряжении (...отказавшись от логических критериев и полностью отдав себя силе воображения...) сил и одновременно отсутствия устойчивого духовного центра личности кризис эпохи или течения Ренессанса как культурного целого был неизбежен, но её грандиозные открытия поражают нас значимостью и величием того, что мог сделать человек в соседстве с «Великим ничто»*⁸. Автор подчёркивает и актуализирует у читателя понимание закономерности эпохи Возрождения в культуре, сложившейся в период кризиса философии между Фомой Аквинским (1225–1274 гг.) и Мишелем Монтенем (1533–1592 гг.): *«И хотя сам он (человек) выскомерно не искал Истины, Истина сама нашла его...»*⁹.

Возвращаясь к философии, надо сказать, что одно дело запечатлеть или раскрыть Богоприсутствие, как это происходит в искусстве или науке. Здесь по большому счёту от человека мало что зависит. Если, как точно заметил Олег Евгеньевич, Истина, т.е. Бог, сам не найдёт человека, то запечатлеть Его присутствие в той или иной форме будет делом невыполнимым.

Другое дело философия, перед которой стоит ещё более трудновыполнимая задача. Попробуй-ка поток Божественного смысла сделать

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 244.

⁹ Там же.

своим! Ведь философ поворачивается к Божественному присутствию не какой-то своей частью, пусть даже очень значимой, как, скажем, творческое начало, а целым – разумом. И потом философия – это не столько порыв вдохновения, сколько плод намерения самого человека добраться до истины в том или ином вопросе. Перефразируя Олега Евгеньевича, можно сказать, что не Бог ищет философа, а философ ищет Бога. Следовательно, у истоков философии стоит уже сам человек. Хватит у него сил открыть сознание Божественной истине – появится шанс. Открывается же сознание Богу только в акте веры. Вот и получается, что философия есть не что иное, как форма веры.

Читая главу «Введения...», посвящённую Рене Декарту, невозможно не увидеть того, что, по сути, философия Декарта есть подобие апофатического богословия, с той лишь разницей, что вектор Богопознания направлен вовнутрь человеческой природы: *«Декарт, а для такого шага действительно нужно обладать смелостью и внутренней свободой, требует усомниться не только в возможности истинного знания о вещах, но и в существовании самих вещей. Он задаётся вопросом, не является ли наша жизнь разновидностью сна, и какого рода реальностью обладает то, что в нём снится»*¹⁰. Философия – это его, человека, свободный выбор. Он простирается так далеко, что человек, вознамерившись добраться до Истины, уже вовсе не беспокоится о том, существует она или нет. Более того, в направленности вовнутрь своего человеческого существа человек позволяет себе поставить под вопрос само существование. Это ли не акт бесконечной веры? Веры в Бога столь глубокой, что допущение сомнения в Его существовании становится способом движения к Нему. Декарту очень важно выстроить и закрепить путь от внешнего Богоприсутствия к Образу Бога, находящемуся внутри его, Декарта, человеческой природы, тому Образу, который питает веру человека в Бога и позволяет ей быть, путём от Бога, воспринимаемого верой, к реальности Богоподобия в человеке.

С высоты человеческого положения в природе, заявленного Возрождением, человеку открылись новые горизонты Богопознания. От понимания своего ничтожества в период средневековой философии и самовозвеличивания до заоблачных пределов в Возрождении человеку действительно пора было схватить сознанием присутствие некой вертикали, на которой «подвешен» маятник его жизни. Увидеть и почувствовать эту вертикаль О.Е. Иванов даёт раскрытием смыслов и логики мыслителей эпохи Нового времени, которая становится эпохой возрождения в философии. В действительности вертикалью, как показывает автор «Введения...», является личность, главным предикатом которой становится свобода. Его комментарии к творчеству философов Нового времени, есть, на мой взгляд, настоящая декларация

¹⁰ Там же. С. 255.

ция свободы личности, заложенной в человека Богом. Этот раздел я рекомендовал бы читать каждому, кто задаётся вопросом о существовании своего собственного бытия, о своей роли в обществе, о степени своей соотнесённости с Богом.

В связи с понятием человеческой свободы, которое неразрывно связано с понятием личности, – лейтмотивом труда Олега Евгеньевича, мне на ум приходит ещё одна реальность, о которой автор непосредственно не говорит в данной книге, а упоминает о ней в других своих трудах, в частности в «Самосознании как основе метафизики».

Это восточная традиция, которую часто по недоразумению именуют восточной философией. Восточная традиция мысли, как раз тем и отличается от западной, что в восприятии и мышлении «восточного» сознания неустранимо присутствует субъект в третьем лице. Формула восточного мышления звучит так: «Я воспринимаю, как Он (Бог) мыслит», в то время как западная – «Я мыслю». Философия тем и отличается от «восточной мудрости», что преодолевает в человеке самоустранение, точнее, ненастроенность сознания на самоопределение в потоке Божественного присутствия, т.е. на *самосознание*.

Хотя, конечно, Восток целостен в этой своей ненастроенности. Он спокойно живёт без этого и выполняет свою, присущую ему одному миссию в мире. Здесь отказ от философии закономерен и естественен.

Трудность с самоопределением в потоке Божественного присутствия порождает совсем другой вид несостоятельности сознания, в частности отказ от философии в системе отечественного духовного образования, как от одной из главных дисциплин наряду с богословскими. Этот отказ исходит не от отсутствия потребности в философии, а от капитуляции перед ней, что, надо сказать, не делает чести богословскому образованию. «Зачем нам ваш Гегель – у нас есть Соловьёв», с преподавательской кафедры отечественных духовных учреждений стали возможны это и подобные этому высказывания, ярко характеризующие неумение и нежелание учить будущего священнослужителя осмыслению вероучения, которое он призван нести своей пастве. Отсюда сложилась ситуация, когда вопросы прихожан о существовании веры стали попросту игнорируемы священством, с отсылкой человека к покаянию в гордыне. Причём же здесь гордыня? Ведь и сам процесс покаяния не внеположен философии, поскольку покаяние предполагает осознание ошибки и перемену ума.

Вот люди и вынуждены сами искать формы осмысления своей веры, но не имея достаточного опыта в этом, они отдаляются в своих поисках от Бога ещё дальше, чем были. А ответственность за то, что человек пускается в опасные еретические авантюры в поисках видения и понимания *того, что* ему крайне необходимо видеть и понимать для реализации своей веры, укоренении её в своих делах, жизни – никто не берёт.

На этой ноте я хотел бы закончить свой отзыв, хотя, конечно, размышления, вызванные чтением «Введения в историю философии» Олега Евгеньевича Иванова, на этом не заканчиваются. Если бы эта книга была написана лет двадцать назад и по счастливой случайности попала мне в руки, мой выбор в сторону философии состоялся бы ещё тогда, когда я стоял на распутье в вопросе выбора жизненного пути. То, с чем мне приходилось соприкасаться в силу испытываемого мной влечения к философии, увы, только оттолкнуло меня от предмета на долгие годы. Теперь, с появлением такого направления в философии, как «Философия в богословской перспективе», разрабатываемого Санкт-Петербургским институтом богословия и философии, со всей определённой я могу сказать, что моё собственное образование, в подлинном смысле этого слова, зависит только от степени моей способности участвовать в работе института.

«Введением в историю философии» О.Е. Иванова продемонстрировано, что истинная философия являет собой путь веры, путь к установлению связи человека с Богом посредством своего разума. Книга, о которой идёт речь, вызывает во мне искреннюю благодарность автору. Она не только указывает на возникновение и становление философии как пути веры человека в Бога, но и даёт силы следовать этим путём. Книга до такой степени напитана существом истинной человеческой свободы, что чтение её глав проясняет сознание, окутанное происходящей вокруг бессмыслицей, даёт силу и уверенность в том, что ты не «выпал» из Божьего замысла и по-прежнему твоя жизнь имеет смысл и перспективу движения вверх.

ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА

Е.А.Евдокимова

ИСКУШЕНИЕ ТВОРЧЕСТВОМ

Магическое действие словосочетания «творческий человек» всем известно. Одни, более простые души, испытывают его сомнительное очарование на себе. Другие всегда могут быть свидетелями такой очарованности. Но чем более человек «другой», тем более сомнительным — неточным, выпяренным, фальшивым, наконец, оно представляется. Почему? Может быть, потому, что выражение «творческий человек» как минимум тавтологично. Ведь связь между «творческим» и «человеком» безусловна: быть человеком вне творчества просто нельзя: начинается расчеловечивание. А недоразумения вокруг «творческого человека» связаны с всегдашней подменой глубинного и всеобщего смысла упрощенным и уплощенным. Если же под творчеством, возвращая понятию его онтологическое содержание, понимать созидание жизни и саму жизнь, подлинную и без ущерба, то ясно: к творчеству человек призван, для него сотворен — для творчества, а не для счастья. Кстати, знаменитая фраза «человек создан для счастья, как птица для полета» исходно тронута пошлостью, как плесенью и молью, еще до последующего энергичного ее затаскивания. Пошлость здесь в измельчании огромного, точнее, бесконечного, и снижении высокого, точнее, стоящего над всем. Короленко (автор приведенной фразы) или кто-либо другой говорит «создан» — или «сотворен» — и это не может не подразумевать «кем-то», и конечно, кем-то высшим и большим самого человека, «создан для» означает движение, отнесенность, а поскольку фраза не без приподнятости, то движение тоже, конечно, ввысь. Между тем счастье, какими бы радугами оно ни манило, — понятие земное, человеческое, ограниченное. И одно из двух: или

создан — и тогда для вечности, блаженства, Бога. Или не создан, а произошел, и конечно, «от обезьяны», от кого же еще — тогда не только не для блаженства, но и не для счастья, поскольку вообще «для» здесь не уместно. Произошел и все, так уж получилось. И как неуместен в свете такой генеалогии вопрос чеховских «трех сестер»: «И, кажется, вот-вот узнаем, *для чего* мы живем, *для чего* страдаем». Тогда получается, что фраза, которую выводит герой Короленко¹, использует и эксплуатирует масштаб, содержащийся в словах «создан для», чтобы сделать фразу трескучей (якобы громкой и эффектной), между тем замах-то всего-навсего счастье с его первым (не третьим и не седьмым) небом, оно же для любителей этой фразы и последнее, а скорее всего еще и достоверно не существующее. Вот и трещит фраза вместо того, чтобы рокотать, а человек, не в силах осознать свою рожденность «для вдохновения, звуков сладких и молитв», плачет пьяными слезами и поет пьяные песни (как отзывается И. Анненский о героях пьесы «На дне» Горького). Итак, для творчества сотворен человек, т. е. для созидания жизни в себе и вокруг себя, для того чтобы самому себя сделать жизнью с избытком, без скудости и, уж тем более, подмены. И вопрос не в том, только ли для творчества, в основном ли, важно то, что творчество делает человека человеком и уподобляет его Богу. Вот почему представляются как минимум наивными разговоры о том, что «да, все люди не чужды творчеству, но все-таки есть особые, и вот уж они-то точно и в первую очередь “творческие”».

Действительно, нельзя не признать того, что в художнике (в широком смысле слова: писателе, музыканте, живописце) творчество явление со всей несомненностью и предъявлено вовне, но не забудем: только в сфере его одаренности, его специальных занятий. Совсем не обязательно, к примеру, музыкальная одаренность повышает человеческий статус, задает меру истинности жизни человека. Талантливый музыкант может быть вполне заурядным человеком. Кстати, и самый «маленький человек» в русской литературе Акакий Акакиевич был очень талантлив в своей сфере. Одаренность — призыв и вопрос, а не то, что обеспечивает удобство и приятность жизни. Между тем она очень легко становится поводом для самодовольства с одной стороны и поклонения с другой. Здесь и содержится искуc — испытание — возможность возрасти и опасность пасть. Возложенную на голову корону тянет принять за естественное продолжение тебя самого, в то время как она возлагается, но не прилегает к голове окончательно, лежит

¹ В очерке Короленко «Парадокс» безрукий художник Залуский рисует ногой, ему-то и принадлежит это высказывание. И его решимость и готовность жить, несомненно, вызывают сочувствие... Но фальшь фразы не отменяют. Неслучайно она так безнадежно была оторвана от контекста и стала чем-то вроде лозунга в советское время.

бременем, а не произрастает вольно. Само по себе наличие дара — это только призыв: тебе дано — сбереги и возрасти; это настоящий вопрос: сможешь ли, готов ли дару послужить, а жизнь прожить? Испытание может обернуться для нас соблазном, позором, падением. Понятно и то, что только мы сами будем этому виной.

Ситуация искушения-испытания-соблазна создается именно даром свободы — творчества (созидания жизни). Не будь этого, мы бы шли прямым путем, по которому наши ноги передвигались бы бодро, безошибочно, не нами. Повторю, это касается всех, но взлеты и падения художника открывают нашему взгляду то, что является внутренней жизнью каждого из нас. Обратимся же к ним, к тем, чье творчество выходит за пределы только их внутренней жизни. И если мы говорим о творчестве как испытании, восхождении, подвиге, то именно моменты срыва делают это вполне очевидным, помогают демифологизировать фигуру художника, освободив его от звания небожителя, но зато акцентировав момент служения и самоотвержения. Такое «развенчание» дает возможность, с одной стороны, не воспринимать жизнь, которой живет художник, как вечное парение или лучезарное сияние, с другой — не заменять призванность своей жизни к служению и созиданию, личную избранность каждого человека желанием окунуться в лучи славы художника, человека «особой породы». Ввиду этой задачи на художника придется обратить весьма строгий, именно испытующий взгляд. И первый, на кого он упадет, — так уж получилось, но, думается, неслучайно, — писатель, чье аристократическое происхождение служило для него поводом занимать подчеркнуто аристократическую позицию и в литературе, соответственной была и его репутация. Речь идет о В. Набокове. А непосредственное отношение к нашей теме имеет, конечно, его роман «Дар», уже своим названием утверждающий интересующую нас тему — творчество. На «Дар» последовали восторженные отзывы, как только он стал доступен для чтения. Резким диссонансом привычным представлениям прозвучала, однако, реакция о. А. Шмемана на этот роман: «Смесь восхищения и возмущения: какое тонкое разлитие во всей этой книге хамство. Хамство в буквальном, библейском смысле этого слова: самодовольное, самовлюбленное издевательство над голым отцом. И бесконечная печаль набоковского творчества в том, что он хам не по природе, а по выбору, гордыне. А гордыня с подлинным величием несовместима. <...> Гоголь видел «пошлость». Но он не «хамил». Потому у него трагедия. Никакого трагизма, ни малейшего, в творчестве Набокова нет. Откуда же ему взяться в этом хамском и пошлом мире? Набоков тоже в конце концов — “спекуляция на понижение”»². При всей своей резкости реакция

² Прот. Александр Шмеман. Дневники. 1973–1983. Москва, Русский путь, 2005. С. 27–28.

заслуживает внимания ввиду ее не односторонности. Возмущение у Шмемана соседствует с восхищением, и ни одной из традиционно числящихся за Набоковым заслуг у него не отнимается. Оттого и стоит случай особого внимания, что в нем так странно, совсем непривычно сочетаются литературные изыски, безукоризненный стиль с тем, что названо пошлостью и хамством — самодовольством и незамечанием другого.

Как уже было отмечено, в приведенном фрагменте речь идет о хамстве не в обыденном, привычном для нас смысле, а о «библейском» хамстве Хама, сына, попирающего отца, что означает готовность — сознательную или нет, неважно — попать святыню, сокрушить вертикаль. И именно этот счет предъявляет Набокову Шмеман, что, на мой взгляд, нельзя не признать имеющим под собой основания. Нельзя, конечно, проигнорировать те возражения, которые просятся сами собой: о том, что Набоков сводит счеты с бездарным, революционно настроенным, разночински воспитанным плебеем Чернышевским. И что это не Набоков, а Чернышевский попирает широкую, просторную, исполненную даров и богатств Русь-матушку. За ее обиды воздаст, за учиненную разруху бичует. Да, воздать по заслугам разночинцу, завладевшему русской литературой, дело благое. По какому праву он оттеснил Тургенева, Достоевского, Толстого? Почему стал властвовать над юными умами? Как посмел написать так называемый роман «Что делать?», «перепахавший» и, верно, раззадоривший Ильича?

Ну, вообще-то, понятно, почему и как. Так уж, по-разночински и по-плебейски, жил, слышал, дышал и, соответственно, писал Николай Гаврилович, а не писать, видно, не мог. И знание восьми языков не уберегло от этого пагубного пристрастия, и окрик Толстого «если можешь не писать — не пиши» остался втуне. Да, «можешь не писать — не пиши». Но, оказывается, «не могу молчать» и «не могу не писать» не всё исчерпывающие критерии. Видимо, к таким неукротимым остается обращаться не с призывом, а с уговорами: «повремени, потерпи, авось перегорит». Да что там, не стоило Чернышевскому переводить брожение своего провинциального ума в слова. Только вот... почему именно Чернышевский? Почему именно его с таким азартом и размахом колет пером аристократ Набоков? Ясно ведь, что перепахать можно только готовую почву, что юным умам нужен был именно такой властитель, что он был не одинок в своих неуклюжих, но разрушительных думках. Были ведь и Добролюбов, и Писарев, они властвовали, мutilовали, рушили не меньше. Думается, однако, что они не подошли бы, не могли бы ни в коем случае стать материалом для расправы такого масштаба, как в «Даре», потому что не имели того, что имел Чернышевский и за что Набоков мог зацепиться, — такой биографии. Все-таки у Чернышевского была сначала влюбленность, а потом не только жалкая, но и трогательная привязанность к его беспутной

Ольге Сократовне, был позор гражданской казни (которую, согласуясь, он заслужил, но и перенес ведь достойно), и тяжелая ссылка. Ручаюсь, все перечисленное в сочетании с бестолковой и разрушительной деятельностью и впечатлило Набокова, глупости и бездарности самих по себе было бы недостаточно. На тонком и сложном сплаве ехидной насмешки с жалостью, безгливости с последней степенью недоумения и держится линия Чернышевского в «Даре». Ведет же эту линию Набоков, легко и уверенно пользуясь всем, чем щедро наделен: противопоставляя свой талант художника жалким литературным потугам того, кого вознамерился высечь. Свою аристократическую повадку — плебейским привычкам злосчастного разночинца³, свою укорененность в почве, чувство русского приволья и шири — мельтешению и неприкаянности секомого. Что ж, так вроде все и есть и у одного, и у другого, только вот кто с кем связался, вправе ли такой сильный сечь настолько слабого, и так крепко сечь? Ведь, заметим, это не поединок (и на поединок-то не каждый дворянин не всякого разночинца стал бы вызывать), он между ними не возможен и по другим причинам: все-таки с тем, что объект запоздалого раздражения не может ответить, приходится считаться. Значит, порка. Причем, при полной безопасности и явном удовольствии наказующего — какая-то поистине детская жестокость. При этом, однако, в отзыве Шмемана есть момент, который хотелось бы уточнить. Несоразмерной представляется аналогия Хам-Набоков — Ной-Чернышевский. Несоразмерной — да, но не вовсе беспочвенной. Конечно, при всей возможной снисходительности трудно в Чернышевском увидеть Ноя. И Набоков ни за что не признает Чернышевского своим отцом. В том смысле, что он принадлежит совсем к другой традиции, и мировоззренческой, и литературной, если вообще Чернышевского к таковой относить. Но все равно остается ситуация, от которой никуда не деться и которую Набоков изменить не волен. Ведь и Базаров Павла Петровича своим отцом не считает, но на каком-то уровне один — «дети», а другой — «отцы». И даже если снять вопрос о «Ное», есть еще одно: Чернышевский не очень умный и не очень одаренный человек, но все-таки не злокозненный. И если заслуживает насмешки и иронии, то не глумления. Что же Набоков? Пользуясь своим изощренным, рафинированным чувством слова и стиля, под видом подробного изложения биографии (останавливаясь на мелких деталях, на «неподражательных странностях» — как же, ведь все может представить интерес для почтительной заинтересованности, не правда ли? — подмигивает понимающим автор), по существу, тычет в него пальцем, призывая уловивших подми-

³ «не терпел пустого чтения», — пишет Набоков о Чернышевском, — все грыз яблоки или сахара или прихлебывал чай.

гивание разделить свое недоброе веселье. Да-да, понимающих и уловивших, ну, или тех, кому объяснили, потому что есть и те, кто по наивности принял все за чистую монету. Мне привелось наблюдать предельное изумление одной юной особы — тогда роман еще только становился доступным для чтения и широко не комментировался — когда ей указали на ироничность повествования. «Не может быть, он восхищается им!» - настаивала доверчивая душа. Уточню, в ее оправдание, она была дитя брежневского времени, самого его расцвета, советских родителей, пылко верящих в добросовестность обещаний светлого будущего. А вот чем оправдать Набокова-аристократа? Ведь глумящийся аристократом быть перестает, а использующий свой дар для сведения счетов, даже если это обида за утраченную родину, как минимум принижает себя, оказываясь на грани пошлости, если не впадая в нее. Думаю, именно это Шмеман назвал «тонко разлитым хамством».

Одна подробность частной жизни Набокова (видимо, бережно сохраненная почтительной памятью потомков) в высшей степени созвучна отмеченному в «Даре», меня она совершенно потрясла. Как известно, он был на редкость для русского писателя спортивным человеком и в том же духе воспитывал сына. И вот сыну он давал боксерские перчатки, подставлял свое лицо и настоятельно предлагал по нему лупить. Хотел ли он сформировать у сына «жесткую верхнюю губу» или это был для него такой аристократический излом, но не уйти от впечатления хамства наизнанку, попрания отцовства по инициативе самого отца, причем сокрушающего в себе самое главное, всему придающее смысл — лицо. Если в правовой сфере неоспорима неприкосновенность личности, то в сфере частных человеческих отношений — лица (на то они и личные отношения). Пощечина — катастрофа, плевков в лицо — уже мистически ужасен, целить в лицо — недостойно дворянина (хоть и надежнее других прицелов). А тут... Заигрался, вероятно. На мой взгляд, превращение в боксерскую грушу для сына своего лица и осмеяние простофили (этакого Ганса из немецких сказок, наломавшего, кстати, много дров) — явления, имеющие один корень. Шмеман «самодовольное издевательство над голым отцом» выводит к библейскому Хаму. А поскольку где самодовольство, там и пошлость, это слово не могло не встать рядом с другими упреками, как ни дико уличать в пошлости признанного по всем статьям аристократа. Конечно, Набоков не записной пошляк, об этом нет и речи. О чем же? О том, что как смерть не щадит ни старости, ни юности, как волки и вороны кружат вокруг ослабевшего тела, так пошлость всегда рядом с человеком и втягивает в себя ослабевшую душу. Речь, стало быть, о том, что творчество само по себе не спасает от провалов и мелкости, оно только повод, точнее призыв: «Трудись! Служи!» И чем

доверчивее ты воспримешь свой дар как то, что возвеличивает, что дает какие-то права, как свое законное имущество, тем больше риск увязнуть в самодовольстве и пошлости.

Но если у Набокова имеет место хождение по очень опасному краю, снижение и надлом, при том, что последние позиции каким-то образом удерживаются, то куда проще и оглушительней случай, мягко говоря, бестрепетного отношения к обладанию «чудным даром», рассказанный С. Довлатовым об И. Бродском. Эту ничтожную, в общем, историйку, может быть, стоит привести именно потому, что ее герой, подобно Набокову, был возведен молвой в гении и, подобно последнему, противопоставлял себя и свое творчество всему советскому с его твердолобостью, изничтоженностью и изничтожением всего и вся, мелкостью и стертостью. Ввиду этого Бродский и выбран в «обличаемые» (ясно, что если захочешь обличить, то предметов и поводов для этого долго искать не придется). Итак, история. Вышла книжечка польского поэта Галчинского в переводе Бродского. И последний удостоил Довлатова чести: подарил экземпляр с дарственной надписью. Собираясь черкнуть бессмертные слова на титульном листе, Бродский задумчиво подождал вдохновения, не более, впрочем, полуминуты, и разразился экспромтом:

Двести восемь польских строчек
Дарит Сержу переводчик.

Довлатов был очарован, обрадован и даже горд. Встретившись с Анатолием Найманом, он показал ему книжечку с надписью. Тот усмехнулся, достал такую же книжечку и раскрыл ее там, где красовалась не то чтобы совсем такая же, но очень похожая надпись (тоже, надо полагать, экспромт), а именно:

Двести восемь польских строчек
Дарит Толе переводчик.

Конфуз (обладателей книжек, не дарителя, насколько я могу судить) углубился, когда и Евгений Рейн предъявил:

Двести восемь польских строчек
Дарит Жене переводчик.

«Все равно он гений» — заключает свой рассказ Довлатов. И как горестно, с какой готовностью верить в дар и принять человека не смотря ни на что произнесена эта фраза! Хотя гениальность Бродского для меня далеко не так несомненна, как для Довлатова, рассказ меня изумил. Получается, поэт действует в том же роде, что благополучный обыватель, выводящий: «Желаю счастья, здоровья и успехов в работе!» — или покупающий открытку с уже готовой надписью. Нет, гораздо хуже. Обыватель на каком-то уровне, конечно, участвует в не-

уклонном процессе опошления мира, а на каком-то для него это более или менее безобидная ритуальная формула вроде «рад Вас видеть» и «очень приятно». В случае с Бродским из человека вылез мелкий ловкач и проэксплуатировал в нем поэта, таким образом на данный момент уничтожив и первого (человека), и последнего (поэта). И вряд ли здесь можно сослаться на известное: «Пока не требует поэта к священной жертве Аполлон, В заботах суетного света он малодушно погружен...». Все-таки «заботы суетного света» (т. е. повседневная, обыденная жизнь) и «какой прекрасный я и песенка моя» — не одно и то же. Кроме того, говоря «И среди детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он», Пушкин оставляет зазор — «быть может». Т. е. «даже это возможно». Но главное, что здесь, очевидно, звучит, — глубокое осознание того, что не своей человеческой силой исторгает поэт «звуки сладкие», что не в величии и силе его достоинство, а в служении «Аполлону», в том, что «душа поэта встрепенется, как пробудившийся орел», обязательно, непременно, как только «до уха чуткого коснется» призыв. Так не будем же игнорировать контекст и, произнося «всех ничтожней», не забудем, что ухо у поэта чуткое, что «ничтожней» он только «быть может», а орел, пробуждающийся от легкого прикосновения, и воин на посту — вне всякого сомнения. «Всех ничтожней» — формула того же ряда, что и «слуга слуг Божиих» (лат. *Servus Servorum Dei*), и слова Христа «кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою» (Матф. 20,26). Можно вспомнить и пушкинское «он человек, им властвует мгновенье...» — о государе Александре I. Логика та же: царь — человек и раб. Поэт — царь (орел с вещим ухом), но при этом человек и раб. И чем меньше они будут об этом забывать, тем лучше для их царственности и поэзии.

Беда Бродского в этой истории как раз в том, что он забывает о своем «ничтожестве», соблазнившись возможностью продемонстрировать свою «немаловажность» оптом. И оказывается, действительно, «быть может, всех ничтожней он», но не в этом противоречии камень преткновения, ужас, тайна, «жало в плоть» вопроса о творчестве. Не так уж важно, просто ничтожен ты или «всех ничтожней», коль скоро ничтожество тебе предзадано твоей «только человечностью». Ужас и тоска начинаются с готовности про ничтожность забыть, чужое принять за свое. Куда менее известный, чем Бродский, вполне скромного дарования поэт в порыве вдохновения воскликнул: «Жаль души, хоть она и не наша»⁴, — подразумевая, конечно, что законно, заслуженно мы ничем не владем, в том числе и своей душой. Между тем, Бродскому как раз этого чувства хронически недоставало, думаю, это и ог-

⁴ Строчка из стихотворения Юрия Кузнецова «Откровение обывателя» (1988 год).

раничивало масштаб его поэзии. Вероятно, кое-что следует уточнить. Если вышеизложенное выглядит осуждением и разоблачением человеческих слабостей знаменитого поэта, значит, изложено оно было крайне невнятно и неудачно. Человеческие слабости мы можем с чистой совестью обнаруживать в литературных персонажах, поскольку художественное пространство — «другая реальность» и поскольку мы часто соотносим их с собой, так что, говоря о них, говорим о себе. Иное дело — реальность наша, человеческая. Поэтому и следует подчеркнуть: в данном случае речь идет не о художественном пространстве, но и не о собственно человеческом, а о поэте в соотнесенности со своим даром. Одаренность призывает и обязывает: дотянуться до недосягаемого и объять необъятное. Всегда помнить это, стоять на страже — самое сложное в творчестве. Вот почему «но лишь божественный глагол...», вот почему «ухо чуткое» — не в человеческих слабостях дело, а в обращенности на себя, в то время как необъятное и недосягаемое далеко за пределами. Слабости Бродского, может быть, минутны и ничуть не больше, чем у любого другого, не о них речь (он ведь так на виду), а о том, что слабости, обычные и человеческие, начинают прокручивать вхолостую способности, которые сами по себе только инструмент, безжизненный и равнодушный вне звучания «божественного глагола».

Когда Довлатов, рассказав эту историю, горько заключает «все равно он гений», в этом, вероятно, следует читать: «он гений, несмотря на то, что надул нас, несмотря на то, что оконфузился сам, что не захотел подумывать обо мне, отодвинув себя». Но, на мой взгляд, эпизод нечто выявил: он подтверждение и свидетельство негениальности поэзии Бродского. Она какая-то вся ему принадлежащая, от него не отрывающаяся и его от себя не отрывающая. Когда Пушкин говорит о необходимости для поэзии быть глуповатой, он ведь имеет в виду тех самых птиц небесных, не сеющих и не жнущих — беспечность и детскую открытость простору, незнание себя (той же сфере причастно, как ни странно, и восторженное бормотание Верховенского о том что в красоте Ставрогина лучше всего то, что бывают моменты, когда сам Ставрогин не знает о ней). Небреженность собой, принадлежность иному и есть святая простота и глуповатость, выводящая к вершинам творчества. Удивительно, как безупречна чуткость уха Пушкина в том, что касается его творчества. Ведь Пушкин-человек не раз попадался в сети пошлости: есть множество рассказов, например, о его слабости к аристократическим кругам. Он явно мечтал в них «вращаться», а получалось едва ли не «втираться». Можно поразиться, как банальны и мелки его рассуждения о женщинах за пределами поэзии и до женитьбы. Как дешево он самоутверждался за счет оскорбления почтенных людей, не сделавших ему ничего дурного. А вот что вспоминает Якушкин, может быть, и пре-

увеличивающий слабости Пушкина, но явно имея к этому некоторый повод: «Иногда он корчил лихача, вероятно, вспоминая Каверина и других своих приятелей-гусаров в Царском селе: при этом он рассказывал про себя самые отчаянные анекдоты, и все вместе выходило как-то очень пошло»⁵. В общем, ничего особенного. С кем в юности не бывало случаев, которых потом приходилось стыдиться именно ввиду проявившейся в них мелкости натуры. Тем, повторю, поразительнее на фоне обычности человеческих слабостей пушкинское целомудрие во всем, что касается поэзии, творчества. Вот, например, рассказ А.П. Распопова. Когда Пушкин был проездом в Могилеве по пути в ссылку в Михайловское (т. е. еще очень молодой и неукротившийся), армейская молодежь с восторгом его принимала, и он весело и открыто отвечал их энтузиазму. Но вот кто-то предложил: «Господа! Сделаем нашему кумиру ванну из шампанского!» Все радостно поддержали. Однако Пушкин, улыбнувшись, ответил: «Друзья мои, душевно благодарю, действительно было бы отлично, я не прочь пополоскаться в шампанском, но спешу: ехать надо»⁶. Это «пополоскаться в шампанском» утишает бурю, возвращая ситуации, которая, было, подразвинулась, равновесие, спасая ее от пошлости кумиропочитания. Если бы не спокойно-ироничный тон этой фразы, снижающий положение именно его, почитаемого кумира, то тут же и появились бы: толпа вместо людей, обожающие рабы и... их похрюкивающий кумир. В этом «пополоскаться в шампанском» найден единственно верный тон, всех встряхивающий и поначалу, возможно, разочаровывающий. Как же так, кумир да в шампанском — должен возлечь, вдыхая нежно пьянящие испарения, снисходительно улыбаясь почитателям, а полощется — в луже... Кто? Понятно, кто. Нет, это уже никому не интересно. Но благодаря сменившейся молодые восторги прозе ситуация возвращается к отношениям спокойного, веселого, задушевного равенства, товарищества, легкой грусти при расставании, вероятно, вовремя подоспевшем.

Обычно в ряд с Пушкиным ставят Гете, как равновеликого, а то и превосходящего величием. У меня нет намерения подвергать сомнению масштаб одаренности последнего, но есть, тем не менее, впечатление, что время от времени в творчестве «на выходе», если можно так выразиться, — то есть там, где Гете уже не в процессе творчества, но и не просто частный человек, а продолжает быть соотнесен с отведенной ему его одаренностью ролью (именно эта точка фиксировалась применительно и к Пушкину, и к Бродскому, в общем-то, и к Набокову), легкая тень ложится на образ благодушного, достойного тайного

⁵А.С. Пушкин в воспоминаниях современников. Москва, «Художественная литература», 1985. Т. 1. С. 379.

⁶Там же. С. 400.

советника. Здесь и речи не идет о подобии того, чтостряслось с Бродским, но где-то на грани пошлости Гете балансирует. Выше не раз отмечалось: пошлость — порождение самодовольства. В «Разговорах с Эккерманом» нет-нет и кольнет «оборот на себя», без которого можно было бы обойтись. Вот, например, Эккерман почтительно интересуется у мэтра, «кого из новейших философов он ставит на первое место»⁷. «Канта», — отвечает Гете и, по обыкновению, свободно рассуждает на заданную тему. Очень скоро, однако, рядом с Кантом он ставит собственную персону. Ставит легко и непринужденно, как бы только потому, что нельзя было не поставить. Ведь «Метаморфозу растений» он написал «еще ничего не зная о Канте, и тем не менее она полностью соответствует духу его учения»⁸. Случайность? Вероятно, нет, раз итогом любого разговора будет ссылка на достопочтенного себя, как, например, в состоявшейся только что перед погружением в Канта беседе о Лессинге, которую мэтр подытожил: «Я человек совсем другого склада». Конечно, Эккерман, простодушно восторгающийся, сильно провоцирует Гете. И конечно, это не захлебывающееся «какой прекрасный я!..» Это не старуха-пошлость здесь пляшет, побрякивая. Но тень ее ложится: кажется, ни разу не было момента полного самозабвения в этих знаменитых беседах. Впрочем, сказанное касается не самого процесса творчества, а только своего осознания в нем, т. е. в последнем испытании не хватает той самой детскости и глуповатости. Правда, Пушкин не дожил до седин Гете. Посмотрели б еще мы на него... На это, однако, просится банальное (тоже на грани пошлости): потому и не дожил. Но кроме того, есть знаки, говорящие, что дожил бы он в том же духе, в каком мечтал об этом: «Мы будем старые хрычи, жены наши старые хрычовки», — обнадеживает он в письме друга⁹. Подчеркнутая простота, никакой юной Ульрики фон Левтцов и разговоров, вроде неторопливых рассуждений Гете о «моем «Фаусте» в переводе». Да, вот Гете говорит о своем произведении, и опять кольнуло: ««Фауст», — продолжал он, — это же нечто непомерное, все попытки сделать его доступным разуму оказываются тщетными»¹⁰. Пожалуй, можно было оставить потомков без этого внушительного глупокомыслия, доверчиво подхваченного верным бессребренником Эккерманом?.. Наверное, и сам неизменно восхищенный юноша обошелся бы без этого уточнения относительно бессмертного «Фауста»?.. Сдается, что воздуха в мире было бы больше, и творчество, со-

⁷ Эккерман. Разговоры с Гете. С. 233.

⁸ Там же. С. 234.

⁹ Письмо П.А. Плетневу от 22 июля 1831 года.

¹⁰ Там же. С. 343.

зидая жизнь, шире раздвинуло бы ее просторы, не идя на компромисс со своим якобы бессмертным врагом — пошлостью.

Еще один поворот нашего сюжета, возможно, акцентирует моменты не совсем очевидные и определенные. К тому же фигуры, к которым в нем обратимся, не вызывали столько шума, сколько вышеупомянутые. Предстоит нам, однако, сделать довольно странное, вероятно, сопряжение, встретив Поля Клоделя, французского поэта конца XIX — первой половины XX века и русского поэта XX века Николая Заболоцкого. Фигуры это очень разные, и в жизни они вряд ли могли бы встретиться по-настоящему, даже если бы были знакомы. Первый подчеркивал свое католичество и приобрел известность именно как католический поэт, второй ни к католичеству (что вполне естественно), ни к православию (что в данном случае существенно отметить) не склонялся и был (может быть, как раз поэтому), в общем, все-таки советским человеком, по крайней мере некоторый налет советскости лежит и на его поэзии. При всем том в некоторой метафизической точке французский и русский поэты действительно встретились, поскольку сказанное одним является чуть ли не прямым откликом на слова другого. Клодель приводит один из бесстыдно повторяемых, как оказалось, не только позднесоветской интеллигенцией, а всем «поздним» миром, штампов о возможности выхода смертного индивидуума в наиндивидуальное бессмертие, комментируя его резко и негодуя: «Обратимся к еще одной теме: вселенная без Бога... Одно из самых нелепых и омерзительных общих мест этой низкопробной поэзии — трюизм о бессмертии, которое обещано не нашей душе (великие популяризаторы XIX века провозгласили, что ее у нас нет), но тем чисто материальным элементам, из коих мы состоим. Вслушайся в эти слова, превосходный читатель. То, что ты ошибочно считаешь своей неповторимой личностью, и впрямь обречено на гибель, но зато твоя плоть вечно будет жить в лепестках роз, твое дыхание сохранится в дуновении ветра, твои глаза — в блеске светлячка и т. д. Все равно что сказать: «Это — Венера Милосская. Я хочу разбить ее в щепень. Конечно, в виде статуи она перестанет существовать, но зато сохранится в качестве булыжника и порошка для заточки ножей». Я же утверждаю, что с этого момента она полностью и несомненно прекратит свое существование, точно так же как роза, превращенная в навоз. Избавьте нас от пошлых утешений»¹¹.

Какое удовольствие читать эти строки: без всяких претензий на глубокомыслие, зато честно и определенно заявлена позиция, противостоящая не просто расхожим фразам, а тому, что недалекому, не способному к небольшому усилию уму представляется романтич-

¹¹ П. Клодель. Капля божественного меда. М., 2003. С.22.

ным, поэтичным, возвышенным и т. д. — может быть, оригинальным? порожденным теми самыми творческими натурами? или тем, в чем наконец-то наука достигла союза с искусством? Как важно, что именно поэт отстранился от этой мнимой поэтичности. Им точно выделено самое мелкое в этих псевдовозвышенностях: «пошлые утешения» — вот то, до чего мы дожили. Дожили со времен Базарова. Ведь для него мысль о том, что из него «лопух вырастет», вовсе не представлялась утешительной, напротив, именно что омерзительной: ведь его-то не будет, мало того, он, Евгений Васильевич, превратится в лопух. Уж лучше бы совсем ничего, чем такая насмешка. Конечно, намеренно выбран лопух, а не лепестки роз или блеск светлячка. А ведь Базаров — из их породы, материалистов, как раз и породивших разговоры о том, что материя не исчезает бесследно. Сам, наверное, эти разговоры не раз слышал. Почему же не утешается ими? А потому, видимо, что нечем тут утешиться тому, кто чувствует, притом без нужды в каких бы то ни было обоснованиях, себя собой, вот этим человеком, раз и навсегда проживающим одну-единственную, свою жизнь. Все настоящее в Базарове об этом знает помимо всего усвоенного им и назначает настоящую цену пошлости материалистически-романтического пустословия. Пусть ты материалист и в Бога не веруешь, но человеческая интуиция, живущая в тебе ввиду твоей человечности, должна заставить различить, что это смердит, что оно и пусто и затаскано. Но встреча у Клоделя должна была состояться не с Базаровым, а с Заболоцким. Осуществим же обещанную встречу. В воспоминаниях о лагерной жизни Заболоцкого читаем: «...однажды, во время выхода на авральные работы, стояли на сопке Заболоцкий, Татосов и инженер Н.А. Державин. Николай Алексеевич сорвал большой красный цветок, некоторое время рассматривал его и потом сказал: «Станем мы после смерти такими вот цветами и будем жить совсем другой, непонятной нам сейчас жизнью». Эти слова звучали так глубокомысленно, уверенно и убедительно, что слушатели восприняли их как некое важное откровение и запомнили. Державин рассказал о них Сусанину, и тот тоже не забыл их до конца жизни. Пройдет несколько лет после того разговора о цветке, и Заболоцкий напишет в известном стихотворении «Завещание»: «Я не умру, мой друг. Дыханием цветов Себя я в этом мире обнаружу»¹². Вот мы и дошли до намеченной точки встречи, католика-француза и замученного советского человека. Что ж, вроде бы все грустно очевидно, те самые «пошлые утешения», которые так заслуженно раздражали французского поэта, которым был недоступен русский человек XIX века, сейчас произносит наш довольно заметный поэт XX века. Но здесь, мне кажется, не стоит спе-

¹² Никита Заболоцкий. Жизнь Н.А. Заболоцкого. СПб., «Logos», 2003. С. 363.

шить, поскольку кроме текста есть еще и контекст, который в данном случае очень важен. Спору нет, не в пользу глубины и оригинальности мысли Заболоцкого свидетельствуют эти его рассуждения. Тем более что это не минутный порыв, а его любимая мысль, заставлявшая многие годы углубляться в теорию Циолковского о множественности форм материи и возможности многомерного мира. Что весомо представлено в его стихах, далеко не в лучших, надо признать их. Но все-таки нечто не позволяет обвалиться всему этому в пошлость — не забудем, был упомянут контекст: советское время, изничтожающее и к тому времени в основном изничтожившее индивидуальное в человеке, устремленность к потустороннему, к иным мирам и измерениям, да просто желание живой мысли и жизни в ней. А в мысли Заболоцкого доминирует как раз это желание остаться живым. Правда, вот индивидуальное — оно, пожалуй, действительно аннигилируется, но сказать, что Заболоцкий вовсе от него готов отказаться в увлечении теорией Циолковского — нет, не будем спешить. Как и всегда, очень важно, как и по поводу чего человек говорит одни и те же слова, какую свою щепотку добавляет. Что до Циолковского, так его интересовал мир — космос. Заболоцкий прочитывал у него свое. Мне видится в такой упорной сосредоточенности Заболоцкого на этой теории, во-первых, альтернатива все пронизывающей идеологизации и политизации. Во-вторых, во всей повадке, интонации чувствуется, что этими странно в большевистской пустыне звучащими теориями он старается удержать себя от растворения в нем. Это там, в каком-нибудь другом мире — Франции, где верующий поэт может стать известной и почитаемой фигурой, или еще живой и свободной России — рассуждения Заболоцкого отдавали бы дешевкой и фальшью, а здесь, в концлагере, среди замученных, загнанных людей, те слова, которые до и после были чуть-чуть пустоваты, звучат верностью себе. В таком роде и дает к этому эпизоду комментарий рассказавший его Г.Г. Татов: «А самым главным было — не потерять своего лица, не скатиться вниз, не стать животным.... Ничто не изменило Николая Алексеевича — он оставался таким же чистым, мягким, добрым... всегда успокаивал меня и говорил: «только не опуститься, не потерять своего сокровенного»¹³.

«Пошлые утешения» — говорит Поль Клодель. Но все-таки утешения? Может, пусть человек без Бога хоть чем-то утешается, ведь утешение — это радость, а радость — это очень много. Но утешения не могут быть пошлыми, как радость не может быть мелкой и дешевой. Другое дело — утехы, а не утешения, дешевые забавы, роль которых сводится как раз к тому, чтобы заменить собой радость, которая всегда

¹³ Там же. С. 362

требует чистоты и напряжения. И при том, что рассуждения Заболоцкого очень напоминают те, на которые так негодует Клодель, ситуация у него другая. Люди, которым позволено еле-еле жить или изнемогая умирать (как угодно) в положении и состоянии животного, видят красные цветы, в которых перед ними прекрасная, утонченная, яркая жизнь предстает во всей своей несомненной достоверности. Обездоленный человек держит в руках цветок — все, доказано, жизнь неискоренима, он говорит слова об этом цветке — они удостоверяют и усиливают жизнь цветка и причащают человека прекрасной жизни этого цветка, более того, утверждают его человеческую царственность: ведь он, сказавший слова о цветке, — господин и слова, и цветок. А кроме того, и это самое очевидное и простое: цветок обещает будущую жизнь, которую отрицают пригнавшие сюда людей изверги и которой лишают их день за днем, он обещает, что жизнь эта будет прекрасна. А интеллектуальная беспомощность в данном случае не чревата пошлостью. Даже глупость не равна пошлости, если боится себя, собой не довольна. А здесь налицо душевный труд, любовь к «своему сокровенному». Розы и светлячки — романтически-материалистический штамп, красный цветок Заболоцкого — надежда на Царство будущего века того, кто ничего не знает о нем, но чаёт его.

Хочу вернуться к началу: творчество — для всех, и искушается им всякий в меру присутствия в нем жизни, а не только художник. И коль поэзия должна быть глуповата, так и нам стоит у нее поучиться детскому лепету, т. е. необремененности сознанием своей значимости. У К.Г.Сидони¹⁴ есть новелла под названием «Клад, а не ребенок». В ней мать девочки, ставшей успешной актрисой в одиннадцать лет, с ужасом повторяет: «Она никогда больше не скажет ничего по-детски». Ясно, что это симптом не болезни, а смерти. «Клад, а не ребенок» — так с восторгом отзываются о ней окружающие — несет в себе главное свойство клада — утаивать сокровище, делая его как бы и не существующим. Взрослый ребенок — тот, в ком движение закончилось, не начавшись, тот, кто думает, что все уже состоялось, а ничего еще не началось. Может быть, ребенку нужна прививка взрослости, стремление к ней, но только и взрослому не стоит так уж доверять своей взрослости, успокаиваться и быть довольным ею. К этому — к движению, открытости — призывает человека творчество. Слышать бы этот призыв.

¹⁴ Колет Габриель Сидони (1873 — 1954) — французская писательница, автор психологических романов. Стояла в стороне от современных ей течений и школ, глубоко восприняла традиции классической французской литературы.

О.С.Сунайт

ТЕМА «БЛИЖНЕГО» У ДОСТОЕВСКОГО

В пространстве творчества Достоевского нередко встречаются герои, которые открыты бедам ближнего, готовы полностью взять их на себя и нести чужой крест. Тема близости и любви между ними заключает в себе, как нам кажется, двоякий смысл. С одной стороны, она выводит противоречивость и безвыходность мира писателя к некоторому разрешению: терзания Настасьи Филипповны смягчаются безграничной любовью всепрощающего князя Мышкина, Соня Мармеладова выказывает абсолютную готовность разделить отчаяние Раскольникова. Казалось бы, здесь и можно найти успокоение, возрадоваться и воздать должное широте человеческого сердца. Однако при чтении романов Достоевского нас порой охватывает совершенно иное чувство. Возьмем, к примеру, лучших героев автора — тех, которых можно было бы даже назвать праведниками. Это Алеша Карамазов, князь Мышкин, Соня Мармеладова — все они согласны пожертвовать собою ради ближнего. Но что происходит с ближними, принимающими столь великую жертву? Князь Мышкин не может оказать никому из обращающихся к нему героев никакой реальной поддержки. Он лишь расслабляет их своей готовностью все понять и простить. Вот что пишет об этом П.А. Сапронов в своей книге «Русская софиология и софийность». «Положим, князь Мышкин стремится быть до конца честным, да и не стремится даже, честность и правдивость для него естественны, как дыхание. Но они у него ни в коем случае не должны никого оскорбить, обидеть, просто задеть. Такое неприемлемо и непереносимо для нашего героя. Поэтому размах маятника в сторону честности и правдивости сразу же предполагает движение по направлению к тому, чтобы ценой любых уступок и согласий обеспечить собеседнику душевный комфорт. Более того, истина, исходящая от князя, в самый момент исхождения, стремится любой ценой стать лаской и милованием. Вполне возможно, что собеседник Льва Николаевича поймет — все дело в том, что Лев Николаевич его любит, несмотря ни на какую неправоту и непорядочность собеседника. По-

чему-то только любовь князя, моментами просветляя того, на кого она направлена, ничего в конечном счете не разрешает».¹

Князь Мышкин не дает человеку никакой возможности прийти к себе, трезво посмотреть на свои поступки. И часто люди, приходящие к нему за помощью, не получают ее. Известно, что ласка не всегда может быть полезна человеку. Порою ему нужен строгий, бескомпромиссный взгляд со стороны, иначе он совершенно запутается в своих противоречиях. Попробуем обратиться к другим героям Достоевского, которые также проявили особую любовь к ближним. Спасает ли Соня Мармеладова Раскольникова? Последнюю сцену, скорее, стоит считать декларацией, чем убедительным живописанием. Если на протяжении всего романа Достоевский осторожно следил за тем, что происходит в душе его героя, никак не вмешиваясь в этот процесс, не внося в него свои поправки, то в указанной сцене романа — обращения Раскольникова к любви и вере — мы не можем не почувствовать некоторого «вмешательства» автора. Достоевский, очевидно, хотел, чтобы роман закончился именно так и никак иначе. На мой взгляд, здесь была не соблюдена некоторая аскеза, необходимая автору для написания художественного произведения. Выражая себя, писатель должен непрерывно отказываться от себя, схватывая и очерчивая, таким образом, реальность. Жертва Сони вряд ли могла оказать столь исцеляющее действие на Раскольникова, именно в силу совершенной самоотдачи этой героини. Она продумала и прочувствовала за него все то, что он сам должен был испытать. Она стала его вторым «я», только уже светлым, полным благих начинаний. Такой поступок с ее стороны во многом снял с Раскольникова ответственность, помешал ему самому справиться со своими трудностями, самому обратиться к Богу. В отношениях Сони и Раскольникова «Я» и «Ты» уже с первой встречи переходят в «Мы»: «У меня теперь одна ты, — прибавил он. — Пойдем вместе... Я пришел к тебе. Мы вместе прокляты, вместе и пойдем».²

Вспомним сцену, когда Раскольников в первый раз приходит к Соне. Здесь нас поражает совершенное отсутствие дистанции, необходимой для общения двух едва знакомых людей, тем более мужчины и женщины. Раскольников просит Соню спасти его, но позже обращается с ней так, как будто она сама решила спасти его, в то время как ему этого совсем не требовалось. Практически всем героям Достоевского свойственно отношение к себе как к чему-то вечно меняющемуся, каждый раз выражающему себя по-разному. Персонажи его произведений все время пытаются состояться, как-то раз и навсегда определить себя. Однако из этого ничего не получается. Каждое новое заяв-

¹ Сапронов П.А. Русская софиология и софийность. СПб., 2006. С. 373.

² Достоевский Ф.М. Преступление и Наказание. М., 1976. С. 324.

ление о себе в скором времени сменяется на совершенно противоположное. Подобное самоопределение персонажей наводит нас на вопрос о том, каким образом возможно то глубокое, проникновенное общение между ними, которое, безусловно, стремится изобразить автор. Отсутствие дистанции между героями и их весьма расплывчатое самоощущение не дает им никакой возможности оформиться и прийти к себе. Следовательно, и диалог между ними в полном смысле этого слова оказывается невозможен. Для того чтобы обратиться к другому, нужна некоторая собранность, умение наложить определенные запреты на свою «безграничную» натуру. Подлинное общение между людьми требует независимости их друг от друга. В обратном случае отношения превращаются в обмен взаимных излиятий, приятие и отторжение, непрерывно сменяющие друг друга. Подобное общение не позволяет вполне отделить себя от собеседника. Каждое мое внезапное высказывание ведет за собой реакцию слушателя и в конечном итоге сливается с ней. Таким образом, четкое разделение между «Я» и «Ты» в мире Достоевского отсутствует. Где-то в тебе можно найти отголоски меня, и наоборот. Примерно об этом писал М.М. Бахтин в своей книге о Достоевском. «В диалогах Достоевского сталкиваются и спорят не два цельных монологических голоса, а два расколотых голоса (один — во всяком случае — расколот). Открытые реплики одного отвечают на скрытые реплики другого. Противопоставление одному герою двух героев, из которых каждый связан с противоположными репликами внутреннего диалога первого, — типичнейшая для Достоевского группа».³

Герои Достоевского непрерывно обнаруживают себя в другом и другого в себе. Но разве таким должно быть общение тех, кого можно называть личностями. Ребенок, как правило, относится к себе так, как относится к нему его мать. И его реакция на свои поступки формируется на основе того, как оценивают их взрослые люди. Что-то подобное мы встречаем и в романах писателя, с той лишь разницей, что там все герои оказываются и детьми и взрослыми одновременно. Персонажи, какими их создает Достоевский, в отличие от детей, открывают себя другим через какое-то душевное усилие. Если для ребенка открытость всем и каждому является чем-то совершенно естественным, то Достоевский как бы принуждает своих героев к откровенности. По Достоевскому, о человеке можно узнать только тогда, когда он «выворачивает душу наизнанку». Рассказывая другому о себе, герой впервые становится собой. Причем так называемый приход к себе посредством диалога возникает лишь тогда, когда человек раскрывает себя полностью, без ос-

³ Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0420.shtml

татка. Именно эта попытка абсолютной искренности с обеих сторон и стоит за всеми последними спорами в романах Достоевского. Но если мы посмотрим на него как на писателя-христианина, воплотившего в своих романах свой христианский опыт, то тенденция к постоянному сближению между всеми его героями станет отчасти понятна нам. Всем знакомы слова Христа, обращенные к Богу Отцу. «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня». (Иоанн 17:20-22.) Но что же стоит за этими словами? Господь не призывает людей к тому, чтобы они были единими сами по себе. Он дает нам принцип, основу единства. Люди могут обрести единство друг с другом только через Бога, через непостижимую тайну Святой Троицы, приобщаясь к Ее единству через Христа. Таким образом, открывая душу Богу, человек уже становится связанным с другими людьми. Точка отсчета в таком случае переносится из себя в Бога, и человек начинает смотреть на других уже не из себя, а в Боге. Вся беда героев Достоевского состоит в том, что они пытаются раскрыть себя перед теми людьми, которые замкнуты в своем мире, заняты частными интересами. Такие люди смотрят на человека, желающего открыть им себя, как на своего рода помеху. Вспомним исповедь Ипполита в романе «Идиот», прочитанную гостям, собравшимся на дне рождения князя Мышкина, и реакцию на нее слушателей. «Господа, — сказал Ипполит, вдруг отрываясь от чтения и даже почти застыдившись, — я не перечитывал, но, кажется, я, действительно, много лишнего написал. Этот сон...

— Есть-таки, — поспешил ввернуть Ганя.

— Тут слишком много личного, соглашаюсь, то есть собственно обо мне... — Говоря это, Ипполит имел усталый и расслабленный вид и обтирал пот с своего лба платком.

— Да-с, слишком уж собой интересуется, — прошипел Лебедев.

— Я, господа, никого не принуждаю, опять-таки; кто не хочет, тот может и удалиться.

— Прогоняет... из чужого дома, — чуть слышно проворчал Рогожин.

— А как мы все вдруг встанем и удалимся? — проговорил внезапно Фердыщенко, до сих пор, впрочем, не осмеливавшийся вслух говорить.

Ипполит вдруг опустил глаза и схватился за рукопись; но в ту же секунду поднял опять голову и, сверкая глазами, с двумя красными пятнами на щеках, проговорил, в упор смотря на Фердыщенка:

— Вы меня совсем не любите! Раздался смех; впрочем, большинство не смеялось, Ипполит покраснел ужасно». ⁴Несмотря на то, что герои, подобные Ипполиту, совершенно осознают отсутствие интереса к ним окружающих, они продолжают рассказывать о себе, потому что

у них нет другого способа прийти к себе, свести счеты с собой. Именно по этой причине нам иногда бывает так тяжело читать романы Достоевского. Он заставляет героев раскрывать самые потаенные стороны своей души перед совершенно черствыми, грубыми людьми. В результате чего мир, построенный Достоевским, нуждается в персонажах, подобных Алеше Карамазову и князю Мышкину. Они вводятся для отдохновения уставших, замученных, никому не нужных героев. Алеша Карамазов, князь Мышкин, Тихон — эти персонажи готовы всех принять, выслушать, успокоить.

У них как будто совсем нет своей жизни. Они полностью живут жизнями других. Их все время волнуют судьбы и дела окружающих. Если бы Достоевский не вводил в свои романы подобного рода героев, то мир его просто надорвался бы, как до предела натянутая струна. Похоже, необходимость в персонажах, подобных Алеше Карамазову и князю Мышкину, возникает вследствие детскости, недооформленности большинства героев. Ребенком можно быть только тогда, когда есть взрослый. Не долго будешь плакать, когда тебя некому утешить. Мир Достоевского — это мир детей. Дети не могут сами помочь себе. Каждый из них требует непрерывной заботы, внимания и любви. Им без взрослого, хотя бы одного на несколько детей, никак не обойтись. Вот, например, два героя из романа «Идиот», Настасья Филипповна и Рогожин. Они оба склонны к противоречивым порывам и поступкам. Каждый из них стремится уравновесить, сбалансировать свои порывы посредством общения с князем Мышкиным. И если отношения между Настасьей Филипповной и Рогожиным постоянно чреватыв разрывом, не имеют в себе никакой определенности, то приверженность их обоих к князю Мышкину всегда остается неизменной. Это происходит вследствие того, что они не могут без него обходиться. И тянутся они к нему отнюдь не потому, что ценят и любят его. Нет! Он нужен им для того, чтобы прийти к себе, чтобы смотреть на себя глазами другого. Но разве Алеша Карамазов и князь Мышкин не испытывают необходимости в том, чтобы кто-то другой увидел их, сказал бы о них какое-то слово. Ведь приходящие к ним идут не ради них, а ради себя, для того чтобы с их помощью успокоиться и разобраться в себе. Мы могли бы восхититься бескорыстностью этих героев, но, пристально вглядываясь в них, замечаем, что в них что-то не так. И дело даже не в том, что им не хватает какого-то там «здорового эгоизма». А в том, что становится непонятным, каким образом может существовать самосознание личности, не имеющее в себе образа самого себя. Последний же может сформироваться только во взгляде другого.

⁴ Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 6. Идиот. М., 1957. С. 443.

Ответить на этот вопрос мы можем двояким образом. Если в этих героях действительно присутствуют моменты святости, то все противоречия могут быть сняты, так как святой смотрит на себя не глазами другого, а глазами Божьими. Он все время видит себя перед Богом. Следовательно, такому человеку не нужно искать никакого доверительного лица для того, чтобы «открыть свою душу». Он может разговаривать с другими и вовсе не рассказывая о себе или рассказывая ровно столько, сколько необходимо в рамках каждого конкретного диалога. Но Достоевский мало говорит нам об обращенности этих людей к Богу. Все их мысли и переживания направлены к окружающим их людям, к их трудностям и заботам. В их жизни нет места уединенной молитве. Итак, герои подобные Алеше Карамазову и князю Мышкину непрестанно пытаются проникнуть в мир другого человека. При этом они не нуждаются в подобном акте со стороны окружающих. Однако человек устроен таким образом, что он не только запечатлевает в себе образ другого человека, но и испытывает необходимость в том, чтобы самому быть запечатленным в чьей-то душе. Обратимся к книге П.А. Сапронова «Реальность человека в богословии и философии». В данной работе автор, объясняя понятие «образ», указывает на внутрибожественную жизнь Пресвятой Троицы. «Отец, Сын и Дух тем самым не только личности (лица, ипостаси), но и образы друг друга. Образ же является полновесной бытийственной реальностью. Внутрибожественная жизнь осуществляется как движение образов, точное обозначение которого — любовь. Не просто любовь к образу и образа. Любят личностей и личности. В любви образы воспринимаются, но она не есть чистое взаимовосприятие. Она обязательно предполагает, что любящие всецело отдают и посвящают себя друг другу. Но принять в себя любящий может только образ любимого. В этом отношении образ — претворенное «Я» другого».⁵

Итак, образ — это реальность личности для другого. Из приведенной выше цитаты мы видим, что понятие «образ» применимо к внутрибожественной жизни Пресвятой Троицы. И если человек подобен Богу, то его личность может в полноте существовать не иначе, как имея в себе образ себя и образ другого. Естественно, человек не может знать наверняка, какой образ он оставляет в душе своего собеседника. Но он всегда догадывается об этом, наблюдая за отношением другого к себе. Говоря о князе Мышкине, мы, возможно, и могли бы найти нечто подобное. Можно увидеть нечто общее во взгляде других персонажей на этого героя. И этот взгляд отражен в самом названии романа — «Идиот». Князь Мышкин без ропота принимает подобные отзывы о

⁵ Сапронов П.А. Реальность человека в богословии и философии. СПб., 2004. С. 27.

себе, считает их совершенной истиной. Но происходит это оттого, что, по большому счету, все эти мнения не имеют для него никакого значения. Он всецело сосредоточен на чем-то другом. Болезнь князя Мышкина, возможно, и огорчает его, но не играет для него решающей роли. Определение «идиот» является скорее не образом, а разрушением образа. «Идиот» — тот, кто уже не может состояться, не способен быть кем-то определенным, сохранять единство самосознания. Но Достоевский вкладывает в своего героя нечто совершенно иное. В «идиотизме» князя Мышкина раскалывается падший мир. В поведении этого персонажа обнаруживают себя смыслы, которые падший мир не может в себя вместить. Достоевский пытается открыть нам нечто новое о человеке, разрушая реальность образа. Образ, по Достоевскому, является своего рода препятствием, маской, за которой скрывается подлинное лицо каждого из героев. Несложно заметить, что в произведениях Достоевского сведено к минимуму описание внешности героев, так же как и взгляд со стороны на их поведение. Достоевский показывает нам человека изнутри, раскрывая перед нами его мысли и переживания. И в этих его переживаниях уже не мы смотрим на него, а он смотрит на себя нашими глазами. «В своем первом произведении, — отмечает М.М. Бахтин, — Достоевский вырабатывает столь характерный для всего его творчества речевой стиль, определяемый напряженным предвосхищением чужого слова. Значение этого стиля в его последующем творчестве громадно: важнейшие исповедальные самовысказывания героев проникнуты напряженнейшим отношением к предвосхищаемому чужому слову о них, чужой реакции на их слово о себе. Не только тон и стиль, но и внутренняя смысловая структура этих высказываний определяются предвосхищением чужого слова: от голядкинских обидчивых оговорок и лазеек до этических и метафизических лазеек Ивана Карамазова».⁶

Герой Достоевского, тем самым, предстает перед нами в весьма необычном ракурсе. Мы не можем воспринимать другого человека иначе как запечатлевая в себе его образ. Но Достоевский не дает нам никакого образа. Он пытается открыть человека изнутри него самого, минуя обычную форму человеческой встречи. Образ другого, как правило, формируется у нас как на основании того, что человек сам рассказывает нам о себе, так и благодаря тому, что нам удастся в нем увидеть помимо его слов. В любом случае, между мной и другим человеком стоит его образ. Его личность преломляется для меня в его чертах, манере общения, поступках — словом, в любого рода внешних проявлениях. Достоевский же, не останавливаясь на этих проявлени-

⁶ Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского. http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0420.shtml.

ях, стремится погрузить нас в сам их источник, в то, что руководит человеком во всех его словах и поступках, в его глубинные мысли и переживания, которые так сильно бурлят внутри, что неминуемо выплескиваются наружу. Достоевский сразу же окунает нас в душевный мир своих героев. Все действия, совершаемые его персонажами, оказываются лишь следствиями этой напряженной внутренней жизни и сами по себе не вызывают у автора никакого интереса. Но за подобной проникновенностью кроется и некоторая опасность. Погружаясь полностью в мир ближнего, мы в каком-то смысле отменяем его инаковость, смотрим на другого его же глазами. Таким образом, всякое совершенное им действие, даже самое противоречивое и сумасбродное, оказывается в наших глазах оправданным.

Автор как будто все время пытается продемонстрировать невозможность абсолютного овнешнения мира своего персонажа. Несмотря на полное уничтожение и распад, которому часто подвергается герой Достоевского, в нем всегда остается нечто неразложимое, не позволяющее прочесть над ним «окончательный приговор». Вот перед нами во всей полноте раскрывается осознание героем своего несчастья. Мы сами начинаем переживать весь стыд и безвыходность ситуации, в которой оказывается герой, ощущая при этом, что как бы ни был уничтожен тот или иной персонаж, он не может совсем пропасть, так как он для самого себя всегда останется. Его бытийственность проявляется в несогласии со своим позором, в желании признания, одобрения.

И здесь возникает путаница. Ведь если человек не способен сам адекватно оценить свои действия, то в этом ему может помочь только другой. Для этого другому необходима дистанция между собой и тем, кто совершил какой-то недостойный поступок. Кто-то должен произнести: «Сделанное тобою было ужасно!». И тогда провинившийся будет вынужден волей или неволей признать это. В результате такого признания ему придется либо, подавив горечь и обиду, попытаться исправить ситуацию и больше никогда не возвращаться к ней, либо сойти с ума от раскаяния и позора. Но в любом случае в этом диалоге и в том, что за ним последует, уже не будет такой неопределенности и размытости, какая была бы, если бы «приговор» не был вынесен. А Достоевский не позволяет нам выносить приговор. Он все время говорит нам: «Взгляните еще раз, взгляните более внимательно. Разве вы никогда не испытывали ничего подобного?»

Читая о том или ином герое Достоевского, мы неизменно видим не самого персонажа, а весь мир его глазами. Достоевский пытается заставить нас смотреть на героя так, как он сам смотрит на себя. Автор призывает нас не просто погрузиться в мысли и чувства того, о ком повествует, а проникнуть в сам узел его самосознания. Вот, например, реплика князя Мышкина, выражающая этот порыв автора: «Я без Аг-

лаи... я непременно должен ее видеть! Я... я скоро умру во сне; я думал, что я нынешнюю ночь умру во сне. О, если б Аглая знала, знала бы все... то есть непременно все. Потому что тут надо знать все, это первое дело! Почему мы никогда не можем всего узнать про другого, когда это надо, когда этот другой виноват!... Я, впрочем, не знаю, что говорю, я запутался; вы ужасно поразили меня...»⁷

Когда князь Мышкин говорит, что Аглая должна знать «все», он хочет, чтобы она смотрела на мир не только его глазами, но и глазами Настасьи Филипповны, а также всех тех, кто мог быть замешан в сложившейся сложной ситуации. Достоевский в своих произведениях пытается найти такую точку, в которой смогут сойтись все герои. Но, как говорилось выше, такое единство может осуществиться только в Боге. Пытаясь привести его в мир исключительно человеческого, мы неизбежно ударяемся о стену замкнутых на себя миров. И если князь Мышкин, по Достоевскому, призван соединить в себе эти закрытые миры и вывести их к какому-то смыслу, то душа его раскалывается от непосильной и невозможной задачи. Таким образом, свои самые заветные стремления автор вынужден произносить устами героя, близкого к состоянию безумия.

В конечном сумасшествии князя Мышкина нам видится осознание автором невозможности подобного единства между людьми. Однако именно на этом желании всеобщей близости и любви сосредоточены главные смысловые моменты многих романов Достоевского. И несмотря на то, что подобное стремление автора разрешается в большинстве его произведений либо в мечту, либо в безумие, именно оно является для нас главным ключом ко всему его творчеству.

⁷ Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 6. Идиот. М., 1957. С. 660.

М.К.Иванов

«ЛЕВЫЙ ШАГ» ДРЕВНЕГО ЕГИПТА

Шаг статуй именно с левой ноги, на тысячелетия заданный древнеегипетским канонам, — один из непроясненных вопросов истории искусства. Вопрос этот из числа тех, которые должны бы занозить любопытство египтологов и публики, жадной до «тайн Египта». Даже окажись вопрос не решенным, он вроде бы должен быть поставлен как проблема и вызов пытливому юношеству. И трудно поверить, что за двести лет неослабевающего бума вокруг египетских древностей не нашлось любопытного, который обратил бы внимание на этот камень посреди дороги и хотя бы не споткнулся о него.

Спотыкаясь постоянно, не встречая ни ответов, ни внимания к темам такого рода, перестаешь беспокоиться о горах непрочитанной специальной литературы. Ведь разрешения подобных вопросов естественно ожидать на первых же страницах общей истории искусства.

Очевидна историческая уникальность древнеегипетской цивилизации. Реже обращает на себя внимание стремительность ее становления. Вплоть до 3 тыс. до н.э., искусство, предшествующее расцвету древнеегипетской цивилизации, представляет картину относительной скудости. В музейных витринах — расписная керамика, плоские фигурки местной фауны. Ничто не предвещает в них размаха, утонченности культуры, заявляющей о себе в ближайшее историческое время. Изобразительный язык древнеегипетского канона исторически внезапно предстает перед нами в своих на тысячелетия сложившихся формах. Важнейшие новации этого языка, его историческое завоевание, его центральные смыслы воплощает заданная канонам человеческая фигура, документальная портретность лиц избранных персонажей. Но хотя особо значимое место, соответствующая символическая насыщенность человеческого образа в искусстве Древнего Египта очевидны, они все еще мало осмыслены на фоне предшествующей традиции.

С первобытным прошлым искусство Древнего Египта связывает наследие тотемных представлений. Отголосок тотемизма — зверино-

головый пантеон, замещаемость в нем человеческих и животных форм. Бог Гор в виде сокола — птичка, прилетевшая из мира первобытной неразличенности животного и человеческого. Тот же Гор, представленный человеческой фигурой, пусть и с птичьей головой, — решительный шаг в утверждении значимости человеческого образа.

Как и в случае с тотемной традицией, Египет усваивает и переосмысливает наследие антропоморфных образов неолита, логично предположить — и традиции неолитического орнамента. Тысячелетняя культура орнамента проявляет себя ритмической упорядоченностью и геометрической стилизацией изоморфного образа. Здесь источник выразительной геометризацией форм, которая для современного глаза составляет несравненную пластическую мощь древнеегипетского искусства.

Каноническую фигуру дополняют знаковые аксессуары: амулеты, обереги, знаки достоинства, власти. Обретенная письменность позволяет дополнить изображение надписанной магической формулой. При этом магические знаки (в том числе иероглифы) по большей части изоморфны (лотос, змея, птица), а часто и антропоморфны (глаз, рука, фигурка человека).

Язык орнамента, знака занимает в неолите преимущественное положение. Вытесняя знаковые формы первобытности, в арсенале древнеегипетского искусства доминирует *изображение*. Самым значимым, смыслонасыщенным образом становится человеческая фигура. В этом главная новация древнеегипетского искусства, его размежевание с практикой первобытности.

Антропоморфный образ становится средоточием символики и магической практики династического Египта. Такова не практиковавшаяся прежде мумификация тел, изощенный ритуал заупокойного культа. В одном ряду с ними портретная достоверность культовых статуй.¹ Портретное сходство демонстрирует принципиально важную (немыслимую в первобытности) *персональность* человеческого образа. Точно так же символика шага, динамики как таковой, высвечивается на фоне предшествующей традиции. В первобытности образ прямо стоящей фигуры восходит к вертикали деревянного или каменного столба.² Генетическая связь стоящей фигуры с деревянным столбом или вертикальным каменным блоком неоднократно прослежена в истории искусства. Формы столба, менгира, гермы, как и бесконеч-

¹ Основой портретного образа была гипсовая маска. Последующая обработка маски отчасти напоминает ретушь фотографии — формы обобщались и ритмически упорядочивались. Художественная цельность геометризованных форм тела и портретных черт лица — одна из «тайн» древнеегипетского образа. В этом отношении аналогией Древнему Египту выступает стилистика канонической иконы (стилевой контраст в ней «доличного» и «личного»).

ного ряда позднейших вертикально ориентированных форм, реализуют фундаментальную в культуре символику вертикали. Выпрямленность канонической фигуры отсылает к фундаментальной символике Мирового Древа, сообщая образу высокий онтологический статус. Канонический образ, сохраняя связь с сакральной вертикалью и статикой, при этом дополняется условным движением — шагом, эту вертикаль и статику нарушающим. Шаг статуи преодолевает бездушный онтологизм мифологической вертикали. Абстрактной мировой оси оппонирует (пусть минимальное!) волеизъявление персонажа. Еще не подтвержденный динамикой торса (так что выдвинутую ногу приходится удлинять), условный (знаковый) шаг канонической статуи исторически впервые выявляет суверенную инициативу человека. Перед нами — исторически первое движение от безличной инертности первобытного сознания. Форсируя тенденцию канонического решения, можно сказать, что шаг древнеегипетской статуи — есть шаг от первобытной неразличности индивидуального сознания к признанию инициативы и персонального достоинства сакрализованной элиты общинного космоса.³

В той же перспективе возрастающей индивидуации может быть рассмотрен смысл шага как ритуального жеста. Связанные с шагом выражения типа «переступить черту», «выйти за пределы» адресуют к таким символическим формам как «магический круг», межа, граница, порог. В этой связи сам по себе шаг тоже предстает символически значимым жестом.⁴ В мифах, сказках пересечение границы предполагает самостоятельный *выбор* героя, опять-таки косвенно связывая

² Речь в данном случае идет лишь о сакрально значимых образах. К таковым принадлежат власть имущие — низы общества статуй не устаиваются. Точно так же торжественной неподвижности лишены профанные персонажи древнеегипетского искусства (враги, слуги, танцовщицы). Принадлежа профанной периферии общинного космоса, они подвижны, свободны от предписаний канона.

³ Спустя два с половиной тысячелетия античная классика в образе свободно стоящего атлета оформляет исторически новую, возросшую зрелость самосознания. Исполненная достоинства выпрямленность атлетической фигуры дополнена движением, соответствующим армейской стойке «вольно»: тяжесть тела переносится на одну ногу, уравновешиваясь перекрестным движением торса (контрапостом, «хиазмом»). Не теряя связи с вертикалью, античное тело обретает немислимую в Древнем Египте подвижность, соответственно — неисчерпаемую выразительность. Классический контрапост открывает возможность внутренней характеристики образа. Вплоть до архаизирующих стилизаций модерна он остается неотъемлемой характеристикой человеческого образа.

Заслуживает внимания общая символическая основа древнеегипетского шага и античного хиазма — в том и другом случае динамика тела оппонирует символике «безличной вертикали». Порывая с наследием Древнего Египта, античность отказывается и от заданного «левого шага». Новый канон Поликлета (статуя «Дорифора») демонстрирует шаг с правой ноги. В дальнейшем левый и правый шаг воспринимаются равнозначно.

«шаг за черту» с решимостью самоопределения. Тем самым с необходимыми оговорками ситуация «пересечения рубежа» подразумевает хотя бы минимальную личную инициативу и индивидуацию.

В связи с символикой шага особое значение получает заданное каноном положение «рук по швам». Ритуальный смысл шага в положении «руки по швам» подчеркнут функциональной затрудненностью жеста (неподвижность рук при ходьбе — положение, требующее специального напряжения, «умышленное». «Умышленное» значит смыслополагающее, в нашем контексте — символическое). Семантика ритуального шага древности с прижатыми к телу руками проясняется в параллели с церемониальным парадным шагом. Смыслоустремленность церемониального шага — и сегодня актуального ритуала — открыта внятному переживанию. Попытаемся его озвучить.

Выпрямленность неподвижного торса, вытянутые «по швам», прижатые к бедрам руки в контрасте с форсированной четкостью парадного шага — очевидный нерв его выразительности. Перед нами демонстрация волевой собранности, готовности служения, подразумевающего слияние частных устремлений в единую волю, самоотречение и самоотдачу. Оба последних определения предполагают достаточную продвинутость самосознания (от недооформленности к *самоотдаче*). Психологические экспликации церемониального шага соответствуют в этом случае переживанию предстояния божеству как готовности служения. Перед нами уровень сознания, в религиозном плане принципиально превосходящий элементарную магическую корысть. Канонический шаг оформляет это новое сознание.

Наконец, нам остается разъяснить заданную каноном традицию именно левого шага. В связи с «левым шагом» в памяти всплывает армейская команда «с левой ноги — марш!», та же — в спорте. Само по себе совпадение мало что проясняет, но подсказывает мысль о традиции, сохраненной веками.

Оппозиция правого — левого известна фольклору и этнографии: «налево ехать — живым не бывати», почетно восседать «одесную», на слуху целый пласт выражений типа «правое дело», «левый заработок», «встать с левой ноги». Здесь же различие рук — «десницы» и «шуйцы», стершееся от неупотребления, но когда-то очевидно актуальное. В контексте правого и левого — «правота», «правда». Во всех случаях «правое» связывается с положительными, а «левое» с отрицательными значениями.⁵

⁴ Попутно припомним: в истории искусства (в скульптуре наиболее наглядно) шаг персонажа один из самых распространенных мотивов. Всю массу произведений скульптуры можно разделить надвое — неподвижные («столбообразные») и «шагающие». За кажущейся тривиальностью этого различия можно почувствовать особую смысловую нагрузку образа, обособленность иконографического ряда.

Сегодняшние следы традиции попытаемся осмыслить в связи с нормой древнеегипетского канона. Дополнительную перспективу истолкования «левизны» неожиданно обнаруживают строчки Маяковского — агрессивная наступательность его «Левого марша»:

Довольно жить законом,
данным Адамом и Евой!
Клячу истории загоним —
левой, левой, левой!

«Шаг левой» выступает здесь как заявленная оппозиция, как вызов отжившему прошлому и агрессивное утверждение «нового». За вычетом плакатной экспрессии, озвученные поэтом коннотации «левого» заслуживают внимания. В «левом шаге» здесь отчетливо слышится вызов прошлому. Ближайшая ассоциация — расклад на «левые» и «правые» партии, радикализм одних и консерватизм других. В этой новой перспективе — нисповержения отжившего и радикальности обновления — диапазон коннотаций «левого» дополнительно расширяется. Шаг с левой ноги, прочитанный как оппозиция безличной вертикали первобытности, вносит в эту оппозицию дополнительный оттенок вызова и демонстрации.⁶

Все сказанное, как попытку уловить и озвучить содержательные интенции образа, следует воспринимать с той необходимой и решительной оговоркой, что никакой психологической интерпретации архаический образ не допускает. Пытаться представить себе психологический фон рождения канонической иконографии заведомо безнадежно. Можно лишь отчасти и приблизительно попытаться озвучить логику самоопределения культуры, преодолевающей инерцию предшествующих тысячелетий. Реконструируя эту логику, кажется возможным связать «левый шаг» древнеегипетской статуи с традиционной *символикой левого*. В частности, с ее внятыми коннотациями — утверждения нового и радикального противостояния прошлому.

⁵ Связь «левого» с женским началом и другие зафиксированные мифологами коннотации «левизны» связать с «левым шагом» не удастся.

⁶ «Вызов», «демонстрация» в контексте исторически-масштабных подвижек сознания кажутся понятиями неприменимыми. Вспомним, однако, что каждая историческая «революция» религиозных представлений утверждает не просто новые образы своего пантеона, но ведет к буквальной («вызывающей» и «демонстративной») дискредитации поверженных кумиров, низводя их до ранга демонической оппозиции священных образов. Наглядный пример — образ античного козлоногого фавна, присвоенный победившим христианством нечистой силе.

М.А.Сухова

ОСМЫСЛЕНИЕ ИСКУССТВА XX ВЕКА В РАБОТАХ П.П.МУРАТОВА И В.В.ВЕЙДЛЕ

Начало XX века было пронизано острым ощущением кризиса западной культуры, осознание которого послужило в Европе стимулом к написанию ряда фундаментальных трудов. По-своему отреагировали на него и в России. Если говорить только об изобразительном искусстве, то его анализ осуществлялся у нас по двум направлениям. Основная часть текстов о кризисе искусства стала реакцией на произведения французской живописи, купленные русским коллекционером С. И. Щукиным. Второе направление осмысления западного искусства предполагало обращение к новым тенденциям в культуре начала XX века в целом.

Открытая для публики домашняя галерея Щукина в годы первой мировой войны являлась, по сути, первым в мире публичным музеем современного искусства. Соответственно, осведомленность критиков о современной европейской живописи, как правило, сводилась к знакомству с картинами русских коллекционеров. Так, основным поводом для написания статей о кризисном состоянии французской живописи оказалось впечатление от «комнаты Пикассо» в галерее Щукина. Описание этого впечатления от встречи с новым европейским искусством созвучно у представителей художественной критики и философии. Оно легло в основу статей Н. Бердяева «Кризис искусства», С. Булгакова «Труп красоты» и Г. Чулкова «Демоны и современность». Вскоре после их выхода в свет в России Пикассо стал олицетворять современное западноевропейское искусство, превратившись в культурный символ, далекий от образа реального художника. Причину такого восприятия следует искать в особенностях отечественного философствования.

Началом создания в русской критике трагической картины растления духа угасающей европейской культуры послужила появившаяся в 1914 году в журнале «Аполлон» статья Г. Чулкова «Демоны и современность». Будучи связан с недавним движением литературно-

го символизма, Чулков, в рамках присущего символизму поэтического ряда, пишет о мире демонов, окружающем человека, влияющем на его творчество, и о душе мира, запечатлеваемой художником. При этом Чулков возводит поэтический ряд в своеобразную систему смыслов, сквозь призму которых рассматривает европейскую живопись и дает ей классификацию в зависимости от характера соотношения художника с демоном. В «культурном и религиозном провале» Чулков видит вину самого художника, который есть не столько выразитель кризиса культуры, сколько пример гениального выражения поработанности демоном. Так, «Сезанном завладел демон косности», Матиссом – «маленький, веселый и умеренно-похотливый бесенок». Картины Пикассо Чулков прямо называет «иероглифами сатаны»¹. Подобные сравнения присутствуют в поэзии символизма. Но поэтическая метафора у Чулкова переходит в мифологическое отождествление с объектом сравнения, чего никогда не было в поэзии. Здесь мы видим, что Чулков явно заигрался со смыслообразованием своих уподоблений. Представляется очевидной принадлежность данного воззрения на искусство смысловой системе мифа.

Взгляд на Пикассо как на невольного мистика, произведения которого сообщают больше, чем, возможно, ожидает сам их автор, свойственно целому кругу культурных деятелей России. Даже А. Бенуа, представляющий собой по отношению к «Аполлону», интеллектуальную и как будто вполне трезвую сторону отечественной критики, описывал свой ужас от комнаты Пикассо, по своему характеру созвучный Чулкову. У профессионального критика Тугендхольда в подтексте его анализа творческой личности Пикассо тоже лежит мысль не об эстетических закономерностях и проблемах, но о мистико-демонической сущности, скрытой в национальном характере художника: «Пикассо – подлинный испанец, сочетающий мистицизм религиозный с фанатизмом правды»². Поскольку здесь важно не столько воздействие французской живописи на русского зрителя, сколько то, какое осмысление получило это впечатление на русской почве. Скажем, то, что Н. Бердяев и С. Булгаков основным симптомом кризиса футуризма и кубизма считают выход искусства за свои пределы, дематериализацию и развоплощение живописи, и тем самым, построение искусством новой реальности.

«Когдаходишь в комнату Пикассо галереи С. И. Щукина, охватывает чувство жуткого ужаса, — писал Н.А. Бердяев. — То, что ощущаешь, связано не только с живописью и судьбой искусства, но с самой

¹ Чулков Г. И. Демоны и современность. Мысли о французской живописи // Аполлон. 1914. № 1 – 2. С. 71.

² Тугенхольд Я. А. Французское собрание живописи С. И. Щукина. // Аполлон. 1914. С. № 1 – 2. С. 34.

космической жизнью и ее судьбой. [...] Холодно, сумрачно, жутко. Пропала радость воплощенной, солнечной жизни. Зимний космический ветер сорвал покров за покровом, опали все цветы, все листья, содрана кожа вещей, спали все одеяния, вся плоть, явленная в образах нетленной красоты, распалась. Кажется, что никогда уже не наступит космическая весна. Совершается как бы таинственное распластование космоса»³. Здесь христианское Откровение о единокрадном конце истории по воле Бога резко противостоит языческому представлению о периодическом поглощении космоса безличным хаосом, – имеет ли в виду его Бердяев – не ясно. Не поставив феномен Пикассо в смысловой контекст европейской живописи, русский мыслитель делает псевдосмысловый ход: он заявляет о наступлении новой эпохи и новой красоты, что совершенно не следует из творчества художника. «То, что происходит с миром во всех сферах, есть апокалипсис целой огромной космической эпохи, конец старого мира и преддверие нового мира»⁴. При этом величайший смысл творчества, по Бердяеву, состоит в теургическом действе, которое творит новое бытие, и бытие это творится после завершения литературы и искусства как таковых⁵.

То, что Бердяев и Булгаков не подступают к осмыслению феномена живописи Пикассо, подчеркивает тот факт, что она стала для них просто поводом к созданию собственного мифотворчества. В частности, по Булгакову, живопись Пикассо представляет собой несказанное поругание вечной женственности, которую он отождествляет с образом Софии, мифологемы русской философии, и Матери-Земли, исходной реальности языческого мироощущения.

Отчасти причина такого восприятия Пикассо заключается в недостаточной осведомленности русской философствующей критики об общем контексте как творчества Пикассо, так и французской живописи в целом. Война и революция оторвали Россию от центров европейской живописи. Кроме того, формирование коллекции Щукина и Морозова – практически единственных источников осведомленности о современной европейской живописи – не преследовало цели музейной полноты собрания. Так, у Щукина с необычайной полнотой был представлен «монументально-архаический протокубизм 1908

³ Бердяев Н. А. Кризис искусства. М., 1918. С. 30.

⁴ Там же. С. 23

⁵ «Всякий творческий художественный акт есть выход из этого мира, преодоление уродства мира. Но в эпоху религиозно-творческую он будет создавать новый космос. В этом религиозный смысл кризиса искусства, кризиса культуры... Теургия не культуру творит, а новое бытие, теургия – сверхкультурна. Теургия – искусство, творящее иной мир, иное бытие, иную жизнь, красоту как сущее. Теургия преодолевает трагедию творчества, направляет творческую энергию на жизнь новую». Бердяев Н. А. Смысл творчества. М., 2004. С. 217 – 218.

года и рафинированный сезаннистский стиль 1909-го»⁶. Важные работы голубого и розового периодов Пикассо из коллекции Морозова представители русской философии не видели и судили о художнике на основании впечатления от «кельи Пикассо». Поэтому невозможность понять суть нового направления искусства вела к тому, что неизвестное доселе зрителю стало ассоциироваться едва ли не со «сверхъестественным». Такой подход коренится в особенности отечественного философствования, склонного к мифологизации. В итоге же работы о кризисе европейского искусства русских философов и художественных критиков начала XX века, прежде всего, свидетельствуют о несостоятельности русской философской мысли и менее всего о состоянии современного западного искусства⁷.

Между тем, среди отечественных работ, посвященных западному искусству, выделяются несколько текстов, которые можно объединить во второе, полярное по отношению к обозначенному выше направление критики. Оно объединяет произведения, заключающие в себе анализ новых тенденций в культуре начала XX века в целом. Это направление русской критики представляют статья П. Муратова «Анти-искусство» и книга В.В. Вейдле «Умирание искусства». В этих работах рассматриваются новые тенденции в художественном творчестве, поэтике, культуре, в результате чего исследователи приходят к выводу о тотальном кризисе, затрагивающем не только изобразительное искусство. В сравнении же с тем, что писали представители отечественной философии, произведения Муратова и Вейдле содержат в себе концептуальную позицию. У них отсутствуют предвещения о «новой космической эре», следующей за завершением европейской культуры, и прочие мифические построения. Вместо этого авторы определяют и осмысливают новые тенденции в культуре и мироощущение человека новой эпохи. Эти же тенденции осмыслились в европейской философии XX века Х. Ортега-и-Гассетом в его произведениях «Восстание масс» и «Дегуманизация искусства», М. Хайдеггером в некоторых эссе, вошедших впоследствии в сборник «Время и бытие», и, конечно, О. Шпенглером в его «Закате Европы». Отечественные тексты, написанные в 20 – 30 гг XX века остались практически не замеченными. Но, тем не менее, по своему подходу и выводам они близки к тому, что в те же годы писали представители западной философии. Отметим и то, что эмиграция Федотова и Вейдле на десятилетия вычеркнула их имена из российской науки. «Умирание искусства» Вейдле заканчивал уже во Франции, где эта книга, переведенная на

⁶ Подоксик А. С. Пикассо. Вечный поиск. Л., 1989. С. 130.

⁷ Исключение составляет книга И. Аксенова «Пикассо и окрестности». М., 1917, написанная как ответ «русским мистикам» и ставшая по сути первой книгой об авангарде.

французский, и увидела свет в 1936 году⁸. В России этот труд впервые вышел лишь в 1996 году.

Обращение к произведениям В. Вейдле, П. Муратова и Г. Федотова, в которых представлено уже не мифологизирование, а концептуальное осмысление кризиса западной культуры на материале изобразительного искусства, особенно ввиду оказавшейся неспособности к такому осмыслению представителей русской философии и тесно с ней связанной художественной критики, представляется необходимым уже потому, что современная культура сегодня по-прежнему кризисна. Кризис становится едва ли не способом её существования.

В 1924 году в журнале «Современные записки» выходит статья П. Муратова «Анти-искусство». Искусствовед, знаток искусства Возрождения, в своей статье ставит вопрос о том, какое место занимает искусство в европейской культуре начала 20 столетия. По Муратову, кристаллизация ее сущности приходится на XVII—XIX век. Предшествующую культуру он называет пре-европейской, куда относит эллинистическую культуру и Ренессанс. Исследуя феномен современной ему живописи конца XIX – начала XX века, Муратов заявляет о факте ее разрыва с тем, что до сих пор считалось искусством. Отчасти это явилось результатом того, что в XVII – XIX веке человек перестает быть основным объектом изображения, будучи вытеснен пейзажем и натюрмортом, распространение которых в европейской живописи знаменует собой изживание антропоморфизма пре-европейского эллинистического сознания. *«Себя, свою душу европейский человек искал «во вне», в сколках и отражениях реального видимого мира»*⁹.

Так же, как и Н. Бердяев, рассматривая живопись футуризма и кубизма в противоположении классическому искусству, Муратов сравнивает её с европейской живописью XVII – XIX веков, главное свойство которой, по Муратову, – образность, передача видимости вещей – что, по сути, является свойством искусства Возрождения. Все раз-

⁸ Во французском переводе книга была опубликована под названием «Les abielles d'Aristee» — «Пчелы Аристеея». «Об Аристее, повинном в гибели Орфеевой жены Эвридики, о наказании, посланном богами, - смерти его пчел и чудесном возвращении их к жизни после искупительной жертвы, рассказал Вергилий в четвертой георгике. В 1937 году книга вышла на родном языке автора и называлась теперь «Умирание искусства». Перемена названия, связанная с переменной языка (текст не претерпел существенных изменений), кажется, не была случайной. Французская версия предполагала риторический ход: языческая история, сюжет которой изначально включал возвращение к жизни, истолкованная в духе гуманистической традиции, выступала иносказанием иного, обещанного евангельскими чудесами, воскресения. Русское название не взывало к филологической культуре читателя, но прямо говорило о смысле книги – о смертельной угрозе, нависшей над духовным миром современного человека». Доронченков И. А. «Владимир Вейдле. Путь к книге». Цит. по: В. Вейдле. Умирание искусства. СПб., 1996. С.195.

⁹ Муратов П. Анти-искусство // Современные записки. Пг., 1924. Кн XIX. С. 253.

нообразные новаторские попытки в живописи XIX – начала XX века Муратов объединяет желанием преодоления образности. *«Интереснее всех этих попыток преодоления живописной традиции были те, которые основывались на новом мироощущении эпохи. Сюда относятся все разновидности футуризма, то есть, говоря точнее, динамизма, и все, так или иначе, озаглавленные стремления к беспредметной абстрактной живописи»*¹⁰.

Сам художник не имеет больше значения для жизни общества по причине изменения сознания этого общества: *«Клиенты адвоката, инженера, врача, какая необходимость заставила бы вас явиться клиентами живописца? Алтарный образ, икона – но вы давно не христиане, семейный портрет – но вы люди без рода, без племени, пейзаж – но, если вы граждане нового века, вы преодолели уже наивное и старомодное природолюбие прошлого века»*¹¹. *«Живопись мелеет на наших глазах потому, что лишается внутреннего содержания... Художник не виноват. Вина эпохи»*¹².

Действительно, в обществе, где процесс «потребления – производства» вытесняет творческое созидание, искусство как таковое становится не нужным, ведь оно находится за гранью доступного потребителю обществу. Если, конечно, это общество не рассматривает произведения искусства через призму материальной ценности, которая тут же превращает искусство в продукт, лишенный собственного содержания и не предполагающий осмысления. Само искусство становится неким приложением к прагматичной реальности жизни, не оказывая на эту жизнь никакого влияния.

Художник в своем творчестве воплощает переосмысленные им ключевые идеи эпохи, так или иначе присутствующие в искусстве. Более того, искусство является наиболее восприимчивым к новым реалиям культуры, оно, зачастую, предвосхищает грядущие события в истории и культуре:

*«То обстоятельство, что явились они [футуристы] довольно рано, еще до войны, обозначившей уже совершенно наглядно рубеж двух исторических циклов, свидетельствует лишний раз о психологической чуткости художника и о пифической роли искусства»*¹³.

Муратов говорит о завершении европейской культуры, и, как следствии этого, умирании искусства Европы. Живопись вся, целиком «осталась в Европе». То, что пришло ей на смену в постевропейской

¹⁰ Там же. С. 262.

¹¹ Там же. С. 258.

¹² Там же. С. 274.

¹³ Муратов П. Анти-искусство // Современные записки. Пг., 1924. Кн XIX. С. 263.

культуре он именует анти-искусством: *«Дело идет вовсе не о создании нового искусства, а о замене искусства совсем особенным видом деятельности, который можно условно назвать «анти-искусством»*¹⁴. Под анти-искусством Муратов вместе с живописью футуризма понимает инженерное дело, которое заменяет архитектуру, механические и технические новшества. Иными словами, послекультурная стадия развития Европы, характеризуется вытеснением индивидуально-личного, творческого начала во всех сферах деятельности. Главное различие архитектуры и инженерного сооружения Муратов видит в том, что в основе инженерной постройки *«лежит идея механическая, тогда как в основе архитектуры идея органическая»*¹⁵. Смена этих установок для человека Европы и Пост-Европы у Муратова является ключевой мыслью различия двух периодов.

Футуризм провалился художественно, так как не смог вместить в свою живопись «нагрузки скоростей», точно так же «беспредметная живопись» поставила себе абсурдное задание: отказаться от предметности, что привело к исчезновению самой живописи.

Тем не менее, Муратов подчеркивает, что течения нового искусства *«были органичны, имели законнейшее право на существование, так как были связаны с жизнью нашей эпохи и с духом нашего времени. Пусть эксперименты Пикассо — чисто лабораторные опыты. Опять, как в дни Караваджо, эти лабораторные опыты имеют важное значение для судьбы всей европейской живописи в целом. В лаборатории Караваджо была открыта дорога европейскому искусству живописи. В лаборатории Пикассо эта дорога была окончательно закрыта. Здесь было показано, что в условиях современного мироощущения европейская живопись невозможна»*¹⁶.

Не трудно заметить, что Муратов идейно схож со своим западным коллегой, чуть ранее говорившем об умирании европейской культуры, О. Шпенглером. Конечно, у Муратова нет фундаментальной системы соответствий в разных культурах, на основании которой можно было бы делать выводы о зарождении типов культуры, их расцвете и умирании. Но для нас тут важно, что два исследователя сделали схожие между собой выводы, исходя из синхронного наблюдения одного и того же процесса. Так же, как и Шпенглер, предвещавший в своей книге о «Закате Европы» перерождение европейской культуры в цивилизацию, Муратов говорит об умирающей западной культуре, которая еще до конца не покинула арену истории, но трансформировалась в историческом пространстве в совершенно иное качество:

¹⁴ Муратов П. Анти-искусство // Современные записки. Пг., 1924. Кн XIX. С. 265.

¹⁵ Там же. С. 266.

¹⁶ Там же. С. 262.

«Пост-Европа шумно и очевидно вторгается в европейское бытие, еще беспорядочно устраиваясь на исторически святом месте»¹⁷. Анти-искусство «Пост-Европы» Муратова по сути дела есть та же цивилизация Шпенглера.

Для своего существования анти-искусство постоянно заимствует у искусства в собственном смысле, — отсюда появление таких слово-сочетаний, как, например, «красота механизма». Происходит перенос эмоционального содержания искусства на соответствующие элементы анти-искусства: так, мотор аэроплана или автомобиля способен вызвать в современном человеке эмоции, подобные тем, какие в прошлом вызывало «живое» искусство. Рассматривая этот факт «заимствования» в пространстве философского осмысления, необходимо сказать об отсутствии у анти-искусства собственно бытийного статуса, в результате чего и происходит паразитирующее обращение к искусству и реалиям культуры как таковой. В этом отношении «анти-искусство» есть не что иное, как современная массовая культура, которая не имеет самостоятельных оснований и потому не может существовать вне заимствований, которые она бесконечно профанирует и низводит до уровня функционального потребления.

Муратов приводит выразительный пример элемента анти-искусства, присутствующего в современной жизни: спорт. *«Человек в современном спорте — нечто совсем иное, чем человек в играх античности и средневековья. Он состязается не столько с равными себе, сколько с отвлеченными категориями силы и времени: он преодолевает силу тяжести, «развивает» скорость. Совершенно то же самое делает любая машина... В современном спорте есть наибольшее приближение человека к совершенно действующему механизму»¹⁸. Обращаясь к спорту, Муратов схватывает очень выразительную черту новой культуры XX века: человек не только перестает быть центром в искусстве, — вся культура уже не соразмерна ему. *«Научное миропонимание разбило мираж природы и «разоблачило» ее механизм. Но кто может, в конце концов, поручиться, что на месте ненаучного мифа не создало оно научный миф? Этот миф числа, измерения, скорости и силы может стать основой анти-искусства»¹⁹. Он выразился, в частности, в идее прогресса, приобретя ключевой, универсальный статус в культуре нового времени, когда человечество в целом стало рассматриваться как развивающееся во времени от низшего к высшему состояние мира. Но кризис культуры XX-го века как раз и опровергает истинность подобной идейной установки.**

¹⁷ Там же. С. 275.

¹⁸ Там же. С. 270.

¹⁹ Там же. С. 275.

Несмотря на несомненные достоинства статьи, ее концептуальность и выявление основных тенденций культуры, в разговоре о новом искусстве Муратов не дает ему определения, исходя из содержания самого искусства. Именованное «анти-искусством» в соотношении с классическим искусством Европы – все, что говорит искусствоведо современной ему европейской живописи.

Иное дело книга В. В. Вейдле «Умирание искусства». Она, безусловно, представляет собой значительное явление в художественной критике первой половины XX века. Для Вейдле, которого по праву называли «русским европейцем», воздавая честь его образованности и широте мышления, «Умирание искусства» — *«русский ответ и приговор Западу. Мотивы приговора – тревога за духовное состояние западного мира. Если европейская культура утратит свой глубинный смысл, то и надежда на возрождение России будет потеряна. Целостная Европа нужна Вейдле как обещание будущей России»*²⁰. Это тем более важно, что работа написана в середине 30-х годов и содержит в себе оценку новых тенденций в искусстве, возникших в течение двух десятилетий, в которых, по мнению Вейдле, кризис искусства проявился с особенной силой. Существенное значение имеет и то, что Вейдле делает свое осмысление кризиса искусства с учетом уже свершившейся социальной катастрофы в России, которую, как мы помним, деятели Серебряного века обостренно предчувствовали и в которой почти вся русская мысль впоследствии стала видеть символ всеобщих трагических перемен. В том, что коренная причина тектонических изменений, как в сфере искусства, так и в истории общества состоит в отступлении от подлинных истоков бытия, выраженных в религии, Вейдле вполне согласен с русскими религиозными философами. Однако можно сказать заранее: он избегает в своих выводах тех крайностей, которые делали построения Булгакова и Бердяева симптомами все того же общего кризиса, проявленными в области философской мысли, ему ближе концептуальный анализ тенденций культуры. В основе книги В. Вейдле лежит стремление не просто оценить современное искусство через призму состояния западной цивилизации, но и найти противоядие упадку и разложению двухтысячелетней эллиниско-христианской культуры.

Для иллюстрации этого мы подробно остановимся на двух последних и обобщающих главах труда – одноименной с названием всей работы главе «Умирание искусства» и главе «Возрождение чудесного». Если в первых трех главах Вейдле устанавливает признаки эстетического обнищания литературы (отказ от полноценного литературного

²⁰ Доронченков И. А. Владимир Вейдле. Путь к книге // Вейдле В. В. Умирание искусства. СПб., 1996. С.220.

вымысла и персонификации человека, падение принципа чистой поэзии), то четвертая глава как бы экстраполирует на все искусство тот основной вывод, который автор делает относительно поэзии:

*«Нет мира; сокрылся Бог; в потемках один поэт – с маленькой буквы творец – ответствен за каждое слово, за каждое движение. Вовсе не одно то, что он пишет, важно, еще важнее то, что он есть. Сожжение «Мертвых душ» столь же существенно, как и их создание, и в акте этого сожжения Гоголь все еще художник. Ведь мы знаем, жизнь поэта стала житием, и в житии Гоголя это страшное наложение рук на собственную душу не падение, а подвиг, но подвиг непосильный, подвиг поистине сожигающий. Тот ничего не понял в истории нашего века, кто этот подвиг готов во имя искусства осудить или во имя религии приветствовать. Спасти искусство, исцелить одиночество художника можно и не всесветным повторением гоголевской жертвы и не отказом от жертв ради услужения пресыщенному человечеству, а только просветлением, религиозной *instauratio magna*²¹, которая сделает ненужными одинокие мученические костры, остановит кровь, ныне истекающую из ран пронзенного человеческого творчества, избавит поэта от смертельного его подвига, от его высокого, но безблагодатного священства»²².*

Главной вехой утраты художником благодатной «освященности» творчества Вейдле считает распад целостности стиля. Речь при этом идет не об отдельных стилях в искусстве, более или менее цельных и органичных, а о стиле как таковом, о самой категории стиля:

«Стили росли и ветшали, надламывались, менялись, переходили один в другой; но в течение долгих веков за отдельным архитектором, поэтом, музыкантом всегда был стиль как форма души, как скрытая предпосылка всякого искусства, как надличная предопределенность всякого личного творчества. Стиль и есть предопределение, притом осуществляющееся не извне, а изнутри, сквозь свободную волю человека, и потому не нарушающее его свободы как художника, никогда не предстоящее ему в качестве принуждения обязанности, закона. Стиль есть такое общее, которым частное и личное никогда не бывает умалено. Его не создает отдельный человек, но не создается он и в результате хотя бы очень большого числа направленных к общей цели усилий; он – лишь внешнее обнаружение внутренней согласованности души, сверхразумного, духовного их единства; он – воплощенная в искусстве соборность творчества»²³.

²¹ Великое восстановление (лат.).

²² Вейдле В. В. Умирание искусства. СПб., 1996. С. 82-84.

²³ Там же. С. 87.

По Вейдле, распад стиля начался с эпохи романтизма. Указывая на общеизвестное тяготение романтиков к художественному воспроизведению различных по происхождению, но объединенных несовместимостью с канонами классицизма стилей, Вейдле утверждал этим, что романтизм *«не есть художественный стиль, [...] романтизм есть утрата стиля»*²⁴.

Недостаток стилистической определенности закономерным образом унаследовали у романтизма последующие ему направления, которые, тем самым, становились все более беспредметными или, как сказали бы Бердяев и Булгаков, «развоплощенными». Так, импрессионизм, будучи «последним заострением изобразительной стихии живописи», *«изображал уже не мир, не природу, а лишь наше представление о них, и не представление вообще, а один только зрительный образ; и даже не просто зрительный образ, а такой, что уловлен в одно единственное неповторимое мгновение»*²⁵.

Такая трактовка импрессионизма созвучна О. Шпенглеру. Декларируя эстетическую ценность мимолетного, случайного впечатления, импрессионисты заменили живопись поверхностным, внешним смотрением на предмет, абстрагируя его от всех пространственно-временных смысловых связей и, тем самым, открыв дорогу абстракции как таковой.

Появившийся позднее экспрессионизм не вполне ему противоположен, поскольку

*«правильней было бы его назвать импрессионизмом внутреннего мира, ибо он точно так же ограничивается передачей эмоциональных раздражений нервной системы, как импрессионизм ограничивался раздражениями сетчатой оболочки, отвлекая, выцеживая их из живой полноты духовного и телесного человеческого опыта»*²⁶.

Переход от этих двух внутренне родственных художественных систем к кубизму и другим видам формалистической, «беспредметной» живописи вполне последователен и заранее предначертан. В отношении кубизма Вейдле отмечает ключевую черту, не отраженную подробно в статьях Булгакова и Бердяева, посвященных Пикассо: надуманное и намеренное становление живописи собственной темой, собственной разработкой:

«Импрессионист и экспрессионист оба подвергали анализу внешний или внутренний мир и отвлекали от него отдельные качества для своей картины; кубист продолжает их дело, но он анализирует уже не мир, а картину, то есть само живописное искусство, разлагает его на

²⁴ Там же. С. 86-87.

²⁵ Там же. С. 103.

²⁶ Там же. С. 103.

отдельные приемы, и пользуется ими не для создания чего-нибудь, а лишь для их разъяснения кистью на полотне и для доказательства своего о них знания. Кубисту не интересно писать картины; ему интересно лишь показать, как они пишутся. Такое отношение к искусству возможно лишь в конце художественной эпохи, так как оно предполагает существующими те навыки, те формы, которые художник уже не обновляет, а лишь перетасовывает вновь и вновь, чтобы строить из них живописные свои ребусы. Связь такой живописи с миром – внешним или внутренним – с каждым годом становится слабей»²⁷.

По мнению Вейдле, это явилось следствием чрезмерной односторонней рационализации творчества, соотносимой со всеобщей механической рационализацией жизни:

«У Пикассо и в его школе картина придумывается как математическая задача, подвергающаяся затем наглядному решению». Кубизм и все остальные формалистические системы последних десятилетий поставили своей целью «искусство превратить в эссенцию искусства и тем самым разрушили вконец исконную его целостность»²⁸.

Не меньшую опасность для искусства Вейдле видел в развитии механических способов воспроизведения действительности, к которым он совокупно относил фотографию, кинематограф и звукозапись. Здесь совершенно очевидна параллель с механической идеей «анти-искусства» Муратова, противопоставляющейся органической идее культуры. Угроза механических способов воспроизведения действительности усугублялась, по мнению Вейдле, тем, что возросший уровень качества изделий дал им возможность претендовать на ту роль, какую прежде играло искусство, не имея на то оснований в силу изначальной своей безжизненности:

«Нужно помнить, однако, что искусству опасно не то, что его в корне отрицает, а то, что предлагает ему взамен более или менее успешный суррогат... когда фотография и кинематограф потеряют всякую связь с искусством, они перестанут быть для него опасными»²⁹.

Опасность, между тем, сохраняется, потому именно, что механические способы воспроизведения проникают в самую сердцевину искусства:

«Дело не в участии тех или иных посредствующих механизмов, а в допускающей это участие механизации самого мышления. Механизация эта есть последняя ступень давно начавшегося рассудочного разложения, захватившего постепенно все наше знание о мире, все дос-

²⁷ Там же. С. 103-104.

²⁸ Там же. С. 110.

²⁹ Там же. С. 105.

тупные нам способы восприятия вещей. Стилистический распад, обнаружившийся в конце XVIII века, можно рассматривать как результат внедрения рассудка в самую сердцевину художественного творчества: разложению подверглась как бы самая связь между замыслом и воплощением, между личным выбором, личной свободой и надличной предопределенностью художественных форм. Стилизация тем и отличается от стиля, что применяет рассудочно выделенные из стилистического единства формы для восстановления этого единства таким же рассудочным путем»³⁰.

Наконец, по Вейдле, невозможно для искусства обрести спасение и на том пути, которым шел сюрреализм, несмотря на то, что, согласно его установке, предлагалось как раз избавление от механистической и рациональной предзаданности в жизни человека путем обращения к иррациональным сторонам его натуры. Ведь главная проблема сюрреализма состоит в замене осознанного, воплощенного образа запечатлением бессмысленного потока сознания. Ни о каком личном «Я» художника, воплощающем в творчестве предметную реальность, здесь говорить не приходится. Сюрреализм невозможен в качестве такового потому, что идеи подсознательного, положенные в основу этого художественного направления, отрицают целостный замысел автора художественного произведения..

В соответствии с этим положением, общее сопоставление новой и старой живописи выстроено у Вейдле по смысловой антитезе «разобщенности переживания эстетических качеств», то есть, по существу, их беспредметности, и «всесильности воплощения» у великих мастеров прежних эпох: *«Старая живопись обращалась ко всему нашему существу, всем в нас овладевала одновременно; новая – обращается к разобщенным переживаниям эстетических качеств, не связанных с предметом картины, оторванных от целостного созерцания... Рисунки Дега или Ван Гога, если угодно, еще духовней, но вместе с тем поверхностней и случайней, чем рисунки Рембрандта, потому что у одного духовность в остроте зрения, у другого в пароксизме чувства. Для современных живописцев она лишь убыль плоти; для него – всесильность воплощения»³¹.*

Тенденция в культуре, когда идея целостной личности, определяющей творчество, больше не становится обязательной, свидетельствует, по Вейдле, о ее кризисе, и, следовательно, умирании искусства. Понятия стиля и личности связаны неразрывно: то и другое предполагает вычленение главного стержня, самоопределение, соотношение со сверхличным, удержание себя в своем статусе путем постоянного со-

³⁰ Там же. С. 106 -107.

³¹ Там же. С. 108-09.

зидания. Форма и содержание при этом предполагают гармоничное соответствие одного другому. Важнейшую черту кризиса искусства Вейдле усматривал в расторжении такого единства формы и содержания: *«Форм без содержания не бывает, бывают лишь формулы, либо совсем пустые, либо начиненные рассудочным, дискурсивным содержанием, как те, что применяются в правоведении или математике...Формалисты, сторонники химической чистой музыки, не заменяют одного содержания другим, а подменяют форму рассудочной формулой и вследствие этого разрушают рассудку недоступную музыкальную непрерывность: не композиторствуют, а в самом деле варят компот, не творят, а лишь сцепляют в механический узор умерщвленные частицы чужого творчества»*³².

Схожими процессами, по мнению Вейдле, были затронуты все виды искусства, особенно музыка. Она сама по себе предполагает неотъемлемое от нее качество целостности и формы, которое современная музыка утратила. *«Композитор отнюдь не складывает свою музыку из отдельных звуков или нотных знаков, а создает ее как нерасторжимое во времени протекающее единство, воспроизводящее собственную его духовную целостность. Сверхразумное единство мелодии, чудо мелоса есть образ совершенства не только музыки, но и всех искусств, и в этом смысле верны слова Шопенгауэра о том, что к состоянию музыки стремятся все искусства. Умаление чуда, аналитическое разъяснение его само по себе уже есть гибель творчества»*³³.

Эта цитата очень актуальна применительно не только к музыке, но и к методу «современной гуманитарной науки». И, в частности, непосредственно касающемуся нас искусствоведению, которое разбирает все детали и формы картины в качестве живописного материала, не выходя в своем разборе к понятию смыслообразования. Результатом же этого процесса является расчленение образа, что может произойти даже в анализе картин великих мастеров. Ведь любой анализ должен предполагать рассмотрение деталей, живописного метода и структуры произведения с целью наибольшего осмысления целостного образа картины. Сегодня же искусствоведение по отношению к живописи занимается примерно тем же, чем футуристы и кубисты по отношению к собственному творчеству. Вопрос о смысле художественного образа в искусствоведении сегодня почти не поднимается.

Расчленение и раздробление искусства — следствие исчезновения человека как целостной личности, воплощающей свои замыслы в творчестве — по Вейдле, явилось результатом расторжения личного и сверхличного в творческом акте: *«Творческий человек тем и отлича-*

³² Там же, с. 113.

³³ Там же. С. 111-12.

ется от обыкновенного трудового человека, что дает не в меру, а свыше сил; но если он не все свои силы отдаст, то не будет и никакого «свыше». ... Вопреки мнению практических людей, только то искусство и нужно человеку, которому он служит, а не то, которое прислуживает ему. Плохо, когда ему остается лишь улаживать себя порабощенным, униженным искусством. Плохо, когда в своей творческой работе он работает только на себя»³⁴.

Именно «работа на себя» — главнейший показатель отхода от идеала цельного творчества. Человек в качестве «меры всех вещей» может быть таковым только при условии соотношения его со сверхчеловеческим. Доведенный до предела в XX веке антропоцентризм сделал человека предельно одиноким в мире, замкнул человека на самого себя. Следствием этого можно считать умирание культуры, лишенной жителельного основания. Вейдле об этом пишет: «Искусство, которым вполне владеет человек, которое не имеет от него тайн и не отражает ничего, кроме его вкуса и рассудка, такое искусство как раз и есть искусство без человека, искусство, не умеющее ни выразить его, ни даже изобразить... Искусство великих стилистических эпох полностью выражает человека именно потому, что в эти эпохи он не занят исключительно собою, не оглядывается ежеминутно на себя, обращен, если не к Творцу, то к творению, в несказанном его единстве, не к себе, а к тому высшему, чем он жив и что в нем живет. Все только человеческое — ниже человека. В том искусстве нет и человека, где хочет быть только человек»³⁵. В результате художник утрачивает способность держаться гармонии между формой и содержанием, а также личным и сверхличным, постоянно делая неоправданное предпочтение той или другой составляющей: «В изобразительном искусстве и литературе все более торжествуют две стихии, одинаково им враждебные: либо эксперимент, либо документ. Художник то распоряжается своими приемами, как шахматными ходами, и подменяет искусство знанием о его возможностях, то потрафляет более или менее праздному нашему любопытству, обращенному уже не к искусству, как в первом случае, а к истории, к природе, к собственному его разоблаченному нутру, иначе говоря, предлагает нам легко усваиваемый материал из области половой психопатологии, политической экономики или какой-нибудь иной науки»³⁶.

Искусство, не предполагающее больше в своем создании никакого личностного созидания автора, не может вызвать сотворчества и у зрителя. Это уже не искусство в подлинном смысле слова. Но то, что приходит ему на смену, — это уже не чисто ничто, это все еще нечто:

³⁴ Там же, с. 116.

³⁵ Там же. С. 117 — 118.

³⁶ Там же. С. 117.

«Более того, даже и став этим новым чем-то, оно сохранит некоторые черты искусства, останется способным потрафлять физиологически-вкусовым, абстрактно-эстетическим ощущениям»³⁷.

По этому пункту Вейдле в очередной раз созвучен Муратову, говорившему о том, что анти-искусство способно вызывать эмоциональные переживания подобные тем, которые вызывало «живое» искусство. Анти-искусство, вызывает подмену созидательной деятельности, обращенности к сверхличному, заменяя ее потреблением готового продукта, который не требует никаких интеллектуальных усилий, личностного осмысления и внутреннего переживания. В таком искусстве человек ничего не может приобрести, остается таким же, каким и до обращения к нему. «Эстетические потребности убить нельзя, но искусство убить можно» — пафос, равно присущий и Муратову и Вейдле. *«Подмена искусства утилитарно-рассудочным производством, одобренной эстетико, привела к чему-то, в принципе общепонятному и потому сплывающему, пригодному для массы, и не так то легко бороться с тем, чего пользу и удобство докажет любая газетная статья, что одобрит на основании присущего ему здравого смысла любой лавочник»³⁸.*

Однако труд Вейдле, несмотря на его столь пессимистическое в русском варианте название, вовсе не отмечен печатью абсолютной безысходности. В чем же Вейдле видит возможный выход и перспективу спасения искусства? Именно возобновление исходного единства с религией для Вейдле является наиболее значимым средством исцеления органических недугов, присущих современному ему искусству: *«Первое условие для создания здорового искусства», — сказал Бодлер, — «есть вера во всеединство» (la foi en l'unité integrale). Она-то и распалась; ее-то и нужно собирать. Искусство и культуру может сейчас спасти лишь сила, способная служебное и массовое одухотворить, а разобщенным личностям дать новое, вмещающее их в себя, осмысляющее их творческие усилия начало. Такая сила, в каком бы облике она ни проявлялась, звалась до сих пор религией»³⁹.*

Что означает этот путь в пространстве философского и богословского смыслообразования? Конечно, мы и здесь обнаруживаем столь свойственную русской мысли декларативность, еще и держащуюся своего форсированного соответствия мысли Ш. Бодлера. Однако менее всего Вейдле, в отличие от Бердяева и Булгакова, занят выстраиванием умозрительного проекта объединения искусства и всех остальных сфер социальной жизни в ходе теургического действия. Преж-

³⁷ Там же. С. 119.

³⁸ Там же. С. 119.

³⁹ Там же. С. 121.

де всего, он ставит вопрос о том, что само искусство испытывает потребность в таком обновлении, при котором оно могло бы приобщиться чего-то безусловно изначального, но впоследствии утерянного: *«Заблуждение и слепота происходили от недостаточного понимания того, что мир, открывающийся искусству, мир, из которого оно только и черпает свою жизнь, есть в то же время мир религиозного опыта и религиозного прозрения. Что собственно было потеряно – этого не понимали, зато тем неизбежнее казался открытым для искусства только один широкий и ясный путь - назад»*⁴⁰.

Этим Вейдле объясняет тенденцию обращения искусства XX века к народному творчеству, деревенской жизни, в которой писатели и художники искали цельные характеры и мирозерцание, в противоположность рассудочной городской жизни и погоней за новым и прогрессивным. Поиск целостности происходил и в обращении к детскому миру, миру сказочного, которые всегда имеет дело с образностью, и миру чудесного как такового. Отплытие Гогена на Таити, явление немецких назарейцев и английских прерафаэлитов, увлечение архаическим искусством (как негритянской скульптурой, так и первобытно-анатомической музыкой) — все это представляет попытку бегства от секулярного, расчлененного мира в поисках чего-то цельного и органического. Отсюда же и замороженность «чудесным», которое было необходимо человеку XIX века, утрачивающему связь с Богом и, как следствие, теряющему цельность собственной личности, но еще остро чувствующему необходимость этой цельности. *«Возвращение к земле, как и возвращение к детству, есть искание чудесного, жажда мифического мира, познаваемого, как реальность, а не выдуманного, как произвольная и пустая фикция»*⁴¹.

Для объяснения реальности «чудесного» Вейдле использует термин Джона Китса «Отрицательная Способность», который обозначает, конечно, не нигилизм, но способность к образному восприятию сущего, противоположную механической и рассудочной деятельности. *«Художник должен обладать даром созерцать мир и каждую его часть не в аналитической их расчлененности и разъятости, но в первоначально целостности нетронутого бытия, где сложность не мешает простоте и простота в себя включает сложность. Дар этот, конечно, и имеет в виду Китс, когда говорит о своей Negative Capability, и отрицателен он в отношении отказа от той другой, расчленяющей, научно-технической способности и потребности, от того «irritable reaching after fact and reason», что, переступая положенный ему предел, способно лишь умертвить искусство и поэзию»*⁴².

⁴⁰ Там же. С. 127.

⁴¹ Там же. С.147.

Примечательно, что Отрицательная способность Китса для Вейдле совместима с высоким уровнем отвлеченного логического мышления, которое имеет дело с понятиями и образами, и, по своей сути, противоположна рассудочной способности. Обратим внимание и на пускай специально не проговариваемую близость Вейдле темы всеединства. Само по себе это понятие, близкое Бодлеру, так же как и Киреевскому, Соловьеву и другим представителям русской философии, имеет, скорее, значение мифологемы и звучит абстрактно. В этом случае Вейдле, несомненно, было воспринято влияние мифологического характера рассуждений русских мыслителей. Оно подтверждается несколько назойливым и декларативным противоположением органического и механического, которое мы встречаем и у Муратова. Туманно Вейдле объясняет и религию: *«самый прямой, да и до конца верный путь возрождения чудесного, а значит, и возрождения искусства, лежит через воссоединение художественного творчества с христианским мифом и христианской церковью»*⁴³. На первый взгляд, религия при таком рассуждении представляется наивысшей формой мифического всеединства. Таковой религия обычно воспринимается человеком, не вхожем в практику внутрицерковной жизни. В христианстве же человек всегда предстает как личность: лично он обращен к Христу, находится на пути своего становления и осознания веры. Утверждая же цельность личности художника (по существу ее самодовление), возрождаемой в религиозном опыте, Вейдле нечто из самого существенного в христианстве не договаривает⁴⁴.

⁴² Там же. С. 123.

⁴³ Там же. С. 156.

⁴⁴ Возможно, «Цельность личности» имеет здесь такой же смысл, как в богословской мысли понятие личности по отношению к индивиду, то есть реальности, состоявшейся по отношению к природной данности. При этом в западной традиции определения «лица» и «личности» являются синонимами. Хотя в святоотеческом богословии термин «личность» тоже не употребляется отлично от Лица — ипостаси, это связано с отсутствием на тот момент разработанной терминологии. В XX веке архимандрит Софроний Сахаров поставил проблему личности в центр своего учения и назвал эту тему главным конфессиональным отличием. Различия существуют и в определении личности в философской и богословской традициях. Если в философии личность обычно понимается как нечто ставшее, то в христианстве личность — это святость — отказ индивида от самости (природной субъективности) в обращении к Богу, сведение всех предикатов воедино, и энергичное приобщение к внутритроичной жизни — обожение. Личность при этом всегда рассматривается не только как ставшее, а еще и находящееся в становлении. Различные интерпретации понятия личности подтверждают то, что вопрос терминологии применительно к этому понятию варьируется. Вполне возможно, что Вейдле использует именно западную терминологию понимания личности, по своему значению равную понятию Лица (ипостаси) и употребляет термин «целостной личности», чтобы показать реальность ее становления при обращенности к Богу.

Несмотря на остающуюся у него неопределенной границу между вероучением и мифом, Вейдле обозначает важную черту кризиса искусства и возможный путь его преодоления: это кризис личного самоопределения человека, задыхающегося среди только рассудочного познания и замкнутости на себя. Отсюда возникает и поиск «чудесного», путь к истокам. Он закономерен, но закономерен и итог такого ухода. *«Чем дальше культура уходит от органической совместимости человека и природы, [...] тем скорей превращается в научно-техническую цивилизацию, тем сильнее желание вернуться к раннему возрасту ее, воссоединить разьединенное, вернуть исконную цельность распавшемуся по частям, восстановить расторгнутый союз с небом и землей... Перед угрозой механизации, нередко, творческий человек если не одичания хочет, то всё же – опрощения»⁴⁵.*

Это опрощение в России обернулось народничеством и мнимой простотой. Опрощение в русском понимании, как и все русское народничество, имеет свое соответствие в общеевропейской традиции. Однако если на Западе это направление скорее основывалось на противопоставлении городской и деревенской жизни, то в России акцент делался на противопоставлении понятия «простого народа» и образованного, зажиточного сословия. Действительное «возвращение к земле» в конечном итоге вело не к цельности личности, а в распадающуюся архаику.

Для возрождения подлинного искусства необходимо, прежде всего, утверждение художником личностного начала. Сам по себе поиск той живительной органичности и образности, потребность в которой так почувствовало искусство XIX века, но не вышедшее в своих исканиях к Богу, оставшись в рамках чудесного, в XX веке превратился в примитивизм живописи, сомнительный фольклор ряженных и натужный мистицизм, позже обернувшийся скептическим нигилизмом. Ведь реальность чудесного сама по себе безлична, если в ней нет соотносительности с Богом, если видение мира через призму чудесного не предполагает обращенности к Творцу. Культура конца XIX века, воплотившая в искусстве попытки собственной реабилитации, не смогла удержаться в статусе подлинного искусства в XX веке по причине отсутствия у своих устремлений надежной и живительной основы: соотношения с Богом. В этом смысле можно сказать, что искусство XIX века есть золотая осень европейской культуры. Об ограниченных возможностях обращенности к чудесному для возрождения искусства говорит и Вейдле: *«Все эти приобретения, однако, недостаточны, непрочны, в любую минуту могут оказаться призрачными, если они не*

⁴⁵ Там же. С.136.

укоренены в религиозном мировоззрении, или, проще и точнее сказать, в религиозной вере»⁴⁶.

Эта вера, по Вейдле, может быть и не христианской, но после двадцати веков христианства нельзя себе представить обращение европейской культуры к какой-нибудь из низших религий. Можно представить себе либо христианское обновление культуры, или уничтожение ее рассудочной цивилизацией. *«Все попытки возродить искусство путем возрождения чудесного должны поэтому приводить к христианскому осмыслению этого чудесного»⁴⁷.* И слово «осмысление» представляется здесь ключевым: именно осмысление христианской веры, основ европейской культуры и личное самоопределение дает художнику возможность личностного становления и, тем самым, обретения цельности, открывая пространство свободы творческого выражения. Личностное становление и обращенность к Богу, при несомненном таланте художника, дает ему возможность создать подлинное искусство.

Естественно, Вейдле не ведет речь о буквальном слиянии искусства с религией, то есть религиозном творчестве или возрождении только церковного искусства. Скажем, для него творчество Пушкина не религиозно по своей форме, но христианство там представлено личностно осмысленным. В этом отношении Вейдле подчеркивает актуальную сегодня проблему: частое равнодушие Церкви и верующих к искусству, а искусства – к духовному содержанию религии. Развивая эту мысль, можно констатировать, что в некотором смысле, общество сегодня разделено на две части: Церковь не принимает искусства, а деятели искусства сторонятся церкви. Гармоничное соотношение в человеке культуры и религии встречается намного реже, хотя оно представляется наиболее ценным. Без опыта и осмысления наследия культуры, возрождение религиозного искусства стало бы буквальным воплощением в примитивной форме церковных образов и заимствований народной культуры, что можно видеть сегодня в так называемом «православном стиле» одежды, музыки, литературы. В такого рода условном творчестве и «православном» образе едва ли остается место личностному воплощению, христианскому осмыслению и, тем более, искусству. Сходную мысль можно встретить у Вейдле: *«Даже художник религиозно одаренный может религией усыпить в себе художника, если она представляется ему чем-то установленным извне, чем-то, что не совершается, а уже свершилось. Вот почему воссоединение искусства с религией, если ему суждено осуществиться, будет не*

⁴⁶ Там же. С. 153.

⁴⁷ Там же. С. 154.

только спасением искусства, но и симптомом религиозного возрождения»⁴⁸.

Сотворчество в искусстве, выход к сверхличному и обращенность к сакральному позволяет Вейдле назвать художественный опыт в своей глубине религиозным. «Все изображаемое да будет преображено; все, что выражено, да станет воплощенным. Это звучит мистическим заклятием, но это и есть тайный закон всякого искусства, несоблюдение которого, вольное или невольное, сознательное или нет, карается нескончаемым хождением по мукам. Художник проваливается из ада в худший ад, странствуя из сырой действительности в мир воплощенных форм и возвращаясь опять к образам, жаждущим преображения. Никакой ум и талант, никакие знания **одни** его не спасут, не помогут найти животворящее, утраченное им слово»⁴⁹.

Именно о невозможности человеку спастись своими собственными усилиями, на основе только имеющихся у него личностных ресурсов и гласит учение о синергии. Ведь подлинный смысл спасения как раз и состоит в добровольном преодолении ограниченности своего сотворенного естества, ставшей следствием грехопадения. Совершенно закономерно в этой связи, что Вейдле, указывает на глубоко религиозную основу самих краеугольных для художника понятий – преображения и воплощения, заимствованных у богословия, которые определяют творческий путь художника. Цельность личности и обращенность к Богу открывают свободу творчества, которое, не ограничиваясь рамками только человеческого, приобретают след вечности и единство стиля.

Тенденция в культуре, в которой идея целостной личности, определяющей творчество, больше не становится обязательной, свидетельствует по Вейдле о кризисе культуры, и, стало быть, умирании искусства. Возвращение к религии способно явить собой обретение человеком полноты своей личности, воплощающей свои замыслы в творчестве, в силу чего, утверждает Вейдле, и может существовать искусство. Надежда на его воскрешение отличает тексты отечественных мыслителей от произведений западных коллег, и прежде всего книгу Вейдле, которая представляет собой наиболее полную и концептуальную картину кризиса искусства, возникшую в отечественной мысли. Кроме того, позиция Вейдле является наиболее выдержанной в пространстве философского и богословского осмысления.

⁴⁸ Там же. С. 158.

⁴⁹ Там же. С. 158.

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНОГО СЕМИНАРА ИНСТИТУТА БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ «МИФ В. ВАН ГОГА»

Н.М.Сапронова

«СЕЯТЕЛЬ» И «ЖНЕЦ»

За свою недолгую жизнь художника Ван Гог написал несколько полотен на одну и ту же тему. Называются работы «Сеятель» и говорят они об очевидно волновавшей художника теме порождения-сотворения.

Кто-то из ванговедов припишет многочисленность вариантов этого изображения у Ван Гога его захваченностью полотнами Милле, его старшего современника. Такое, конечно, могло быть, и у Ван Гога есть работы, стилизующиеся под этого живописца. Но здесь надо вспомнить, что в то время не только рождались новые художественные стили, но и мощно черпались идеи и образы «чужих» культур. Это можно назвать и стилизацией, и очарованностью, и открытиями. И у Ван Гога немало работ, где чувствуется, например, дыхание японских художников. Как бы там ни было, но вангоговские «подражания» опознаются мгновенно. Живописная поэтика и изобразительность в его «сеятелях» говорит о вполне самостоятельной идее того, что он изображал.

Основные персонажи этих полотен одни и те же: небо — вспаханное поле — между ними человек. Как три участника космогонической истории о порождении. Но у Ван Гога они, эти полотна, очень разные, точнее, свидетельствуют о разном.

Вглядываясь в его «сеятелей», вспоминаешь, что Ван Гог в своей «доживописной» жизни пытался вступить на путь пасторского служения. Будучи сыном пастора, Ван Гог сам несколько лет был проповедником, чье усердие в несении слова Божия в конце концов вызвало неудовольствие церковных властей. Но этот опыт (когда удачный, когда нет) — сеяния разумного, доброго, вечного — продлился и перешел в изображаемое Ван Гогом.

Кто такой его сеятель? Это тот, чье усилие преобразует мир, дает кормление. Но это не божество, а, скорее, исполнитель его воли, кто-то вроде жреца. Труд сеятеля обязательно должен быть благословлен. И благословение дается Ван Гогом изображением царствующего надо всем солнца. На картине 1888 года солнцем заполнен весь

небосвод, его лучи выходят за пределы полотна, оно поистине царствует надо всем, не испепеляя и не расплавляя ничего вокруг.

Сеятель у Ван Гога — жрец — сотворит освящающему его труд божеству-солнцу, он уверенно и спокойно вершит свое деяние, бросая семена в так обильно вспаханную и открывшуюся навстречу землю. Здесь земля воспринимается как некое обетование и притча. Семя упадет не на камень, и не у дороги, труд будет не напрасным. Вершащего свое дело ждет обильный урожай.

Быть может, этот сеятель — прообраз Ван Гога, верящего в свое творчество, в свои силы. Был ли это период душевного равновесия художника? Так или иначе, это полотно полно чувством спокойной уверенности автора, как будто увидевшим и себя таким же со-работником, чьи труды так же значительны и бессмертны — такое редкое для его мятущейся души настроение.

Об этом же и вся сценография картины. Могучее, благословляющее солнце-небо. Земля цвета голубой майолики — цвета начала жизни, обещания. Горизонтальное обрамление поля золотой пшеницей, разверзшееся лоно земли. Между ними размеренно вышагивающий сеятель.

Ничего, что в правой стороне картины черные птицы склевывают посеянные зерна, не давая плодам взойти. Пусть они, птицы, будут символами тех, кто ко всему относится поверхностно, склевывая на виду лежащее — здесь их совсем немного.

Совсем иное передается в «Сеятеле» из музея Армана Хаммера, писанного в том же 1888 году. Художник стремится выплеснуть тяжелую для него мысль. Размашистая, чеканящая шаг фигура сеятеля движется по бесконечному, все застилающему черному пространству. Земля напоминает вулканическую лаву, стекающую по своей воле и прихоти. По ней идти трудно, она слишком вязкая, непредсказуемая, хаотичная, неизвестно, что от нее ждать. Она так расплылась, так заполонила собой все, что сладить с ней почти безнадежно. И нет того, кто благословляет твой труд: небо узенькое, резко отделенное: Солнца то ли еще нет, то ли уже нет.

Сеятель должен действовать на свой страх и риск, не ожидая награды. Твой труд может оказаться напрасным, твои семена поглотятся и умрут. Ты один на голой черной зияющей земле. И что ты здесь делаешь? Тебе не одолеть этого поля, оно слишком велико и черно, чтобы ты мог засеять его. И никого вокруг, даже тех птиц, кто заглатывает твои зерна, не дав им взойти и пышно расцвести.

Художник одинок. И нет ему поддержки свыше. Но он должен идти по своему полю, сеять семена своих усилий, чеканя шаг. И верить...

Напряжение передано и в диагональном движении изображаемого поля, и в том, что чернеющий горизонт почти заливает все полотно. И

только предчувствуется «танцующее золото, приказывающее петь», а художнику — писать свои картины. То есть надо идти по своему пути, какой бы он ни был.

Решенная совсем в ином колористическом тоне — на самый первый взгляд яркая, солнечная, желто-золотая — картина «Жнец» (1889) по общему настроению тяготеет к только что разобранным. Мы не сразу обнаруживаем среди золотых волн спелой пшеницы полупрозрачную фигуру жнеца. Он кажется то ли тонущим среди этих волн, то ли, что близко, безнадежно старающимся совладать с этой пышной колышущейся стихией. Стихией — потому что не так нам рисуется сцена сборки урожая.

Мы сразу вспоминаем «реалистическую» живопись, где стройные ряды косарей-жнецов возвышаются над колосьями и методично овладевают своим богатством. Здесь же золото урожая готово растворить в себе своего хозяина или поглотить его.

И тут рождается аналогия с образом смерти, пожирающей свою жертву. «Путь зерна» от зарождения через созревание — к плодоношению должен оборваться смертью.

Если сеятель — это тот, кто участвует в зарождении, то жнец обрывает путь. У Ван Гога же, совершенно точно, сам жнец вот-вот исчезнет в пучине так мощно разросшейся природы (как жрец, будет принесен в жертву?).

Весь мир залит солнцем, его светом покрылось все пространство от земли до неба. Все расплавилось под его лучами. Оно еще не испепеляет, не сжигает все под собой. Но недолго осталось ждать, когда расплавленный золотом мир отойдет от своей привычной жизни, дабы, подчинившись силе света, дать через свою смерть новую жизнь. А пока жнец не знает, что он встроился в картину смерти-порождения и барахтается, становясь постепенно прозрачным, как сосуд.

Удивительное и парадоксальное соединено на этом полотне в одном сюжете. Солнце, представ безграничной силой, мощью своего света делает зыбкой границу между вспышкой света и зенитом (закатом?) жизни. Эта мысль усилена редкой для Ван Гога монохромностью.

Вот всего три примера удивительной по пронзительности и выразительности разработки темы зарождения-смерти, о которых Ван Гог говорит не впрямую. Его кисть зримо творит миф, обращаясь к архетипам и вечным образам, давая им трактовку теми неповторимыми вангоговскими линиями и цветом, которыми так запоминаются его картины.

Л.А.Петрова

«ЗВЕЗДНАЯ НОЧЬ»

Разговор о картине Винсента Ван Гога «Звездная ночь» уместно начать с вопроса о том, действительно ли перед нами ночь, как заявлено в названии картины? В этом легко усомниться, учитывая необыкновенную для ночного пейзажа яркость красок и динамику мазков. Когда звучит «звездная ночь», наше воображение рисует образ покоя и умиротворенности неба и земли, когда яркий свет звезд на небосклоне пронизывает тьму, но не рассеивает ее, не освещает все вокруг, как солнечный свет, а лишь мягко касается самой поверхности вещей, отчего создается впечатление таинственности, призрачности и погруженности пейзажа в свою глубину. Картина Ван Гога всем своим существом противоречит столь привычному для нас образу звездной ночи. В ней нет и следа ожидаемого спокойствия. Все сущее как будто захвачено единым вихрем и несется в каком-то непостижимом движении, переплетаясь друг с другом. Между вещами отсутствуют четкие границы, они перетекают друг в друга и растворяются в бурном потоке. Домики небольшого селения, расположенного в нижней части картины, казалось бы, обладают большей плотностью, чем небесные тела: у некоторых из них очерчены контуры. Однако они вовсе не настаивают на своей геометричности и устойчивости, словно еще один порыв ветра — и их не станет. А если поднять взгляд чуть выше, где располагаются холмы и деревья, то из поля зрения исчезнет и та незначительная плотность, которая угадывается в домиках. Над ними проносится белая полоса, похожая то ли на облако, то ли на продолжение горной гряды, во всяком случае, сложно однозначно отнести ее к небу или к земле. А выше начинается самый что ни на есть вихрь: громадный завиток в центре кружится и увлекает за собой все, что с ним соприкасается, кроме луны и звезд, которые не поддаются общему течению, но создают свое собственное. Складывается впечатление, будто ночной свет проистекает вовсе не от звезд, а напротив, своим кружением в пространстве он образует звезды, как своего рода очаги скопления этого света, не имеющего ни источника, ни объекта направленности. Чуть левее, подобно языку пламени, вздымается вверх кипарис. Благодаря своему расположению непосредственно на переднем плане, он неминуемо привлекает к себе уставший от нескончаемого кружения взгляд. Но ритм колебания кипариса-пламени оказывается родственным ритму всего остального, и, повинаясь ему, приходится вернуться обратно в пучину круговорота.

Кружащееся небо в середине картины может показаться эпицентром бушующего урагана или же спиралью Млечного Пути (есть и

такие трактовки). Так или иначе, при взгляде на картину вряд ли удастся уйти от впечатления чего-то подобного космогонии, длящегося становления мира, разворачивания пространства из некоторой точечной стянутости. И поскольку процесс космогонии еще далек от завершения, становящееся пространство в очень большой степени хаотично. «Кипящее море хаоса» словно является скрытым принципом и влекущей силой становления «тонкой яблочной кожуры» неустойчивого порядка вещей, готового в любой момент сорваться обратно в бездну. Но, приближаясь к существу картины через обращение к понятиям в своей основе мифологическим, нужно иметь в виду, что внутри той культуры, для которой они являются неотъемлемым конститутивом и которой они более всего родственны, создание произведения, подобного картине Ван Гога, попросту невозможно. Скажем, античному греку, для которого, как мы знаем, наивысшей ценностью обладал космос, было бы непереносимым ужасом представить нечто похожее на «Звездную ночь». Такое представление было бы безжалостно изгнано на периферию сознания, как мимолетное помрачение, и воспринято недостойным воплощением в произведении искусства. Только космос, являющийся конечным результатом космогонии, был для древнего грека подлинным миром, только с ним он мог бы соотнестись как «Я». То же, что было в мире от хаоса — отдавало недовершенностью и ожидало космоизирующих усилий человека или богов.

Существенная разница между древним греком и художником конца 19 века, которая позволила появиться на свет «Звездной ночи», заключается в том, что для последнего космос никогда не наступит. Не его могла бы пожелать душа этой эпохи. Поэтому изображенное на картине — не что иное, как вечное становление, не имеющее конца и разрешения. Вещи никогда не войдут в свое собственное неизменное существо, между верхом и низом, профанным и сакральным невозможно установление надлежащей дистанции, в конечном счете, дню так и не отделиться от ночи. Обратим внимание на одну определяющую деталь: практически на всех картинах Ван Гога отсутствует даль, которая традиционно отвечает за разведение и дистанцию между реальностями профанной и сакральной. Далью на картинах чаще всего предстает линия горизонта или небесная высь. Между тем, мы видим, как небо на картине близко нависает над землей, словно состоит из одного с ней материала. Безусловно, оно гораздо менее плотное, чем земная поверхность, но сущностно друг от друга они ничем не отличаются. Небо — та же земля. И здесь не может быть никакого сходства с образом небесной тверди, поскольку она обязательно предполагает наличие дистанции по отношению к земле. Скорее имеет место какое-то единое пространство, содержащее в себе совокупность разроз-

ненных частиц света и лишенных своей онтологической укорененности и глубины «призраков» вещей.

Слияние дня и ночи более отчетливо у Ван Гога можно увидеть на картине «Пейзаж с дорогой и кипарисом». При первом взгляде на нее представляется очевидным, что перед нами день. Более того — жаркий полуденный зной. Однако полной своей противоположностью он оборачивается, если сосредоточить внимание на двух светильниках в верхней части картины: оцепенение полдня вдруг неожиданно совпадает с глубокой ночью. Если спроецировать замеченное нами в этой картине на «Звездную ночь», то откроется еще один дополнительный смысл. Исходя из того, что ночь и день у Ван Гога суть одно, можно заключить, что изображенная ночь на самом деле одновременно является еще и днем. Но было бы ошибкой предполагать, что оба эти понятия по отношению друг к другу равноценны. В картине «Пейзаж с дорогой и кипарисом» мы видим полдень, заключающий в себе полночь, вернее, переход к полночи. В «Звездной ночи» же — ночь, отсылающую к реальности дня, которая ей, строго говоря, не предшествует, но между ними не временные отношения, день и ночь указывают друг на друга и переходят каждый в свою противоположность. При этом ночь на картине есть как будто прафеномен дня, его глубина, увиденная художником. Тогда ясность и отчетливость дня — не более чем мнимость и иллюзорность, и через эту тонкую пелену то и дело готов прорваться свирепый ураган хаоса. Но причастность прафеномена хаосу означает, что он непрестанно себя отменяет, существует в модусе непрерывного самоотрицания. Поскольку же бытие эйдоса и прафеномена в таком модусе невозможно, думаю, будет уместно назвать изображенное на картине «изнанкой» мира. И если изнанка мира такова, то неизбежно связанная с ней «лицевая» часть зависает над пропастью гудящей пустоты и распада.

Н.Н.Макарова

«ЧЕТЫРЕ СРЕЗАННЫХ ПОДСОЛНУХА»

Подсолнухи — то, что постоянно интересовало Ван Гога. Мы можем видеть не один десяток подсолнухов, которые изобразил художник. Он рисует их, восхищаясь колоритом, прописывая смелыми мазками цвета. В своем большинстве Ван Гог сосредоточен на изображении ярко-желтых, дышащих цветом подсолнухах. И не удивительно. Сам цветок недаром назван — подсолнух. Растет он «под солнцем», и один взгляд на этот цветок нас непременно отсылает к солнцу, к чему-то жизнерадостному, жизнеутверждающему. Кому не нравится любоваться на поле из ярко-желтых подсолнухов? Когда же их несколько и они стоят в вазе, специально принесенные для тебя, особенно приятно. Но в этой заметке мне хотелось бы остановиться на картине, где подсолнухи выбиваются из этого привычного ряда: весьма гармоничных и светлых цветов. Называется она «Четыре срезанных подсолнуха».

У нас есть определенный образ, каким должен быть подсолнух, чтобы мы могли бы им любоваться. В этой же картине все далеко не так. Само ее название говорит о том, что художником сделан акцент на происшедшей с подсолнухами катастрофе. Подсолнухи срезаны, они уже погублены, небрежно брошены, листья их пожухлы, они, казалось бы, давно потеряли свой исходный, изначальный ярко-желтый цвет. Все нам говорит о смерти, все признаки умирания на лицо. Но так ли это? Всматриваясь в картину, мы как будто начисто забываем изначальный цвет этих подсолнухов, о нем мы не задумываемся, потому что сама картина являет нам собой нечто завершенное и полное. Красота срезанных растений достигает какой-то невообразимой силы, более прекрасное трудно вообразить. Жизнь живых подсолнухов — лишь слабая тень жизни тех, что умирают на картине. В чем же эта завершенность? Как художнику удастся так мастерски изобразить умирание? И о нем ли на самом деле нужно вести речь?

Здесь и представляется уместным перейти к разговору о мифе. Творчество Ван Гога почти всегда соприкасается с мифом. Он же есть реальность хаосо-космическая. Постоянный переход от хаоса к космосу и наоборот говорит нам о бесконечности, все время повторяющемся цикле. Жизнь сменит смерть, смерть сменит жизнь. И так всегда. На картине мы видим ясно черты мифа: это само пространство, подсолнухи ничем не окружены, вокруг них ничего нет, они как будто бы выходят из темно—синего лона, из древнего и вечно сущего хаоса, кажется, вот-вот туда и провалятся, они же срезаны и умирают; лепе-

стки цветов напоминают огонь, все поедающий; да и вся картина написана одним и тем же ритмом мазка, как будто из одного «материала». Но все же миф преодолевается гениальной кистью художника. В чем же его преодоление?

Исторически миф преодолевается по мере выявления в человеке личностного: он начинает приходить к себе и заявлять себя в мире. Из «мы-бытия» появляется «я-бытие». Когда же проступают хотя бы первые контуры личности, она не растворена в океане хаосо-космического ритма. Жизнь преодолевает смерть через личностное бытие.

Но вернемся к картине Ван Гога. Мы видим, что подсолнухи, каждый по-своему, прекрасны: каждый индивидуален, каждый настолько искусно прописан, настолько жив, что мы можем долго наслаждаться красотой любого из них. Четвертый подсолнух вообще отвернут от зрителя, но это не мешает растениям составлять единое целое. Красота жизни настолько сильна, что не позволяет наступить смерти. Здесь смерть преодолевается в самой предсмертной агонии. Да, они срезаны и на полпути к смерти, но этот миг запечатлен с таким драматизмом, что здесь больше жизненности, чем в обыкновенно цветущих подсолнухах. Как раз срезанность и вызывает всплеск жизни настоящей, ее концентрированность, сосредоточенность, движение, это не жизнь мифа, неизменная в постоянно сменяющемся ритме, но рывок, предсмертная вспышка, полная, освященная жизнью, сама жизнь.

И поэтому хочется все время смотреть на эти подсолнухи, они порождают в душе не спокойное монотонное умиротворение, но пробуждение, движение, огонь, жизнь. При этом соблюдена удивительная гармония. Эти подсолнухи заключают в себе все, весь мир. Вроде бы они лишь ничтожная часть мирового целого, но здесь, на картине, в них вмещается все, они источник жизни, они — сама жизнь в ее полноте и довершенности. Как будто подсолнухи это мировое древо. Но только оно застыло в вечности, смерть ему неведома и в самом умирании.

ПЕРЕВОДЫ И ПУБЛИКАЦИИ

Даниэль Дефо

ИСТОРИЯ ДЬЯВОЛА

Главы из книги

(ОКОНЧАНИЕ)

ЧАСТЬ 1

Глава 3

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ДЬЯВОЛА, О ТОМ, КТО ОН ТАКОВ И КАКИМ БЫЛ ПРЕЖДЕ СВОЕГО ИЗГНАНИЯ С НЕБЕС, И В КАКОМ СОСТОЯНИИ ОН ПРЕБЫВАЛ С ЭТОГО ВРЕМЕНИ ДО СОТВОРЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Чтобы произвести правильное расследование дел Сатаны, необходимо в вопросе о его происхождении вернуться так далеко, как позволяют нам история и мнение ученого мира.

Согласно всем писателям, как церковным, так и светским, то создание, которое мы называем Дьяволом, было первоначально ангелом света, великолепным серафимом, возможно, избраннейшим из всех великолепных серафимов. Смотрите, как Мильтон описывает его первоначальное великолепие:

Сатана, так зовут его теперь; его прежнее имя
Не слышно боле в небесах: он из первых,
Если не первый, архангел; великий силой,
Могуществом и превосходством (кн. 5, ст. 140)¹

И снова тот же автор и о том же предмете:

« _____ » Ярче среди множества
Ангелов, чем эта звезда среди звезд (кн. 7, ст. 189)²

¹ Перевод А. С. Суриковой.

² Перевод А. С. Суриковой.

Великолепная фигура, которую, предположительно, Сатана являл среди престолов и владычеств в небесах, такова, что мы можем вообразить его как величайшего ангела в этом возвышенном обществе, и более того, некоторые полагают, что он был главой архангелов.

Отсюда это понятие (и недурно обоснованное), а именно: что первопричина его постыдного деяния и последовавшего за ним его восстания произошла от того, что Бог провозгласил Своего Сына военачальником, а также верховным правителем в небесах, и даровал Ему владычество над всеми делами творения, как теми, которые уже были завершены, так и теми, которые тогда еще не начались — то почетное положение, которое, поговаривают, Сатана ожидал, будет даровано ему самому, как следующему за Богом Всевышним по чести, величию и силе.

Этого мнения придерживается также мистер Мильтон, когда приступает к следующим строкам, где изображает всех ангелов присутствующими на общем собрании, а Бога Отца обращающимся к ним со следующим воззванием:

— Вы, чада света, Ангелы, Князья,
Престолы, Силы, Власти и Господства?
Вот Мой неукоснительный завет:
Сегодня Мною Тот произведён,
Кого единым Сыном Я назвал,
Помазал на священной сей горе
И рядом, одесную поместил.
Он — ваш Глава. Я клятву дал Себе,
Что все на Небесах пред ним склонят
Колена, повелителем признав.
Вы под Его водительством должны
Для счастья вечного единой стать
Душой неразделимой. Кто Ему
Не подчинён, тот непокорен Мне.
Союза нарушитель отпадёт
От Бога, лицемерия лишась
Блаженного, и, вверженный во тьму
Кромешную Геенны, пребывать
В ней будет, без прощенья, без конца!³

Сатана, оскорбленный появлением в небесах новой сущности или бытия, именуемой Сыном Божиим, поскольку Бог, утверждает м-р. Мильтон (хотя и ошибочно), в это время возвестил о Нем, произнеся: «В сей день я родил Его», — а также тем, что Он поставлен над всеми бывшими прежде Него силами небес, из которых Сатана, как первый, был главным и ожидал, что если какое бы то ни было более высокое положение может быть даровано кому-либо, оно должно принадлежать ему, — я говорю, оскорбленный всем этим, он решил:

³ Цит. по: Мильтон Дж. Потерянный рай. Кн. 5. Перевод Аркадия Штейнберга. М., 1982.

Свои полки он увести решил,
С презрением покинуть вышний Трон,
Которому в покорстве присягал (кн. 5, ст. 140)⁴

Но мистер Мильтон грубо ошибается, относя эти слова «В сей день я родил Его» к тому возгласу Отца прежде падения Сатаны и, следовательно, ко времени до творения, тогда как, согласно толкователям Священного Писания, под этим понимается Воплощение Сына Божия, или, по крайней мере, Воскресение: см. комментарий на Деян. 13, 33⁵.

Словом, Сатана, недовольный и огорченный, отошел со всеми своими последователями, решив не покоряться этому новому повелению и не приносить послушания Сыну.

Теперь мистер Мильтон склоняется к мнению, что число ангелов, которые восстали с Сатаной, было неисчислимым; а в одном месте намекает на то, что они составляли большую часть всего ангельского воинства, или множество серафимов.

Но Сатана успел
В полёте быстром далеко уйти
С полками, словно россыпь звёзд ночных,
Бесчисленными, или россыпь звёзд
Рассветных — капель утренней росы,
Когда их Солнце в жемчуг превратит,
Сверкающий на листьях и цветах⁶.

Было ли их число таковым, бесчисленными миллионами и легионами миллионов, этот вопрос не является частью моего настоящего исследования. Сатана, предводитель, руководитель и главный среди них, так как он был зачинщиком небесного восстания, как и прежде, все еще является их великим главой и верховным Дьяволом. Под его властью они, дьяволы, до сих пор действуют, не покорствуя Богу, но

⁴ Там же. Кн. 5.

⁵ Слова комментария таковы: некоторые относят слова «в сей день родил я Тебя» к воплощению Сына Божия, другие — к Его воскресению. Наши переводчики делают ударение на предлоге, добавляя «снова» — восставил Иисуса (Деян. 13,33), что должно понимать как воскресение; и для этого имеется основание в контексте, поскольку воскресение Христа есть то, что св. Павел предлагал в ст. 30 той же главы как тему или основание для проповеди. Не потому, что Христос по Его воскресении стал Сыном Божиим, но потому, что тогда Он был провозглашен таковым (прим. Д. Дефо). (Дефо ссылается на 33 стих 13 гл. кн. Деяний, который в английском переводе Библии звучит следующим образом: «God hath fulfilled the same unto us their children, in that he hath raised up Jesus again; as it is also written in the second psalm, Thou art my Son, this day have I begotten thee». В русском переводе Библии цитированные слова относятся к стихам 32-33 указанной главы и они переведены с греческого оригинала так: «32. И мы благовествуем вам, что обетование, данное отцам, Бог исполнил нам, детям их, воскресив Иисуса, 33. Как и во втором псалме написано: «Ты Сын Мой, я ныне родил Тебя» — прим. переводчика).

⁶ Цит. по: Мильтон Дж. Потерянный Рай. Кн. 5. Перевод Аркадия Штейнберга. М., 1982.

продолжая то же самое восстание против Него, которое они начали в небесах; все еще ведя войну против небес в лице образа Божия и Его творения, человека. И хотя он, Дьявол, побежден громом Сына Божия и сброшен стремглав вниз с небес, они все еще претендуют на то, что имеют, или, скорее, не утратили ни воли, ни силы творить зло.

Это падение ангелов, с последующей битвой в небесах, прекрасно описано Овидием в его войне Титанов против Юпитера. Титаны кидают гору на гору и холм на холм (Пелион на Оссу), чтобы взобраться на неприступные стены и разрушить небесные врата, пока Юпитер не поражает их своими молниями и не забрасывает их в бездну.

Смотри *Метаморфозы* Овидия, новый перевод, книга первая, стр. 197:

Не был, однако, земли безопасней эфир высочайший:
В царство небес, говорят, стремиться стали Гиганты;
К звездам высоким они громоздили ступенями горы.
Тут всемогущий отец Олимп сокрушил, ниспослал он
Молнию; с Оссы он сверг Пелион на нее взгроможденный.
Грузом давимы земли, лежали тела великанов, —

Тогда Юпитер, решив уничтожить человечество потопом, вновь держит речь на совете и, обращаясь к другим богам и оправдывая свое решение пред небожителями, говорит следующее, указывая вниз, на добродетельных людей:

«Но, о Всевышние! Все же довольно ль они безопасны,
Ежели мне самому, и вас и перуна владыке,
Козни строить посмел Ликаон⁸, прославленный зверством?»
Затрепетали тут все и дерзкого требуют с жарким
Рвеньем.

С того времени столь много поэтической свободы повелось в отношении Дьявола, свободы, относящейся к его наиболее древнему положению и ко времени до его падения, что и мне кажется позволительным совершить экскурсию подобного рода, обратившись к его истории тотчас после его падения и до сотворения человека. К промежутку, в который, я думаю, многое из истории Дьявола можно увидеть и которому мистер Мильтон уделил мало внимания, по крайней мере, промежуток этот не выглядит совершенно занятым; после чего я вернусь к честной прозе вновь и последую долгу историка:

Вот Сатана, жестоким крахом удручен,
Престола света и блаженства отлучен,

⁷ Не ясно, какое издание Овидия имеет в виду Дефо. Здесь цитаты из Овидия приведены в переводе с латинского С. В. Шервинского: Публий Овидий Назон. *Метаморфозы*. // Публий Овидий Назон. *Любовные Элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии*. М., художественная литература. 1983.

⁸ Сатана (прим. Д. Дефо).

Взглянул назад и холм высокий увидал,
Откуда с воинством мятежным он бежал.
Им не вернуться — ввысь закрыт проход,
И верных ангелов там гарнизон встает.
Гремят сто тысяч громов впереди,
Чтоб души дьяволов исторгнуть из груди.
Сверкают молнии, и, ужасом объят,
Не в силах вынести Всевидящего взгляд,
Раскинул крылья падший серафим,
И с воинством растерянным своим
Стремительно он поспешает прочь,
Прибежища взыскаю. Только ночь
И отдаленнейшая мрака бездна
Ему желанна, — страшна и беззвездна
Она. Ее достигли. Дальше нет пути.
И длань карающую отвести
Нет сил у ангелов, лишившихся опоры.
Решимость потерявшие, позором
Себя покрывшие, стыдом уязвлены,
Виною вине и страху преданы.
Но в ярости бессильной и смятенье
Терзаются желанием отмщенья.
Сжигает зависть их, и ангела сиянье
Тускнеет от последствий злодеянья,
И тот, кто пораженьем удручен,
Вдруг в дьявола навеки обращен.
Так начинался тот жестокий ад.
Огнем, земного жарче во сто крат,
Объяты прежде благостные духи.
Огня дыханье, языки и руки
Пронзают их. Терзает боль утраты
Тех, кто не в силах избежать расплаты.
И души дьяволов неистовые рая,
Вздыхается все выше злое пламя.
Воздвигнут ад. И страшный Сатана,
Чья алчная душа раздражена
Неутолимой злобою и страстью,
И побежденный, так же жаждет власти.
Однако не растут, но гаснут силы
Тех, кого длань Господня не склонила
К смиренью воли. Гнев змееподобный
Терзает падших ангелов утробы.
Жжет ненависть и разрывает грех
В бессилии бездействующих, всех
Еще объятых скорбью без исхода:
Еще видна небесная порода
Высоких духов злобе вопреки.
Как небеса безмерно далеки
От тех, кто пал и проклят был навеки!
Отчаянья и ненависти реки
Кипят, вздымаясь огненной волной,
И, гордым предводимы Сатаной,
Жестоко страждут дьявольские духи:
И падших ангелов не остаются глухи
К мученью боли души и тела
(Их прямо гордость к этому вела).

И вот теперь предел достигнут ада —
 Предательству достойная награда.
 О, что сильнее пылать еще возможно
 огня, достаточного, чтоб уничтожить
 Десятки тысяч созданных миров?
 Лишь только ярость их. И приговор суров:
 Удел их тягостный отныне — только ВЕЧНОСТЬ
 Пред ликом коей от бытия отречься
 Не в силах те, кто отдан воздаянью.
 Быть к жизни осужденным — вот страданье,
 Быть вечно, зная — пытке нет конца.
 О, если б милость Божьего Лица
 Склонилась к ним, лишив их жизни дара —
 Бессмертия невыносима кара
 Для тех, кто аду обречен навеки.
 О, если бы пылающие веки
 могли сомкнуть они и умереть
 Тем ада огненную круговерть
 И скорби будущего века уничтожив!
 Лишь человек, свои грехи умножив,
 Сей жизни краткой положить предел
 Сам волен, если только восхотел:
 Он может смертью все страданья завершить,
 Свой выбор сделав: быть или не быть.

Глава 5

О СОСТОЯНИИ САТАНЫ В НЕБЕСАХ ПРЕЖДЕ ЕГО ПАДЕНИЯ; ПРИРОДА И ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЕГО ПРЕСТУПЛЕНИЯ; И О НЕКОТОРЫХ ОШИБКАХ МИСТЕРА МИЛЬТОНА ОТНОСИТЕЛЬНО ВСЕГО ЭТОГО

До сих пор я был занят общим рассмотрением этого великого дела Сатаны и его царства в мире, теперь же я обращаюсь к моему заглавию и займусь исторической частью, так как главное дело — впереди.

За исключением того, что было сказано в поэтической форме в связи с падением и блуждающим состоянием Дьявола и его воинства, поэтической части, которую я предлагаю только в качестве ознакомления и которую, мне хотелось бы, чтобы вы воспринимали именно таким образом, — я в нескольких словах представлю вам то, что думаю по части истории Сатаны, заключив об этом из надежных источников.

Он был одним из сотворенных ангелов, созданных той же всемогущей рукой и замечательной силой, которая сотворила небо и землю, и все что в них: бесчисленное небесное воинство, состоящее, как мы имеем основание полагать, из ангелов высшего и низшего рангов, большего и меньшего достоинства, названных в Писании престолами,

⁹ Перевод стихов А.С. Суриковой. При переводе стихов здесь и в следующей главе переводчик руководствовалась стремлением максимально точно передать смысл и настроение «поэтических отступлений» Д. Дефо, не выходя при этом за рамки его словарного запаса и использованной Дефо попарной рифмовки строк.

силами и властями: в это, я думаю, мы имеем такое же серьезное основание верить, как в то, что звезды на небесном своде (или в звездных небесах) большей или меньшей величины.

В каком особенном положении этот архи-серафим, этот князь дьяволов, именуемый Сатаной, был помещен среди бесчисленного хора ангелов прежде его изгнания, об этом мы, конечно, не можем знать точно, по крайней мере, не имеем такого авторитета, на который можно было бы положиться. Но поскольку, по свидетельству Писания, он стал главой всех отступивших от Бога воинств после того как пал, мы можем помыслить о том (без намерения уверенно утверждать это), что позволительно предполагать его в качестве одной из главных движущих сил восстания, которое случилось в небесах; а следовательно, что прежде этого восстания он мог быть одним из высочайших в достоинстве.

Чем выше было его положение, тем ниже он пал и с тем большей стремительностью осуществилось его свержение, а посему таковые слова, хотя и в другом значении, с достаточным основанием могут быть отнесены к нему: как искусно твое падение, о Люцифер, сын утра!

Отдав должное достоинству его персоны и тому высокому положению, в котором он пребывал среди небесного воинства, мы неизбежно должны прийти к вопросу о природе его падения и, сверх того, сказать несколько слов о причине его: конечно, все это так, он пал, был повинен в восстании и непокорности, естественном последствии гордости; грехах, которые, по отношению к этому святому месту, можно назвать поразительными.

Но что для меня более поразительно и что, я думаю, будет очень трудно объяснить, так это следующее: как семена преступления могли возрасти в ангельской природе, сотворенной в состоянии совершенства, незапятнанной святости? Как случилось, что они обнаружили в таком месте, куда не могло проникнуть ничто нечистое? Как могли быть порождены там амбиции, гордость или зависть? Мог ли быть проступок там, где не было преступления? Могла ли неиспорченная чистота породить порок? Могла ли сущность, которая всегда насыщалась из источников совершенства, загрязниться и заразиться?

К счастью для меня, пишущего эту историю, моя задача не состоит в том, чтобы разрешать трудности относительно деяний Сатаны, потому что я собираюсь изложить суть дела, не предлагая для него оснований, иначе говоря, не назначая его причин. В противном случае моим долгом стало бы устранение этой трудности, поскольку я признаю, что осведомлен о ее существовании: кроме того, я не думаю, что великий Мильтон, со всеми его прекрасными образами и возвышенными экскурсами в отношении этого предмета, оставил его хоть на йоту яснее, чем нашел. По мнению некоторых, и среди них великий доктор

Б-с¹⁰, вышеупомянутое преступление проникло в ангелов не сразу, а когда они на мгновение отвлеклись от назначенного их взорам и помыслам созерцания славы божественного лика, восхищаться и славить который и составляет всецело дело ангелов. Но даже последнее, хотя и ведет так высоко, как только воображению возможно увести нас, не убеждает меня; нет, не делает для меня происшедшее и на йоту более понятным, чем прежде. Все, что я могу сказать здесь, — что это произошло так: случившееся было увековечено, и отвергнутое воинство, признанное виновным, существует и все еще претерпевает наказание.

Если вы стерпите поэтический экскурс на эту тему, не для того, чтобы разрешить вышеназванную трудность, но чтобы проиллюстрировать ее, то она, будучи заключена в несколько строк, такова:

Твой грех — от колдовства, от чародейства!
 Дитя перворожденное злодейства,
 Грех честолюбия, зачатый в небесах!
 Кто бы поверить мог в такие чудеса,
 Что оскверненье в чистоте начнется,
 И день сияющий позором обернется,
 Запятнанный пороком и грехом?
 Ты о злодействе дерзостном таком
 Должно поведать нам — само злодейство.
 Как ты смогло и при каком содействе
 Взойти сюда, возвысив свой порок?
 Как неприступных этих врат порог
 Смогло преодолеть ты, зла начало?
 Какая сторона тебя зачала?
 Безрадостна, конечно, быть должна
 Она. Неведома и несотворена
 Та раса, что дала тебе рожденье,
 От коей странное свое происхождение
 Ведешь ты с незапамятных времен,
 Когда и хаос не был сотворен,
 Глас созидающий доселе не услышав.
 Воздушным ль призраком в просторе том подвижном
 Явилось ты, когда несгущенный эфир
 Еще не знал, что создан будет мир?
 Иль сущностью ты было? Но и это
 На наше вопрошание ответа
 Нам не дает: откуда и зачем
 Явилось ты? Сотворено ли кем?
 Не дым ли ты, заразной влагой некой
 На Божий свет исторгнутый от века?
 И как могла сия зловонная зараза
 Тех духов ангельских смутить яснейший разум?
 Там все возвышенно, и вечному пространству
 Величье служит праздничным убранством,
 Пар гибельный туда не мог подняться,
 Где заповедано греху и злу являться,

¹⁰ Неясно, кого имел в виду Дефо (прим. перев.).

И никогда не мог коснуться грех
Великолепья серафимов, тех,
Кто призван Божья лика зреть сиянье.
Огнем оно бы стало злодеянью,
И грех растаял бы иль был бы опален.
И всякий этим будет изумлен:
Как в выси горние могла проникнуть скверна,
Чтобы увлечь там серафимов верных?
О честолюбие! Твоя от смерти жизнь.
Как вторглось ты в сияющую высь,
В каком представ блистательном обличе
Попрало верных ангелов величье?
Ведь зренья вечного не обмануть личиной.
Ты было б узнано. По каковой причине
Исчезнуть вскоре было бы должно.
Но нам иное ведать суждено
(Значенья нет — откуда или как):
Что ты — вершина и предел греха.
Так о своей природе нам скажи:
Откуда ты явилось, семя лжи?
Был возрастанья твоего первейший шаг, —
Мир вечный обольстив, в крошечный мрак
Повергнуть ангелов сияющие души,
Изменой их наполнить и разрушить.

Да, ты есть высший гордости предел,
И меньшие превыше больших дел —
Тобой замысленные злодеянья:
Окутывая пагубным влияньем,
Мир впутать, человечество проклясть,
И ада распахнув гнилую пасть,
Все вместе обрекая на расплату,
Невозвратимой сделать ту утрату.
О искажающее зло, как ты добилось,
Чтобы в ужасных образах явилась
Та утра мира яркая звезда?
Ведь в лучезарном свете он всегда
Покуда обитал, был непорочен.
Он, Сатана, что ныне опорочен
Тобой, всепроникающее зло,
Которое к изгнанию привело
Того, кто лишь единым вечным светом
Превосходим был, вечно зная это.
Он исказился и, лишенный чистоты,
Утратил ангела небесные черты:
Великолепный серафима лик
Тебе подобен стал в единый миг.
Тебе, уродливое преступленье.
И, дьявольским пылая исступленьем
Он, вечности нарушив строй и лад,
Тебе в угоду воздвигает ад.
И в нем отныне место обитанья
Тех, кто себя обрек на поруганье.¹¹

¹¹ Перевод стихов А.С. Суриковой.

Таким образом, как я рассказал вам, я только морализирую в отношении данной темы. Но ввиду ее трудности я должен оставить ее такой, какой нашел; если только, как намекал ранее, я не склонил Сатану самого взяться за перо и написать эту часть своей собственной истории: нет сомнений, что он мог бы поведать нам тайны; но если быть откровенным, я сомневаюсь, что расскажу в этой книге очень уж много ясных истин о Дьяволе и открою слишком уж много его секретов, обнаружение которых не в его интересах, потому что в этом случае прежде чем я завершил бы свой труд, Дьявол и я могли бы оказаться не такими уж закадычными друзьями, как вы, может быть, предполагаете; по крайней мере, мы не настолько друзья, чтобы я мог получить от него подобное расположение, хотя это было бы и для всеобщего блага; этим мы и должны довольствоваться, пока не окажемся по ту сторону жизни, вот тогда и узнаем эту историю полностью.

Но теперь, хотя, как я сказал, я не буду пытаться разрешить выше-названную трудность, надеюсь, я могу осмелиться сообщить вам, что трудность эта не так велика, как может показаться поначалу, и в особенности как иные люди хотели бы, чтобы мы считали. Давайте посмотрим, как они ошибались на сей счет. Возможно, это поможет нам немного в нашем расследовании, поскольку знать, что дело обстоит не так, есть шаг к тому, чтобы узнать, как оно обстоит на самом деле.

Мистер Мильтон в самом деле рассказал нам премного забавных вещей о Дьяволе в самой возвышенной, торжественной манере. Пока, коротко говоря, не создал хорошую пьесу из небес и ада, и я не сомневаюсь, что, живи он в настоящее время, он мог бы поступить так и с нашим Плутоном и Прозерпиной. Он сочинил прекрасные речи для Бога и Дьявола, а небольшое прибавление к этой пьесе могло бы превратить ее *à la moderne* в Пародию на Бога и Дьявола.

Признаюсь, что я не вполне осведомлен, как далеко простирается власть поэзии. По-видимому, границы и пределы Парнаса еще не определены — поскольку, насколько мне известно, в силу древней привилегии, именуемой *licentia poetarum*, в стихах не может быть богохульства (так некоторые из наших богословов утверждают, что не может быть измены в деятельности проповедника. Но они, те, кто осмелятся писать подобным образом, должны быть лучше осведомлены относительно сути этого, чем я).

На этом основании мистер Мильтон, благодаря изяществу своей поэмы и дав простор своей возвышенной фантазии, превзошел все когда-либо бывшее до него, начиная с Овидия в его «Метаморфозах». Он в самом деле восхвалил Бога Всемогущего потоком возвышенных слов, и чрезвычайно громкогласно, и создал весьма замечательную историю Дьявола. Но он сделал всего лишь *je ne scai quoi*¹² из Иисуса Христа. В одной строфе он изобразил его летящим на херувиме, а в

другой — сидящим на троне, и то и другое в один и тот же момент действия. В другом месте он показывает Его обращающим речь к святым, когда очевидно, что они не существовали, поскольку мы знаем, что человек не был сотворен еще долгое время. И кто может быть настолько глуп, чтобы утверждать (изрекая при этом величайшую нелепость), что ангелы могут быть названы святыми? Более того, м-р. Мильтон показывает, что сам Христос как будто разделяет их на две группы, и отличает лица и виды, словно уверен, что они существуют:

— Святые! Сохраняйте строй блестящий!
Вы, Ангелы, от битвы опочив,
Останьтесь при оружьи на местах!
(кн. 6, ст. 174)¹³

Таким образом, Христос здесь, перед последней битвой, вступает в руководство своими войсками и произносит речь к ним, говоря, чтобы они только стояли в воинском порядке, но что им не придется сражаться, поскольку Он один вступит в бой с мятежниками. Кроме того, приготавливая к сражению свои легионы, Он помещает святых здесь, а ангелов там, как если бы одни были главным войском пехоты, а другие — флангами кавалерии. Но кто эти святые? В самом деле, все они — собственного изобретения Мильтона. Бесспорно, в то время вовсе не было святых в небесах или на земле; Бог и его ангелы наполняли все пространство, и пока некоторые из ангелов не пали, а люди не были сотворены, не жили и не умирали, никаких святых быть не могло. Конечно, Святой Авель был прото-святым¹⁴ из всех, которых когда-либо видели в небесах, так же как прото-мучеником¹⁵ из всех живших на земле.

Еще одну сходную с вышеназванной ошибку, чтобы не назвать ее грубой ошибкой, Мильтон совершает в отношении ада, который он изображает не только находящимся в определенном месте, но существующим прежде падения ангелов, и описывает его разверзающим свою пасть, чтобы поглотить их. Это настолько противоречит сути дела и настолько абсурдно, что никакое поэтическое право не может быть принято во внимание, поскольку, хотя поэзии и дозволено создавать истории, так как идеи и фантазии можно снабдить материями,

¹² Невесть что (фр.).

¹³ Цит. по: Мильтон Дж. Потерянный Рай. Кн. 6.

¹⁴ Дефо здесь употребляет в значении «первый» калькированное с греческого языка слово *proto* (от греч. *πρωτος*), а не более привычное английское *first*. Что, кажется, вызвано отнюдь не необходимостью, а стремлением сделать текст более «научным», или просто желанием покрасоваться. Последнее подтверждается и упоминанием об Авеле, которое явно выпадает из контекста и, более того, противоречит только что сказанному Дефо в связи с упоминаемой им нелепостью рассказа Мильтона об обращении Христа к святым до сотворения человека.

¹⁵ См. сноску 14.

однако поэзия не должна нарушать хронологию и представлять вещи существующими прежде, чем они существовали.

Так, художник может создать превосходную картину, фантазия будет свежей, стиль совершенным, а прелесть мастерства неподражаемо увлекательной и впечатляющей, но найдутся все же некоторые непростительные неуместности, которые испортят всю работу. Так, известный художник из Толедо написал историю трех мудрецов с Востока, пришедших поклониться нашему Господу по его рождестве в Вифлееме и принести Ему дары, где он представил мудрецов в виде трех арабских или индийских князей; двое из них были белые, а один черный. Но, к несчастью, когда он приступил к созданию последней части картины, коленопреклонению мудрецов, — которое, несомненно, было написано после их лиц, — то их ноги неминуемо несколько перепутались. Он написал три черных ноги для черного князя и три белых ноги для двух белых князей и, однако, оплошность эта не была обнаружена до тех пор, пока картина не была подарена королю и выставлена в огромном храме. Поскольку же подобная ошибка непростительна в скульптуре или живописи, она много более такова в поэзии, где образы не должны быть неуместными, тем более непоследовательными.

Словом, мистер Мильгон в самом деле создал прекрасную поэму, но это — выдуманный Дьявол. Я могу с легкостью позволить мистеру Мильгону изобразить холмы и долины, цветущие лужайки и равнины (и подобное) в небесах, и места уединения и созерцания в аду, но должен добавить, что это недопустимо ни для какого поэта на свете, кроме мистера Мильгона.

Более того, я позволю мистеру Мильгону, если Вам угодно, представить ангелов танцующими в небесах (кн. 5, ст. 138¹⁶), а дьяволов поющими в аду (кн. 1, ст. 44¹⁷), хотя они, особенно последние, говоря коротко, ужасно абсурдны. Но я не могу позволить ему изобразить их музицирующими в аду в гармонии и очаровании, как он и сделал. Не-

¹⁶ Вероятно, речь идет о следующих строках (цит по: Мильтон Джон. Потерянный Рай. Кн.5. Перевод А. Штейнберга): «Мы в песнопеньях, в плясках провели /Таинственных, что сходственны весьма /С причудливым движением планет,/С вращеньем сферы неподвижных звезд;/Сплетаются светила и петлят/Тем правильной, чем выглядит бессвязней/ Их мнимо беспорядочный пробег./ И гармоничный этот хоровод/ Божественный сопровожден такой/ Волшебной музыкой, что сам Господь/ С восторгом ей внимает» (прим. перев.).

¹⁷ Здесь, видимо, речь идет о следующих строках (цит. по: Мильтон Джон. Потерянный Рай. Кн. 1. Перевод А. Штейнберга): «Шагает в ногу демонская рать/ Фалангой строгой, под согласный свист/Свирелей звучных и дорийских флейт,/На битву прежде воодушевлявших/Героев древних, — благородством чувств/ Возвышенных; не бешенством слепым,/ Но мужеством, которого ничто/ Поколебать не в силах; смерть в бою/ Предпочитавших бегству от врага/ И отступленью робкому» (прим. перев.).

сомненно, подобные образы являются нелепыми и возмутительными. А кроме того, я считаю, что выкидывать нечто существенное из поэзии не более позволительно, чем из истории. Такая путаница образов, какого бы ни была рода или вида, признается недопустимой всеми критиками в мире, и она в самом деле является непростительной. Но мы увидим столь много более из подобного упомянутому у мистера Мильтона, что перечисление всего этого в самом деле увело бы меня вовсе от моего пути, поскольку я сейчас пишу не историю мистера Мильтона, но историю Дьявола; кроме того, мистер Милтон столь известный человек, что кто посмел бы соперничать с ним в написании истории Дьявола?

Но возвратимся к делу. Так, я предостерегал вас от обращения к Писанию в случаях затруднения, поскольку Писание значит очень мало среди тех людей, к которым я обращаю свою речь; кроме того, в действительности, Писание проливает (но очень мало) света на что-либо из истории Дьявола до его падения и весьма немного сообщает из нее относительно некоторого времени после него.

К тому же, мистер Милтон не произнес ни единого слова, чтобы разрешить основную трудность, а именно: как Дьявол пришел к падению и как грех проник на небеса? Как незапятнанная природа серафимов могла вместить в себя пагубное влияние? Откуда происходило это пагубное влияние? Какая погубительная сущность могла там породить порчу? Как и откуда какой-то пар мог подняться ввысь, чтобы отравить ангельскую природу, или как он развился и возрос до преступления? Но все это Милтон опускает и торопливо, только в двух или трех словах этой части поэмы сообщает нам:

Коварный Враг, низринутый с высот
Гордыней собственной, вместе с войском
Восставших Ангелов, которых он
Возглавил, с чьею помощью Престол
Всевышнего хотел поколебать
И с Господом сравняться, возмутив
Небесные дружины;¹⁸

Его гордость! Но как пришел Сатана, пока был архангелом, к гордости? Как случилось, что гордость и совершенная святость смогли соединиться в одной персоне? Здесь мы должны распрощаться с мистером Мильтоном. Поскольку, говоря откровенно, относительно всего этого он пребывает во тьме, а также и все мы. И наибольшее, что можно сказать по этому поводу, есть то, что мы знаем, как обстоит дело, но ничего не знаем о сути или о причине его.

Но возвратимся к истории. Ангелы пали, они согрешили (замечательно!) в небесах, и Бог низринул их оттуда; каков был их грех, это не

¹⁸ Цит. по: Милтон Дж. Потерянный Рай. Кн. 1. Перевод А. Штейнберга.

очевидно, но вообще он называется восстанием против Бога, — всякий грех должен быть таков.

Мистер Мильтон здесь берется представить историю этого события столь подробно, как если бы он родился там, и сошел вниз, сюда, нарочно, чтобы дать нам отчет об этом (я надеюсь, что он лучше осведомлен об этом времени), но он делает это в такой манере, так обращается с религией и колеблет нашу веру в столь многих пунктах, которые для нее необходимы, что мы должны воздержаться от того, чтобы поддаться мистеру Мильтону, или нам придется отложить в сторону соответствующую часть священного текста, подобно тому как желание содействует некоторым людям в том, чтобы вовсе отложить его в сторону.

Я имею в виду эту выдуманную им идею о том, что в то время в небесах было возведено о рождении Сына, и что тогда же Он был провозглашен главой всех воинств небесных, и о созыве Отцом всех ангелов небесного воинства, чтобы покорились Ему и преклонились перед Ним. Соответствующие слова уже цитировались выше.

Я должен признать, что выдумка эта в самом деле очень изящная, образы чрезвычайно величественные, мысль богатая и яркая, а в некотором отношении поистине превосходная: но специалисты¹⁹ терпят самую жалкую неудачу, а расхождение во времени относительно этого нестерпимо грубое, как было замечено во введении; поскольку Христос провозглашен сыном Божиим (не где-нибудь), но на земле: это истина, сказанная с небес, но сказанная как о свершившемся на земле. Если все это было назначено небесами, это было от века; и в этом отношении, действительно, Его вечное порождение допустимо. Но взяться сказать нам, что в день, в определенный день, поскольку так предполагает наш поэт (кн. 5, ст. 138):

В один из дней (ведь Время, приложась
К движенью, даже в Вечности самой
Все вещи измеряет настоящим,
Прошедшим и грядущим), в некий день,
Из коих состоит великий год
Небесный, эмпирейские войска,
Со всех концов, на высочайший зов
К Престолу Всемогущего сошлись²⁰.

Это, конечно, слишком грубо; на этом собрании Мильтон, как и прежде, показывает Бога возвещающим, что Сын рожден в этот день. Изобрази он Его не рожденным в этот день, но провозгласи этот день вообще, это можно было бы примирить и с Писанием, и со смыслом. Поскольку зачатие означало бы предопределение к служению, или, еще, вечное порождение относилось бы к происходящему на земле. И

¹⁹ Очевидно, Дефо имеет в виду ученых богословов (прим. перев.).

²⁰ Цит. по: Мильтон Дж. Потерянный Рай. Кн. 5. Перевод А. Штейнберга.

если это было предопределение к служению (посредник), тогда мистеру Мильтону не было нужды приписывать к этому событию другой определенный день (см. кн. 10, ст. 194)²¹. Но тогда провозглашение Его в этот день также противоречит хронологии. Поскольку Христос провозглашен Сыном Божиим с властью только по Воскресении Его из мертвых, а это и есть провозглашение и в небесах и на земле (Рим. 1,4). К тому же, Мильтон не может обладать авторитетом (исключая это неопределенное полномочие, называемое поэтической вольностью, которое не пройдет в таком важном деле, как то, о котором идет речь), чтобы рассказывать нам, было ли что-либо подобное возведено в небесах прежде.

Но настоящая идея была необходима Мильтону, который пожелал указать какую-нибудь причину или начало восстанию Дьявола, и таким образом, как говорилось выше, замысел определен правильно, только нуждается в двух пустяках, называемых истиной и историей, поэтому я предоставляю ему самому отвечать за себя.

Положив это основание, Мильтон создал подходящую почву, чтобы изобразить Дьявола в качестве мятежника, поскольку он тотчас принялся за него, не удовлетворившись превознесением Сына Божия. Дело должно было обстоять так: Сатана, будучи созданием особым среди архангелов и, возможно, высочайшим из всей ангельской свиты, услышав монаршее объявление, что Сын Божий провозглашен главой, или военачальником, всего небесного воинства, дурно отнесся к тому, чтобы увидеть другого в столь высоком положении, — над своей главой, как называют это солдаты; он, возможно, думал о себе как о старшем офицере, и презирал подчинение кому-либо, кроме своего прежнего суверена; короче, он отверг свои обязанности и, чтобы не быть приневоленным подчиниться, взбунтовался и бросился в открытое восстание.

Вся эта часть является чем-то вроде превосходного и величественного украшения, в ней также нет какого-либо недостатка, который противоречил бы выдумке автора, потому что все происходящее является выводом из возможных событий. Но сюжет неверно положен,

²¹ У Д. Дефо речь идет о следующих словах из 10-й кн. Поэмы Дж. Мильтона «Потерянный рай» (цит. по изданию 1774 года. Это 2-е издание поэмы, исправленное, дополненное 2-мя книгами: в первом издании их 10, в последующих — 12. Очевидно, что Дефо пользовался здесь 2-м (или более поздним) изданием поэмы Мильтона, поскольку упоминаемый им 194 стих 1-го издания поэмы совершенно не соотносим с данным контекстом книги самого Дефо): «193. Thy sorrow I will greatly multiply/194. By thy Conception; Children thou shalt bring...» (Умножу, умножая скорбь твою/В беременности; ты детей рождать...)» (Цит. по Мильтон Джон. Потерянный Рай. Перевод А. Штейнберга). Не вполне ясно, почему Дефо ссылается именно на этот стих и полагает, что Дж. Мильтон связывает события налагаемого Богом на первых людей (здесь — на женщину) наказания и провидения Богом искупления первородного греха Христом.

как замечено выше, потому что противоречит сказанному в Писании, согласно которому Христос был провозглашен в небесах не тогда, но от века, и провозглашен с властью не где-нибудь, но на земле, а именно Его победой над грехом и смертью, Воскресением из мертвых, так что мистер Мильтон не ортодоксален в этой части, но утверждает общеизвестное основание для порочной доктрины Ария, который говорит, что было время, когда Христос не был Сыном Божиим.

Но предоставим мистера Мильтона его полетам, я соглашаюсь с ним в этой части, а именно: что нечестивые или грешные ангелы с великим архангелом во главе взбунтовались, презрев свое послушание, даже в самом небе; что Сатана был зачинщиком злой измены и, будучи главой небесного воинства, в конце концов увлек за собой огромную часть тех, кто все вместе восстали против Бога; что за это восстание они были приговорены справедливым решением Бога быть лишенными святой обители. Об этом, кроме авторитета Писания, мы имеем видимые свидетельства от самих дьяволов: посредством их влияний и действий среди нас ежедневно, действий, которые для человеческого рода и служат доказательствами [их существования]; во всех забавных вещах, которые они, дьяволы, совершают во имя его, Сатаны, и под его защитой; почти в каждом явлении жизни, в которое они вмешиваются, идет ли речь о вещах, делаемых открыто или приотворно, вещах, делаемых всерьез или в насмешку.

Но тогда что следует из той долгой и кровавой войны, которой мистер Мильтон дает такое полное и подробное описание, и из тех ужасных сражений в небесах между Михаилом с царственной армией ангелов, с одной стороны, и Сатаной с его мятежным воинством, с другой, в которой поэт предполагает участников и силы примерно равными? Разве, подробно описывая войска Дьявола, ужесточая их ярость и привнося новые орудия войны на поле битвы, он не направляет Михаила и всю армию верных ангелов к самому худшему, словом, не ведет их к поражению? Ибо, хотя они не обращаются в явное бегство, в случае чего он должен был бы, по крайней мере, дать отчет о двух или трех тысячах миллионов ангелов, изрубленных в куски и израненных, все же он разрешает им дать сражение и предпринять что-то вроде отступления, таким образом открывая путь для завершающей победы Сына Божия. Все это является выдумкой или, по крайней мере, мыслью, одолженной у древних поэтов, а также у сражения гигантов против Юпитера, так прекрасно придуманного Овидием почти 2 тысячи лет назад, — и этого было бы вполне достаточно; но допустимо ли для поэтической фантазии плести небылицы о небесах, и о Царе Небесном тоже, это я оставляю мудрецам. Этим изгнанием дьяволов, что допускается большинством авторов, *ipso facto*²² лишились добродетели и святой своей сущности, каковую составляли их красота и совер-

шенство и, будучи поглощены бездной невозвратимой гибели, где нет материи, с того самого времени утратили ангельскую красоту своего образа, став уродливыми, страшными монстрами и дьяволами, сделавшись злыми демонами и злыми духами. Исполнившись ужасной злобы и вражды против своего Создателя и вооружившись адской решимостью показывать и прилагать ее во всяких случаях, они сохранили, однако, свою превознесенную духовную сущность и имеют огромную всеохватную силу действия, которую все они могут выказывать ни в чем ином, кроме как в делании зла, поскольку они совершенно утратили какую бы то ни было силу или желание делать добро. Но даже в делании зла они пребывают под сдерживающей и ограничивающей их высшей силой, которая является для них источником страдания и, возможно, огромной части их ада, который они не в состоянии разрушить.

*Перевод с английского
А.С.Суриковой*

²² В силу самого факта, ввиду самого события (лат) (прим. перев.).

А.С.Сурикова

ОБРАЗ ДЬЯВОЛА В КАНУН ПРОСВЕЩЕНИЯ

«**Н**е сомневаюсь, что название этой книги поначалу удивит некоторых из моих благосклонных читателей...» — такими словами начинается книга Даниеля Дефо «История Дьявола». Однако, если подобное название литературного труда звучит странно или неожиданно для читателя начала XVIII века, — века, современником которого был Дефо, то еще большее недоумение может вызвать наше обращение к этой книге Дефо в веке двадцать первом. С позиций сегодняшнего дня «История Дьявола» в крайнем случае, подходящее название для художественного произведения, скажем, романа. Однако мы не будем совсем не правы, предположив в «Истории Дьявола» Даниеля Дефо принадлежность к художественной сфере — оно определено к ней тяготеет, не будучи, разумеется, художественным произведением. Очевидно, между тем, что «История Дьявола» вышла не из-под пера ученого теолога или философа, и было бы чрезмерной натяжкой разбирать ее с богословских позиций. Дефо был прежде всего талантливым журналистом, публицистом и памфлетистом-сатириком. Его произведения сполна отвечали духу его времени — эпохе европейского Просвещения, периоду «переоценки ценностей» и нарастающей секуляризации в европейской культуре. И потому «История Дьявола» для нас — это важный документ, во многом характеризующий эпоху «изнутри», с позиций ее современника, и современника, весьма одушевленного духом своего времени: в этой книге, как и в других трудах Даниеля Дефо, нам явлен тот срез взглядов и мнений, который характерен для английской культуры начала XVIII века. «История дьявола» тем самым помогает нам воссоздать культурный портрет этой эпохи.

Но не только с этим связан наш интерес к «Истории Дьявола», а, может быть, гораздо в большей степени с тем, что автор книги обращается к теме, которая, будучи исходно и по преимуществу рассматриваемой в рамках богословской науки, в начале XVIII века уже не могла рассчитывать на пристальное к ней внимание ни богословов из профессионалов, ни дилетантов из сколько-нибудь благочестивых

христиан. Тем не менее, эта довольно внушительная по объему книга, будучи опубликована, приобрела определенную известность и даже популярность и в Англии, и в Америке, и впоследствии не единожды переиздавалась, выдержав к 1854 году 6 изданий. Одной из причин ее известности явилось, возможно, и то, что автор книги, обращаясь к столь, по его же собственным словам, «необычной» теме, говорит не только чрезвычайно характерным для него самого и его времени языком публициста, но еще и языком художника. Образ дьявола крепко прижился в художественной литературе с середины XVIII века, и особенно после того, как великий Гете вывел на сцену своего Мефистофеля. Дефо не был литературным предшественником Гете, во всяком случае, непосредственным. Однако и он принадлежит к тем авторам, которые с большей или меньшей дерзостью прокладывали путь дьяволу в художественную литературу. Первые шаги, сделанные на этом поприще поэтами Йостом ван ден Вонделом, а затем Джоном Мильтоном, были продолжены впоследствии многими авторами. К числу «первопроходцев» на этом пути принадлежит и Даниель Дефо. И его книга может быть интересна для нас еще и в том отношении, что она иллюстрирует переходную и неустойчивую позицию автора, еще не готового расстаться с укорененным в церковной традиции представлением о дьяволе и в то же время уже не способного воспринимать врага рода человеческого исключительно в рамках этой традиции. Что из этого получилось, когда Даниель Дефо, обратившись к теме дьявола, взялся за перо, демонстрирует нам текст его книги.

Обращаясь вначале к книге Дефо как к историческому документу — разумеется, документу человеческой, а не дьявольской истории, будет уместным сказать несколько слов как о самой эпохе — о той исторической ситуации и духовной атмосфере, в которой жил и творил Даниель Дефо, так и об авторе книги — ибо он деятельно переносил личные впечатления и собственную жизненную позицию в свои произведения.

Дефо был уроженцем Англии, и годы его жизни пришлись на время бурных перемен и драматических событий в ее истории. Последнюю треть XVII — начало XVIII вв. Англию раздирали бесконечные политические неурядицы. Внутри государственные смуты, в которых принимали активное участие все три составляющие будущей Британской империи — Англия, Ирландия, Шотландия, сменялись или дополнялись войнами с Францией, Нидерландами и Испанией за превосходство на море. Церковные распри и реформы, восстания бедноты и казни бунтовщиков, волнения в армии, интриги короля против правительства и правительства против короля, противоборство аристократии и духовенства с нарождающейся буржуазией и поддерживавшим ее королем, нарастающее Просвещение — весь этот калейдо-

скоп событий выпало наблюдать и современнику столь драматической эпохи Даниэлю Дефо. И не только наблюдать. Дефо сам был столь активным участником происходившего, что приходится удивляться, как удалось ему уцелеть.

Даниель Дефо был истинным сыном своей беспокойной эпохи. Резкие, подчас драматические перемены, происходившие на его родине, сказывались и на жизни Дефо. Из его биографии известно, что он родился (около 1660 года) и вырос в семье пресвитерианца Джеймса Фо (аристократическую приставку «де» Даниель Фо присочинил себе уже в зрелых годах). С успехом он обучался в ньюнгтонской академии, готовившей пасторов для пресвитерианского служения. Но, завершив обучение, пошел не по церковной линии, а стал подручным у торговца. По торговым делам объездил Европу, сам стал владельцем торгового дела, женился, имел восьмерых детей, побывал в плену у пиратов, участвовал в восстании герцога Монмута, бежал после его поражения из Англии, потерпел крах в своих торговых делах в период войны с Францией, сочинял едкие памфлеты в поддержку короля Вильгельма, весьма расположенного к буржуазии, был посажен в тюрьму, трижды выставлялся у позорного столба, был близок к королю Вильгельму, добивался (и отчасти добился) от него привилегий для буржуазии, впал в немилость после смерти короля за свои выступления против фанатизма англиканской церкви, снова сидел в тюрьме, из которой вышел под условием того, что станет тайным правительственным агентом, вел двойную политическую игру, стоял в основании газетного дела в Англии, служил послом в переговорах Англии с мятежной Шотландией, под конец жизни был разоблачен в своей предательской деятельности по отношению к бывшим сподвижникам, обесславлен, в конце концов бежал из-за семейных неурядиц из родного дома и через несколько лет скитаний умер среди чужих людей, оставленный всеми, в 1728 году... При столь беспокойной внешне жизни, творческая деятельность Дефо, начавшаяся с сочинения и распространения политических памфлетов, была весьма плодотворной: им сочинено несколько сотен произведений памфлетического, публицистического и художественного ряда.

К собственно художественному творчеству Даниель Дефо обратился уже в очень зрелых годах, пережив множество житейских бурь: ему было 59 лет к моменту публикации первого его романа — «Робинзон Крузо». Но и на этом поприще он выказал себя чрезвычайно плодовитым писателем. За чуть менее чем двадцатилетний период Дефо сочинил несколько десятков художественных и публицистических произведений, в числе которых романы «Роксана», «Удачи и несчастья Молль Флендерс», «Записки кавалера», «Капитан Синглтон», «История полковника Джека», «Дневник чумного года». Самым из-

вестным из его трудов стал приключенческий роман «Робинзон Крузо», изданный в 1719 году под псевдонимом — Дефо с удовольствием признал свое авторство, когда книга вскоре после выхода в свет обрела успех у читателей, и далее продолжал литературные труды уже под своим собственным именем.

«История Дьявола», вышедшая в свет в 1726 году, хотя впоследствии и стала довольно известной, на русский язык, как и большинство произведений Дефо, не была переведена¹.

Что же представляет собой «История Дьявола» Даниеля Дефо? Жанр этого довольно внушительного по объему (300 страниц) произведения сразу определить не просто. Это не роман в привычном нам смысле слова, не богословский или философский трактат, да и историческим сочинением назвать его можно только в кавычках. В «кавычках» — но все-таки можно, ибо, во-первых, автор книги делает заявку на «историзм» своего сочинения, как в названии его, так и на протяжении всего своего повествования неоднократно подчеркивая, что его цель — «дать нам правдивую историю этого тирана эфира» — дьявола. Во-вторых же, Дефо много и достаточно последовательно использует исторический контекст в своей книге (библейский, античный, средневековый, современный). И, наконец, в-третьих, и самое главное — дьявол для автора не существует вне истории человека. Собственно, следуя мысли Дефо, только в пределах этой истории и возможен дьявол, ибо жизнь человека, она же история — это и есть поле деятельности дьявола. Поскольку возможно поместить дьявола в исторический контекст, становится возможным и разговор о нем в XVIII веке — ведь история продолжается, и дьявол по-прежнему принимает в ней самое деятельное участие. Подчас может даже показаться не совсем ясным — история ли фон для разговора о дьяволе или дьявол — повод для Дефо поговорить об истории. Однако говорить *со всей серьезностью об истории дьявола* в начале XVIII века — это уже, можно сказать, дурной тон. Дефо обладал достаточной проницательностью и чувством юмора, чтобы это понимать и чувствовать. Поэтому и тон его при всей серьезности заявленной темы не всегда бывает до конца серьезен; порой, когда Дефо говорит вполне убедительные вещи, остается подозрение, что за солидными рассуждениями кроется ирония и насмешка — эту иронию Дефо иногда навязывает и своему персонажу: его дьявол бывает не прочь позабавиться (хотя шутки его и жестоки), как, впрочем, и тот, кто изобразил его таким — Дефо частенько подмигивает читателю, намекая на возможный сговор со своим героем.

¹ Во всяком случае, о существовании изданных переводов «Истории Дьявола» автору статьи не известно.

Впрочем, это один из тех литературных приемов, придающих своеобразие и оригинальность всему повествованию, которые Дефо охотно использовал в «Истории Дьявола». «Сговор» с дьяволом — что может быть более интригующим, даже если и автор, и читатель точно знают, что никакого сговора и в помине нет? Если упоминать о других жанровых, стилистических и прочих особенностях, характеризующих «Историю», то имеет смысл обратить внимание на то, что эта книга — и по идеям своим, и по настроению — характерно просвещенческое произведение, равно как и характерное для самого Дефо — на примере «Истории» мы вполне, хотя и с определенными оговорками, можем говорить об особенностях мышления и литературного стиля автора книги, и, повторюсь, об эпохе в целом.

Что касается собственно литературных особенностей «Истории дьявола», то своеобразие этой книги обуславливается целым рядом моментов. Не последним здесь является то, что у автора на его художественном поприще было совсем немного предшественников — великая английская литература еще не создала своей устойчивой традиции и, по сути, едва ли не единственный, на кого Дефо мог ориентироваться в своей писательской деятельности, приступая к теме дьявола, был поэт Мильтон (чуть ниже мы попробуем проследить следы влияния Мильтона на «Историю Дьявола»). Дефо получил недурное по своим временам, хотя и провинциальное образование — знал (неизвестно, насколько хорошо: современники автора, его недруги, утверждали, что он был малообразован) древние и новые языки, историю, литературу — но это образование было, вероятно, достаточно поверхностным. И в дальнейшем, на протяжении своей жизни Дефо был склонен скорее не углублять, а расширять свои знания. Вероятно, подобным энциклопедическим подходом к знанию, столь свойственным авторам начала XVIII века, в известной степени и определялись и стиль и темы работ Дефо: он писал и злободневные памфлеты, и политические статьи, и трактаты по спиритуализму, и руководства по торговле, и приключенческие романы. Он брался за все, в уверенности, что любая тема подвластна его перу, — даже тема дьявола. Однако способствовала ли подобная «разносторонность» ясному, убедительному изложению какой бы то ни было темы? На примере «Истории Дьявола» мы можем видеть, что это не так. Жанр книги недостаточно ясен, в чем можно убедиться, открыв содержание «Истории...»: в первых ее главах звучит претензия на «историчность» повествования (о том, как понимает историю Дефо, чуть позже), далее Дефо сбивается на критический разбор поэмы Мильтона «Потерянный рай», затем им предпринята попытка разбора целого ряда библейских событий, начиная с ветхозаветных и заканчивая воплощением Христа, с целью выявить в словах Священного Писания указания на присутствие и действия дьявола среди людей. Попут-

но автор рассказывает (или пересказывает) анекдоты, высмеивающие расхожие представления о дьяволе (например, глава 4). Наконец, исчерпав, видимо, все возможные темы, он обращается с критическим разбором к практикам вызывания дьявола... Мысль в повествовании то разворачивается стремительно и лаконично (как, например, в первой главе книги), то тяжело громоздится, тянется, изворачивается, многократно повторяется и в конце концов никуда не приводит, оставляя у читателя впечатление недоумения и досады (пример — 3 глава). Уверенный и бодрый тон вдруг сменяется бессвязной болтовней. Попытки библейской экзегезы (начало 4-й главы) — игривостью (анекдот об оплошавшем художнике в 5-й главе). Особенно обращу внимание читателя на то, что бесконечные по объему придаточные предложения у Дефо живут самостоятельной жизнью, зачастую не согласуются друг с другом по содержанию и иллюстрируют одному лишь автору ведомые мысли. Ненужные вставки на латыни и французском, более чем вольное обращение с родным английским языком — странные, почти невероятные метафоры и словосочетания (особенно в том, что касается религии), упущенные из предложений глаголы и местоимения, нарочитая даже для начала XVIII века архаичность языка, особенно заметная в стихах Дефо, от которых он не может удержаться — таков стиль книги. Он мог бы казаться раздражающе непривлекательным и только, если бы автор не компенсировал эти недостатки другим — Дефо обращен к читателю, постоянно вступает с ним в диалог, интригует тайной, подтрунивает над своим героем и слегка — над читателем... При всей непоследовательности и скачкообразности мысли Дефо, она не лишена своей логики. Кроме того, Дефо остроумен, и в этом тоже состоит одна из обаятельных и ярких черт его повествования. XVIII век, не много требуя глубоких знаний от автора, подозревая в них тяжеловесный педантизм, многое прощал автору остроумному — мы можем видеть это на примере, скажем, Вольтера или Дидро... Впрочем, Дефо действительно можно простить и легковесность и игривость — он публицист, а отнюдь не богослов и не философ. Не будем забывать и о том, что созданию «Истории Дьявола» предшествовала бурная публицистическая деятельность автора, которая с неизбежностью наложила отпечаток на все его последующие литературные труды. При том же публицистичность — характерная черта стиля не только Дефо, но и всего «просвещенного века». А если говорить о собственно просвещенческих моментах в книге Дефо, то, помимо только что упомянутой публицистичности и энциклопедизма, здесь имеет смысл обратить внимание на такой момент, как рационализм в подходе автора к избранной теме. При этом, однако, не забывая и о том, что при всем преобладании «просвещенческих» акцентов в книге Дефо, они тем не менее не единственные. Дефо, напомню, был несостоявшимся пресвитерианским,

или, шире, протестантским пастором. Образование, полученное им в перспективе стать служителем Церкви, наложило определенный отпечаток на религиозные воззрения автора «Истории Дьявола». Хотя и недостаточно ясно выраженные, они имеют место быть в книге, и приступая к дальнейшему ее, более детальному разбору, мы постараемся их отчасти коснуться. Особенностью нашего рассмотрения станет то, что главным предметом, а лучше все-таки сказать героем сочинения Дефо является дьявол, а поскольку все, чего бы ни касался автор книги — будь то житейские дела, библейские сюжеты или даже вера и Бог, рассмотрено им исключительно в связи с этим персонажем, нам придется при разборе придерживаться избранной автором линии и вычленив воззрения Дефо, опираясь исключительно на то, что он говорит о своем герое, а вовсе не о самом себе.

Каков же он, герой книги Даниеля Дефо? Мы уже упоминали о том, что о дьяволе для Дефо возможен разговор потому, что можно «выследить» его в человеческой истории. А она, история, в свою очередь, понимается Дефо вполне по-просвещенчески, или, что в данном случае то же самое, секулярно, то есть главным образом как история политическая — сам будучи участником и свидетелем, равно как и жертвой множества исторических драм, событий, интриг, имея неукротимое стремление и желание к публичной деятельности, Дефо невольно или намеренно переносил собственный опыт и взгляд в «Историю Дьявола».

Итак, история дьявола, как и история человека, это, по преимуществу, политическая история. А дьявол выступает в ней неизменно действующим, хотя, как правило, и закулисным политиком. Политика в описании Дефо — чрезвычайно увлекательное, но при том и отвратительное, «грязное» (это Дефо отлично знал по собственному опыту), вызывающее к жизни и задействующее самые низменные качества и свойства человеческой души дело. И так как дьявол является прародителем зла и виновником первого мятежа, то и политической деятельности он, конечно, не только не чужд, но и весьма склонен к ней.

В связи с «политическими пристрастиями» дьявола Дефо щедро наделяет своего героя всеми характерными чертами прирожденного политика и интригана: беспринципностью, лживостью, цинизмом, подлостью и пр. «талантами». Правда, даже обладая ими, дьявол не всегда оказывается в выигрыше, так, например, в одной из первых глав книги Дефо замечает: «старина Макиавелли превзошел его во многих вещах, и в этой книге я могу дать описание нескольких из сынов Адама, и некоторых их сообществ тоже, кто перехитрил Дьявола, нет, кто перегрешил Дьявола ...»². В этих словах звучит и «гордость»

² Даниель Дефо. История дьявола. Перевод А.С. Суриковой // журнал «Начало», №20. 2009. С. 170.

за человеческий род, что вполне соответствует просвещенческому настроению автора «Истории Дьявола», и горечь сожаления о том, что по части всякой неправды человек оставил дьявола далеко позади себя и, самое существенное, легковесная игривость в разговоре о таком страшном предмете.

Как бы то ни было, а Дьявол в изображении Дефо вполне олицетворяет образцового деятеля, современного автору. Дефо, несмотря на то, что как христианин он обязан категорически осудить дьявольские деяния, не может удержаться от вполне, кажется, искреннего и — очень просвещенческого — восхищения умом, хитростью, изворотливостью, предприимчивостью, хваткой врага рода человеческого. Дьявол у Дефо «не празден», он действует энергично, решительно, ловко и с размахом... В этом восхищении, занимающем на протяжении первых двух глав книги значительное место, нет нужды усматривать симпатию к дьяволу как именно дьяволу — противнику Бога. Как христианин Дефо дьявола и осуждает и не приемлет. Но как человек эпохи Просвещения, уже не имеющий острой чувствительности к мистике, потустороннему, он смотрит на дьявола с той точки, на которой стоит сам — может быть, отчасти (хотя не только) скептической — «а есть ли дьявол?», но еще и вполне цинической: всему можно назначить цену — и Дефо видит возможность «оценить» дьявола, что называется, «практически», дать дьяволу, точнее его деяниям, оценку со своей, человеческой точки зрения — и оценка эта иногда весьма высока («Но наивысший образец предприимчивости, который, мы находим, Дьявол явил позднее в деле религии, по-видимому, была миссия в Китай. И здесь, конечно, Сатана действовал со всем возможным искусством...»³), а иногда и вовсе ничтожна («старина Макиавелли превзошел его во многих вещах, и в этой книге я могу дать описание нескольких из сынов Адама, и некоторых их сообществ тоже, кто перехитрил Дьявола, нет, кто перегрешил Дьявола»⁴). Но какова бы ни была эта оценка, Дефо придерживается принципа, и неоднократно подчеркивает это на протяжении всего своего повествования, что оценка эта должна быть справедливой: «Поскольку я склонен говорить преимущественно о Сатане, воздавать ему справедливость и писать его историю беспристрастно...»⁵. Впрочем, исток справедливости по отношению к столь странному предмету (точнее, персоне) надо полагать, коренится отнюдь не в благодушии автора, а во вполне отстраненном взгляде на предмет рассуждения. Эта отстраненность не от особенного благочестия, не от отгораживания от объекта «справед-

³ Там же. С. 173.

⁴ Там же. С. 170.

⁵ Там же. С. 170.

ливой оценки», но и не от формализма: не стоит усматривать в Дефо «адвоката дьявола» в его средневековом понимании. Дефо прочно обосновался в XVIII веке и рассматривает врага рода человеческого так, как мог бы рассматривать любое другое, пока не достаточно изученное, но вполне укорененное в реальности явление, подлежащее тщательному изучению, а впоследствии — определению ему места в этом мире. То, как это место давным-давно определено, Дефо-просвещенца никак не устраивает. Таким, каким видит дьявола церковная традиция, и там, где, согласно ей, ему и положено пребывать, Дефо дьявола увидеть не желает или, может быть, не в состоянии. Ведь он — человек новой эпохи, человек, заново открывающий мир уже не с помощью Божественного Откровения, а с помощью сил собственного разума. Он сам этот мир устроит сообразно своим человеческим понятиям. Нет нужды, что понятия эти могут быть несовершенны. Зато они понятны и непротиворечивы. А что есть «Дьявол из ада» или «великий рогатый дьявол»? Рога и копыта смешны и, пожалуй, даже оскорбительны для здравомыслящего человека. Воспринимать дьявола так, как его воспринимали в толпе, чему Дефо дает весьма остроумное, хотя и, может показаться, чересчур витиеватое определение, а именно: *«дети и старухи наплели друг другу столько страшных историй о Дьяволе и такого насочиняли о нем в самых ужасных и диких формах, что этого было бы вполне достаточно, чтобы напугать самого Дьявола, доведись ему повстречаться в темноте с самим собой, облеченным в некоторые из тех образов, которые созданы для него людским воображением; а что до них самих, я не могу вообразить, чтобы Дьявол ужаснул их и вполнину так сильно, если бы они встретились с ним лицом к лицу»*⁶, — такое для Дефо невозможно: наивные и фольклоризированные представления о дьяволе в эпоху Просвещения уже не воспринимались всерьез сколько-нибудь образованным человеком. Более того, как отмечает автор, упоминая «практикующих атеистов», сколько-нибудь образованные порой не верили и в Бога, что уж говорить о дьяволе: *«и если это, как я предполагаю, увенчается успехом, я не стану разбирать, кто есть лучший христианин, Дьявол, который верует и трепещет, или наши современные атеисты, которые не верят ни в Бога, ни в Дьявола»*⁷. Поскольку же Дефо позиционирует себя человеком веры на всем протяжении своей книги, то уже потому он не может и не должен отказать дьяволу в существовании. Впрочем, он и не отказывает: *«и я не могу сомневаться в том, что Дьявол действительно существует, и bona fide в очень многих из наших почтенных друзей, в то время как сами они ничего об этом не знают»*⁸. Более того,

⁶ Там же. С. 169.

⁷ Там же. С. 171.

первые главы книги сплошь пестрят уверениями автора в том, что он убежден в существовании дьявола. У нас нет оснований сомневаться в том, что Дефо неискренен с читателем и, может быть, даже с самим собой. Он искренен вполне. Только вот какова его вера, и глубока ли она, и какие выводы делает Дефо из того, что дьявол существует?

Не будем забывать в этой связи о том, что вера Дефо — это вера протестанта. Как протестант Дефо вполне обходился без церковного предания, поклонения святым и святыням. Как и для всякого протестанта, для него существовала главным образом Библия, из нее он узнавал о Боге и научался вере в него, и уже по причине своей «книжности» вера эта не могла не быть «разумной» верой. Идеи и веяния эпохи Просвещения лишь усугубляли акцент на «разумности» веры, и Дефо, работая над своей «Историей», без устали черпал из этого колодца. В дьявола следует верить, потому что это «разумно», поскольку его существованием объясняется происхождение всякого зла и неправды в мире. Дефо как будто бы не готов взвалить всю тяжесть ответственности за человеческие бедствия на самого человека, но в то же время уже в эпиграфе к его книге, а затем и в тексте ее, — вспомним тот же «справедливый подход» к дьяволу, — настойчиво звучит мысль о том, что человек склонен приписывать дьяволу дела, которых тот не совершал:

Как он ни плох, но дьявола и оскорбить возможно,
Когда его мы обвиняем ложно,
И валим на него свои же преступленья,
Одни быть не желая в осужденье⁹.

Самый простой вывод, который хочется сделать по прочтении этих строк, состоит в том, что, возможно, человек просто прикрывает образом дьявола свои греховные дела, а в действительности никакого дьявола, может быть, и вовсе нет? Не сомнение ли в его существовании вложил Дефо в стихотворный эпиграф к собственной книге? Вопрос о том, можно ли вполне доверять «Истории Дьявола» как свидетельству о представлении Дефо, а вместе с ним отчасти и человека Просвещения, о дьяволе, а также — о вере и о Боге, напрашивается сам собой. Попытаться ответить на него мы можем, заглянув в другие произведения Даниеля Дефо с целью выяснить, нет ли в них моментов, которые могли бы прояснить для нас позицию автора в отношении тем, рассматриваемых им в «Истории Дьявола». Примером здесь может служить самое известное творение Дефо — приключенческий роман «Робинзон Крузо». Обратимся сначала к образу дьявола в этом романе.

⁸ Там же. С. 169–170.

⁹ Там же. С. 169.

В нем имеется эпизод, когда Робинзон, разгуливая в одиночестве по своему острову, вдруг обнаруживает на песке чьи-то следы. Зная, что на острове он один, герой приходит в ужас; первая мысль: это следы дьявола. Вторая, сразу за ней следующая и гораздо более тревожная и настойчивая, — это дикари. Но предоставим слово самому Дефо, точнее его герою — Робинзону:

«Минутами мне приходило в голову, не дьявол ли это оставил свой след, — разум укреплял меня в этой догадке. В самом деле: кто, кроме дьявола в человеческом образе, мог забраться в эти места? Где лодка, которая привезла сюда человека? И где другие следы его ног? Да и каким образом мог попасть сюда человек? Но с другой стороны смешно было также думать, что дьявол принял человеческий образ с единственной целью оставить след своей ноги в таком пустынном месте, как мой остров, где было десять тысяч шансов против одного, что никто этого следа не увидит. Если врагу рода человеческого хотелось меня напугать, он мог придумать для этого другой способ, гораздо более остроумный. Нет, дьявол не так глуп. И, наконец, с какой стати, зная, что я живу по эту сторону острова, оставил бы он свой след на том берегу, да ещё на песке, где его смоем волной при первом же сильном прибое? Всё это было внутренне противоречиво и не вязалось с обычными нашими представлениями о хитрости дьявола.

Окончательно убеждённый этими аргументами, я признал несостоятельность своей гипотезы о нечистой силе и отказался от неё. Но если это был не дьявол, тогда возникало предположение гораздо более устрашающего свойства: это были дикари с материка, лежавшего против моего острова»¹⁰.

Итак, Робинзон страшится двух вещей — дьявола и дикарей. И последних много сильнее, чем нечистой силы. Впрочем, нужно отметить, что отважный Робинзон не очень-то религиозен, следовательно, и дьявол, похищающий души, его не может уж слишком волновать. Робинзон и о Боге-то обыкновенно вспоминает (как, впрочем, то свойственно человеку) в минуту крайней нужды. Веру и упование на помощь Божию для него заменяет разум и надежда на собственные силы. Поэтому, поразмыслив о следах хорошенько — то есть рационалистически, Робинзон решительно отвергает мысль о присутствии дьявола на острове. Дьяволу на острове делать нечего и с точки зрения самого Робинзона, и с точки зрения, как предполагает Робинзон, не отказывающийся нечистому в сообразительности, самого дьявола, — стало быть, его и нет здесь. А почему бы, спросим мы, дьяволу и не наведаться к Робинзону в гости? Он ведь приходит за особенной добы-

¹⁰ Дефо Д. Робинзон Крузо. // Даниель Дефо. Робинзон Крузо. История полковника Джека.

чей. Робинзон, конечно, не отец-пустынный, подвизающийся в добродетели, и похищение его души, может быть, и не такое уж великое и сложное дело, однако для дьявола всякая душа — добыча. Робинзону же подобная перспектива и в голову не приходит. Не потому, что собственная душа и ее благополучие ему безразличны. Но... дьявол-то, может быть, еще и не явится. Вот дикари дело другое. Дикари реальны и уже потому ужасны. Дикари, конечно, возьмут в плен, наверняка убьют и съедят. И потому в дальнейшем Робинзон озабочен отнюдь не подготовкой своей души к встрече с дьяволом, а своим спасением от дикарей. Последнее неизмеримо важнее. О чем это может говорить? Рискнем сказать: в том числе и о том, что дьяволу, собственно, нет места в жизни человека. А есть ли ему вообще место? В том смысле, что есть ли он вообще? И если есть, то где? Может, он просто нашел себе тихое пристанище, куда не ступала нога человека? Вот, например, на далеком острове Робинзона есть пещера, и герой однажды забредает в нее, видит сверкающие во мраке глаза и слышит доносящиеся из темноты тяжкие вздохи. И вновь первое, что приходит в голову выдавшему виды моряку: «это дьявол». Однако, не будем лишать себя удовольствия вспомнить этот эпизод, читая строки из романа:

«Немного погодя, я, однако, опомнился и обозвал себя дураком. Кто прожил двадцать лет один одинёшенек среди океана, тому не стать бояться чорта, сказал я себе. Наверное уж в этой пещере нет никого страшнее меня! И, набравшись храбрости, захватил горящую головню и снова залез в пещеру. Но не успел я ступить и трёх шагов, освещая себе путь головёшкой, как попятился назад, перепуганный чуть ли не больше прежнего: я услышал громкий вздох, как вздыхают от боли, затем какие-то прерывистые звуки вроде бормотанья и опять тяжкий вздох. Я оцепенел от ужаса; холодный пот проступил у меня по всему телу, и волосы встали дыбом, так что, будь на мне шляпа, я не ручаюсь, что она не свалилась бы с головы... Тем не менее я не потерял присутствия духа: стараясь ободрить себя тою мыслью, что всевышний везде может меня защитить, я снова двинулся вперед и при свете факела, который я держал над головой, увидел на земле огромного страшного старого козла. Он лежал неподвижно и тяжело дышал в предсмертной агонии; по-видимому, он околевал от старости»¹¹.

Робинзон испытывает облегчение, обнаружив в предполагаемом дьяволе козла — страхи его напрасны, дьявол, тот самый страшный, потусторонний, леденящий душу ужасом дьявол оказывается всего-навсего старым облезлым козлом. Впрочем, так ли уж леденит ужас нашего Робинзона? Вгляди́мся в приведенный эпизод попристальнойней. Что там говорит герой, ободряя себя при входе в пещеру?

¹¹ Там же. С. 149.

«Кто прожил двадцать лет один одинешенек среди океана, тому не стать бояться чорта». Какие самоуверенность и дерзость! Будь Робинзон до конца уверен в том, что дьявол существует, вряд ли он стал бы бросать ему столь дерзкий вызов, ставя себя с ним наравне. Оскорбленный дьявол мог бы и явиться... Далее развенчивание мифа о дьяволе происходит по нарастающей: «Наверное уж в этой пещере нет никого страшнее меня!», «...волосы встали дыбом, так что, будь на мне шляпа, я не ручаюсь, что она не свалилась бы с головы...». Когда волосы встают дыбом от страха — это, конечно, впечатляет и нагнетает обстановку. Но вот когда при этом шляпа может свалиться с головы — это уже почти смешно. Ироничен и взгляд Робинзона на себя самого как на страшилище. Наконец, явная ирония звучит тогда, когда обнаруживается козел. Это, конечно, и вообще свойственная автору ирония над современными ему обыденными представлениями о дьяволе (таковая имеет место и в «Истории Дьявола»). Но не только. Она становится возможной в том случае, когда на предмет насмешки (а Дефо, конечно, откровенно насмехается, называя дьявола издыхающим козлом!) смотрят со стороны, как на нечто не имеющее отношения к тому, кто смеется. Но может ли христианин с уверенностью сказать, что дьявол не имеет к нему никакого отношения? Едва ли. Зато так вполне мог высказаться просвещенец.

Собственно и сам эпизод с пещерой и козлом показателен в том отношении, что в нем перед нами лаконично и остроумно изложена просвещенческая позиция в отношении мира. Пещера, темная и неизведанная, — это и есть тот самый мир, который открывает первопроходец Робинзон. В этом мире как будто есть и Бог: «стараясь ободрить себя тою мыслью, что всевышний везде может меня защитить, я снова двинулся вперед», и дьявол: «тому не стать бояться чорта». Однако, в том и дело, что и Бог, и дьявол есть «как будто». В конце концов оказывается, что дьявола нет, есть только козел, а стало быть, и помощь Бога, на которую рассчитывает Робинзон в случае необходимости, не нужна. В том смысле, что в мире естественных событий, дикарей и козлов Богу делать-то, в общем, и нечего. Мир принадлежит робинзонам, и они сами отлично с ним управляют.

Все события в этом мире разрешаются самым естественным образом, все раньше или позднее становится на свои места. И, — возвращаясь к предмету нашего разговора, — в мире первооткрывателей-робинзонов нет и не может быть места дьяволу. Очень хочется продолжить в этом духе — стало быть, дьявола и вовсе нет. Впрочем, не будем утверждать то, чего Дефо впрямую не проговаривал.

Можно было бы порадоваться за Робинзона, столь рационалистически трезво преодолевающего и искореняющего в себе мысль о дьяволе. Но каковы тогда все-таки у него счеты с Богом? Не в том же ли

направлении движется его трезвая мысль? *«Постоянное чтение библии и молитва направляли мои мысли к вопросам возвышенным, и я познал много душевных радостей, которые дотоле были совершенно чужды мне»*¹², — сообщает читателю Робинзон. Замечательно! Трудности и лишения, которые могут кого угодно повергнуть в уныние, преобразуют душу Робинзона Крузо, и он, с мыслями о Боге, трудится по мере своих сил и возможностей — так, как и положено доброму христианину, чтобы дела его прославляли Творца. Соблазнительно, читая «Робинзона Крузо», усмотреть здесь назидание со стороны автора, а стало быть, и его личную позицию, хотя бы и «теоретическую»: вот что совершает вера, вот какова она должна быть! Дефо может показаться нам здесь примерным протестантом, когда мы читаем подобные приведенным, а таковых немало, строки в «Робинзоне Крузо». Да, Дефо протестант, и Робинзон — тоже, и Бог для автора и для его героя, несомненно, существует и принимает участие в жизни человека. Это все, конечно, так, но... Вспомним, например, эпизод, когда Робинзон обнаруживает неподалеку от своего жилья колосья ячменя и побеги риса. Какое религиозное одушевление и восторг объедают его! Бог сотворил чудо, Провидение позаботилось о Робинзоне! Однако восторг продолжается недолго. Робинзон вспоминает, что не так давно вытряхнул на этом самом месте мешок, в котором были остатки зерна, не годного в пищу. *«Чудо исчезло, а вместе с открытием, что всё это самая естественная вещь, я должен сознаться, значительно поостыла и моя горячая благодарность к промыслу»*¹³ — признается Робинзон. Все оборачивается самой обыденной или, скажем осторожней, естественной своей стороной. Главным образом потому, что сам Робинзон готов увидеть в происходящем вокруг него скорее естественность, нежели чудесность. В том числе, хотя не только, и потому, что в мире естественных вещей и событий ориентироваться просто и легко. «Естественность» происходящих в мире Робинзона событий не противостоит его вере, но она приглушает ее, отодвигает на второй план. На этот момент, но с обратным знаком, в отношении дьявола мы уже обращали внимание выше: не дьявол реален, а дикари или козел... В отношении Бога позиция героя, а стало быть и автора, иная. Ни Дефо, ни его герой существование Бога под сомнение не ставят. Оба они христиане-протестанты. Правда, таких уже коснулось дыхание Просвещения: даже когда Робинзоном владеет умиленное и благочестивое настроение, угадывается движение в сторону простого, обыденного, не решусь сказать откровенно «секулярного»: *«Несомненно моими действиями руководило провидение, ибо, открыв сундук,*

¹² Там же. С. 93.

¹³ Там же. С. 80.

я нашёл в нём лекарство не только для тела, но и для души: во-первых, табак, который искал, во-вторых — Библию»¹⁴. Именно так: сначала табак, потом — Библия...

Если принимать во внимание приведенные выше эпизоды из «Робинзона Крузо», то и на «Историю Дьявола» можно взглянуть под несколько иным углом зрения. Ведь бесконечные уверения Дефо в первых главах «Истории...» в том, что он убежден в существовании дьявола, не так уж сильно убеждают, чтобы поддаваться этим уверениям. «Дьявол, безусловно, существует» — искренне заявляет Дефо-христианин и протестант. Но «*Кто же тогда этот Дьявол ... — это трудность, еще не разрешенная до конца большинством ученых...*»¹⁵ — изрекает Дефо-просвещенец, и в его риторическом вопросе, предваряющем дальнейшие рассуждения, слышится неудовлетворенность автора мнением по этому поводу «ученого», то есть богословского мира. Неудовлетворенность эта происходит от сомнения. Кому же из них — убежденному Дефо-протестанту или сомневающемуся Дефо-просвещенцу нам следует верить? Видимо, ни тому, ни другому. Ибо сам Дефо, как истинный сын своей переломной эпохи, определиться окончательно так и не смог. Неопределенностью окрашена вся его книга. Поэтому и «История Дьявола» не воспринимается как законченное, цельное произведение, в котором автор высказался до конца.

Однако высказаться он пытался. И не только о дьяволе, но и о Боге, ибо, обращаясь к теме дьявола, разговора о Боге не избежать. Делал он это, опираясь в том числе и на тот самый неудовлетворяющий его богословский, «ученый» опыт. Хотя Дефо и сетовал иронически на то, что «*теперь не проникнуть во всю метафизическую бессмыслицу ученых о нем, и не ограничить себя полностью языком кафедры, откуда мы вещаем относительно того, что положено думать о Боге и о Дьяволе*»¹⁶, однако же не пренебрегал тем, чтобы самым серьезным тоном повторять то, что раньше преподносилось с кафедры в качестве догмата. Впрочем, в устах Дефо все, что он говорит подобным «ученым» слогом о Боге и о дьяволе, звучит крайне натянуто и непоследовательно. И потому вычленив из проговариваемого им нечто достаточно определенно характеризующее позицию автора в отношении догматов протестантской веры, которую он исповедовал, тоже непросто. Бог есть. Это лучшее, что может сказать и говорит Дефо о Боге. Все, что произносится им сверх того, говорится исключительно в связи с темой дьявола, служит контекстом для разговора о нем и уже потому имеет характер вторичности. Однако попытаемся все же извлечь из

¹⁴ Там же. С. 90.

¹⁵ Журнал «Начало», № 20. С. 178–179.

¹⁶ Там же. С. 178.

этого контекста что-либо, позволяющее нам увидеть позицию автора «Истории Дьявола» чуть определеннее.

Оттолкнуться здесь имеет смысл от того уже известного нам обстоятельства, что Дефо был протестант и пресвитерианец. Антиклерикализм, антипапизм правоверного протестанта звучат в его книге вполне определенно. Так, именно папскую церковь Дефо обвиняет в наиболее тесной «дружбе» с дьяволом, папы у него — дьявольские любимцы, а иезуиты — лжецы, перехитрившие самого дьявола, крестовые походы и религиозные войны инициированы папством с подачи все того же Сатаны... О «гробницах Христа и святых» Дефо, упоминая причины крестовых походов, говорит вполне небрежно. Это не пренебрежение скептика или богоборца. Это просто равнодушие протестанта, для которого святыни вообще не значимы, что, в свою очередь, имело свои старинные корни в протестантском противостоянии чрезмерно развитому в католической церкви к моменту раскола культу святых и святых. Поэтому «святое рвение» крестоносцев оборачивается у Дефо религиозным безумием, «священная война» никакая не священная, а, как всякая война, ужасная, кровавая и тем более нелепая, что предлогом ее становится то, что не должно быть причиной войны — вера в Бога. Однако, все это косвенные признаки протестантской одушевленности, и выказаны они отнюдь не с тем, чтобы обнаружить свою веру или религиозную ненависть к папству. Нет, высказываясь столь определенно в отношении папской церкви и связанных с нею событий, Дефо подготавливает наиболее подходящую почву, на которую высадит «своего» дьявола. Благо, богатая событиями история католической Церкви, по его мнению, это позволяет. Не забудем в этой связи, что дьявол его — не только реален, он еще и исторический персонаж.

Кстати, по поводу «реальности» дьявола: а есть ли доказательства его существования? Для читателя эпохи Просвещения этот вопрос не празден. Дефо его и не избегает. В его распоряжении свидетельства Священного Писания и аргументы от логики. Дефо использует и то, и другое. Последнее в гораздо большей степени. Однако насколько убедительны и возможны его «рациональные» аргументы, это еще вопрос. Так, например, Дефо утверждает, что дьявол существует, «так как существует Бог». Вслушаемся в слова, иллюстрирующие и «доказывающие» это утверждение:

«Истина о том, что Бог и Дьявол противоположны по природе и отделены один от другого местом пребывания, кажется, довольно прочно укоренена в нашей вере: поскольку мы верим в реальность их существования, тот, кто отрицает одного, вообще говоря, отрицает обоих, и тот, кто верит в одного, с необходимостью верит в обоих <...>

Более того, в некоторых отношениях равно преступно отрицать реальность их обоих, с той только разницей, что верить в существова-

ние Бога есть долг по природе, а верить в существование Дьявола похоже на долг по рассудку: одно есть доказательство от реальности видимых причин, а другое — вывод из подобной же реальности их следствий.

Единственное доказательство существования Бога происходит из наличия всеобщего, направляемого доброй волей согласия всех народов поклоняться высшей силе и славить ее: единственное доказательство существования Дьявола — из направляемого злой волей согласия некоторых народов, которые, не зная другого Бога, сделали Бога из Дьявола, ибо желали лучшего»¹⁷.

Приведенный фрагмент из 2-й главы «Истории Дьявола» довольно просторен. Но проясняет ли он что-нибудь или, тем более, доказывает? Пожалуй, только то, что «логические аргументы» Дефо несостоятельны. Они так или иначе сводятся к понятию веры, тем самым себя аннигилируя как именно аргументы от разума. Что касается собственно протестантской линии в приведенном и других подобных рассуждениях Дефо, то особенно всматриваться в нее не стоит. Она неровна и прерывиста и мало обнаруживает связи с протестантскими догматами просто потому, что они не только не в центре, но даже и не на периферии повествования Дефо.

Не удовольствовавшись упомянутыми аргументами от «логики», Дефо обращается к Священному Писанию. Конечно, он признает и неоднократно упоминает о том, что в касающемся образа дьявола Священное Писание — единственный и непреложный авторитет. Однако Священное Писание очень (по мнению Дефо даже слишком) лаконично говорит о дьяволе, и узнать о нем еще что-либо человек может, лишь предприняв к тому собственные усилия, опираясь на собственный разум. Богооткровенное знание уже недостаточно для современного автору «Истории Дьявола» человека, ведь современник XVIII века смотрит на мир не с позиций Богооткровения. Он — мы уже выше говорили об этом — сам открывает этот мир, сам его обустроивает, сам все расставляет по местам. В том числе — и дьявола. Впрочем, и Бога тоже. Богу в этом мире отводится место уже скорее по привычке, и место это вполне определенное — в Церкви, на богослужении, но не в жизни в целом, не в центре ее, а на периферии. В тексте книги Дефо, несмотря на то, что оснований подозревать его в неверии нет, этот момент тоже присутствует. Он становится особенно вятен, когда Дефо вдруг начинает одолевая запоздалое благочестие и он исторгает потоки путанных слов о благодати, воздаянии, божественных обетованиях и прочем в том же духе. Тон его делается в таких случаях крайне неубедителен, Бог маячит где-то на заднем плане бледной тенью, и Дефо спешит поскорей отделаться от разговора о

¹⁷ Там же. С. 176–177.

Нем и вернуться к основной своей теме — теме дьявола. Так же обстоит дело и с дьяволом. Стоит Дефо ввести своего героя в религиозный контекст — например, заговорить о нем как о противнике Божиим или некоей таинственной, потусторонней силе, как дьявол тоже становится бледным и выморочным. Он обретает жизнеспособность и делается убедительным, когда Дефо говорит о нем с вполне секулярных позиций: вот дьявол-политик, дьявол-интриган, дьявол-просвещенец... Да, дьявол Дефо, конечно, настоящий просвещенец. Он не чурается нового, всегда готов к переменам и сам выступает их инициатором. Такой дьявол понятен Дефо и вообще человеку Нового времени — стало быть, только такой дьявол и может существовать.

Разобравшись с реальностью его существования, Дефо приступает к вопросу о том, *«кто он есть, и откуда взялся, чтобы войти прямо в подробности его истории»*¹⁸.

В попытке разрешить этот вопрос Дефо, как примерный христианин, опирается на Библию. Дьявол — это падший серафим, посему становится возможным говорить о нем как о некой персоне, более того, как о личности, и весьма выдающейся. Заявить о дьяволе как о личности — весьма соблазнительная возможность для всякого автора, поистине распахивающая просторы для творчества. Не преминул воспользоваться такой возможностью и Дефо, как до него — вначале протестантский поэт Йост ван ден Вондел, а несколько позднее — английский поэт Джон Мильтон. С последним у Дефо свои счеты. Он вводит в свою «Историю Дьявола» критический разбор фрагментов и тем поэмы Мильтона «Потерянный рай».

Зачем это нужно Дефо? Хотя бы по той причине, что поэма «Потерянный рай» была у всех, что называется, «на слуху» в ту эпоху (она вышла в свет в 1667 году) и, следуя по стопам ее создателя (а Дефо, забегая вперед, отмечу это, отчасти следует ему, не смотря на свой полемический тон в отношении образов Мильтона), невозможно было обойти молчанием такое грандиозное творение, каковым была поэма Мильтона. «Потерянный рай» — действительно очень значимая книга для английской — и не только английской — литературы, она открывает собой целый ряд художественных произведений, главным или одним из главных персонажей которых становится дьявол: так, например, поэмы Байрона, сочинения немецких романтиков, даже в литературе конца XIX, да и XX тоже, века мы можем найти отголоски влияния Мильтоновской поэмы — о дьяволе писали и Анатолий Франс и Михаил Булгаков, и Клайв Льюис... Одним из «ближайших последователей» Мильтона по этой части стал Даниель Дефо, несомненно, очень хорошо знавший поэму «Потерянный рай».

¹⁸ Там же. С. 178.

Поэма Мильтона вызывала неоднозначные, но неизменно бурные реакции современников. После выхода ее в свет и до появления «Истории Дьявола» Д. Дефо прошло немногим более пятидесяти лет. Для Дефо это оказалось очень кстати — возможность ввести в свое повествование критический разбор поэмы, вызывающей неувядающий интерес читателей. Этим он удовлетворял и своей непреходящей страсти к полемике, но прежде всего, конечно, создавал достойную и устойчивую почву для разговора о дьяволе: разговора, ко многому не обязывающего, позволяющего оставаться в рамках дозволенного религией и в то же время увлекательного. Да-да, именно увлекательного, ведь цель Дефо несомненно такова: развлечь читателя. В одной из первых глав он говорит об этом вполне определенно: «Это и что бы еще ни обнаружилось в истории и поведении этого архи-дьявола и его приспешников, способное оказаться полезным для научения, предостережения или развлечения, вы можете ожидать от этой книги»¹⁹.

Нам, которых от читателя, современного Дефо, отделяет почти 300 лет, избалованным высокохудожественными произведениями, где дьявол выступает в главной роли, знающим таких «ярких» дьяволов как Мефистофель Гете и Воланд Булгакова, «увлекательность» «Истории Дьявола» может показаться весьма сомнительной. Дефо изъясняется тяжеловесным языком, его определения и метафоры нередко кажутся странными и неуместными, он часто непоследователен, перескакивает с одного предмета на другой, недоговаривает свою мысль до конца, топчется на одном месте, бесконечно повторяется — и как будто ничего по существу не говорит. Впрочем, по существу, — он охотно признает это и сам, — о дьяволе сказать можно очень немного, и это немного известно нам из Священного Писания. И все же книга претендует на увлекательность. И она действительно ее не лишена. Во многом благодаря разбираемой критически поэме Мильтона «Потерянный Рай» и задаваемым этой критикой направлениям повествования. Но посмотрим, как Дефо проявляет себя в качестве критика по отношению к этой поэме.

Уже само по себе то обстоятельство, что Дефо для разговора о дьяволе в качестве «фона» использует художественное, более того, поэтическое произведение, не то чтобы «снижает» уровень его размышлений, «снижение» он задал уже, обмолвившись о «развлечении» читателя, — это резко меняет акценты в его повествовании. Провозглашенный Дефо в 1-й главе книги «жестоким и злобным» «политиком», уже в третьей ее главе дьявол начинает тяготеть едва ли не к тому, чтобы стать романтическим героем — и не без помощи образов Мильтона. Но не будем забегать вперед и сначала скажем несколько слов о поэме

¹⁹ Там же. С. 181.

«Потерянный Рай», оказавшей значительное влияние на образ дьявола у Дефо в разбираемой нами книге.

«Потерянный Рай», с одной стороны, представляет собой характерно протестантское по своему духу произведение: в нем ощущается мощное влияние на его автора библейского текста, угадывается попытка оставаться в рамках Священного Писания, но в то же время очевиден и возможный для протестанта уход от традиционной интерпретации священного текста, не допускающей слишком вольных трактовок библейских событий. С другой стороны, то, что Сатана выведен в «Потерянном Рае» в качестве главного героя, не говоря уже о том, что автор своему герою явно сочувствует и наделяет его многими вызывающими симпатию качествами, является несомненным симптомом стремительно нарастающего секуляризма. Лишь с позиций отстраненности от религии и нечувствительности к вере и догматам становится возможным такое почти приязненное отношение к «врагу рода человеческого». При всем том едва ли допустимо бросить в лицо автору «Потерянного Рая» обвинение в безбожии. Конечно, безбожником он не был — слишком очевидна одушевленность, захваченность Мильтона библейскими событиями, которым он дает столь высокохудожественное изображение.

Изображение поистине высокохудожественное, и Дефо, обращаясь к поэме, наряду с действительно порой очень едким критическим разбором, не может не признать ее достоинств. Образы, созданные Мильтоном, увлекают его столь сильно, что он вдохновляется ими на создание собственных поэтических фрагментов на тему «истории» дьявола. Свои поэтические отступления (впервые таковое появляется в 3-й главе книги) Дефо оправдывает тем, что с тех самых пор, как впервые Овидий обратился к этой теме в своих «Метаморфозах», «...*столь много поэтической свободы повелось в отношении Дьявола, свободы, относящейся к его наиболее древнему положению и ко времени до его падения, что и мне кажется позволительным совершить экскурс подобного рода, обратившись к его истории тотчас после его падения и до сотворения человека. К промежутку, в который, я думаю, многое из истории Дьявола можно увидеть и которому мистер Мильтон уделил мало внимания, по крайней мере, промежуток этот не выглядит совершенно занятым*»²⁰. Сообразно своему обещанию, Дефо описывает в стихотворной форме падение ангелов и создание ада. Его слова о том, что Мильтон уделил мало внимания этому «промежутку», не совсем верны. Мильтон достаточно подробно описывает сам ад. Однако у Мильтона ад предстает как уже существовавший до падения ангелов, поскольку после происшед-

²⁰ Цит. по: Дефо Д. История Дьявола. Перевод А. С. Суриковой / Журнал «Начало», № 21.

шей катастрофы они оказываются в уже «готовом» аду. Дефо, разбирая фрагменты поэмы, обращает на это внимание читателя и высказывает резкое неприятие подобной трактовки Мильтоном образа ада. В своих стихах в 3-й главе он уделяет основное внимание его возникновению и формированию по мере того, как менялась природа падших ангелов. Для Дефо это процесс, как будто бы длящийся во времени. При этом он не забывает и об образах падших ангелов. И здесь налицо влияние образов Мильтона: Сатана в изображении Дефо «удручен жестоким крахом», ангелы «уязвлены стыдом», их «терзает боль утраты», в них «еще видна небесная порода», и т. д. и т. п. Что касается стихов в 5-й главе книги, которые Дефо именует «поэтическим экскурсом», то они посвящены тому, что, по мнению Дефо, опять-таки недостаточно освещено Мильтоном в его поэме, что вообще непонятно и необъяснимо: *«Но что для меня более поразительно и что, я думаю, будет очень трудно объяснить, так это следующее: как семена преступления могли возрасти в ангельской природе, сотворенной в состоянии совершенства, незапятнанной святости? Как случилось, что они обнаружились в таком месте, куда не могло проникнуть ничто нечистое? Как могли быть порождены там амбиции, гордость или зависть? Могли быть проступок там, где не было преступления? Могла ли неиспорченная чистота породить порок? Могла ли сущность, которая всегда насыщалась из источников совершенства, загрязниться и заразиться?»*²¹. Свои вопросы в цитированном фрагменте Дефо переводит в стихотворную форму, где, обретая художественное выражение, они становятся отчасти риторическими. Во всяком случае, стихи эти никаких вопросов не разрешают, вводит их в свои рассуждения Дефо, очевидно, ради того самого «развлечения», которое он вскользь обещал выше. Что касается образа дьявола в них, то здесь Дефо, именуя его Сатаной, не скупится на славословие в его адрес, относящееся к тем «временам», когда он еще был «ангелом света»: он «утра мира яркая звезда», он был «непорочен, покуда обитал в вечном свете», он был «превосходим лишь вечным светом» и пр. Автор будто бы даже и сочувствует падшему серафиму — и мильтоновские идеи вновь подают здесь свой голос. Еще один момент в этом стихотворном фрагменте, обращающий на себя внимание: убежденный в том, что совершенная ангельская природа не могла сама из себя породить грех, Дефо «пытается» найти этот грех вовне. Но какое «вовне» возможно до падения ангелов? Ответ самому автору очевиден. Поэтому все патетические вопрошания в адрес неизвестного зла о его происхождении и месте обитания так и остаются вопрошаниями: *«Таким образом, как я рассказал вам, я только морализирую в отношении данной темы. Но в виду трудности я должен оставить ее такой, какой на-*

²¹ Там же.

шел»²² — признается Дефо. Трудности, впрочем, совсем не отвращают Дефо от взятого им на себя труда по написанию «Истории Дьявола», и, не исчерпав еще все возможности мильтоновской поэмы в качестве почвы для своих рассуждений, Дефо вновь и вновь с воодушевлением обращается к «Потерянному Раю».

Особенный накал страстей у автора «Истории Дьявола» вызывает трактовка образа Христа, созданного Мильтоном. Образ этот и связанные с ним события в поэме представляются Дефо неправдоподобными и противоречивыми: *«В одной строфе он изобразил его летящим на херувиме, а в другой — сидящим на троне, и то и другое в один и тот же момент действия. В другом месте он показывает Его обращающим речь к святым, когда очевидно, что они не существовали, поскольку мы знаем, что человек не был сотворен еще долгое время»*²³. Наиболее интересным в связи с образом Христа представляется отрывок из «Истории...», где Дефо, ссылаясь на Священное Писание Нового Завета, подвергает критике тот фрагмент из «Потерянного Рая», в котором речь идет о Божественном Совете, где Христос провозглашен главой всех воинств небесных. Используя выдержки из послания ап. Павла к Римлянам, автор «Истории Дьявола» утверждает, что *«провозглашение Его в этот день также противоречит хронологии. Поскольку Христос провозглашен Сыном Божиим с властью только по Воскресении Его из мертвых, а это и есть провозглашение и в небесах и на земле (Рим. 1,4)»*. Признавая, что *«настоящая идея была необходима Мильтону, который пожелал указать какую-нибудь причину или начало восстанию Дьявола»*²⁴, а также «поэтическое право» автора, Дефо в то же время считает, что Мильтон явно злоупотребляет этим правом. Он резко критикует такой вольный подход за пренебрежение истиной и историей — если вспомнить о его претензии на «истинность» и «историчность» собственного повествования, то причины этой критики становятся вполне понятны. Дефо не готов отказаться от своей заявки на истинность и историчность, но и художественные «полеты» Мильтона влекут его, что вносит в его оценку творческого опыта Мильтона двойственность: он то возносит Мильтона до небес за его творческий дар, например, такими словами: *«На этом основании мистер Мильтон, благодаря изяществу своей поэмы и дав простор своей возвышенной фантазии, превзошел все когда-либо бывшее до него...»*²⁵, — то ругательно ругает его за злоупотребление этим даром, недобросовестный подход к истории и искажение истины: *«Но я не могу позво-*

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

лить ему изобразить их музицирующими в аду в гармонии и очаровании, как он и сделал. Несомненно, подобные образы являются нелепыми и возмутительными»²⁶.

«Словом, мистер Мильтон в самом деле создал прекрасную поэму, но это — выдуманный дьявол»²⁷ — делает окончательный вывод Дефо. А это означает, что у автора «Истории Дьявола» еще есть шанс представить нам его, дьявола, «истинное» обличье, чем он и будет заниматься на протяжении всех последующих глав книги. Мы кратко коснулись лишь пяти из них, но уже по ним можно с достаточной уверенностью воссоздать то направление мысли, которым был движим автор «Истории Дьявола», и выше мы пытались это обнаружить. Заявлять об итоговой «удаче» или «неудаче» предпринятых Дефо в столь необычной области изысканий было бы, очевидно, слишком прямолинейно. «Историю» дьявола Дефо, как и обещал, в своей книге изложил: от самого падения Сатаны до современных ему, автору XVIII века, дней. А соглашаться или не соглашаться с его подходом к теме и его трактовкой истории дьявола — это уже дело читателя...

* * *

На этом можно было бы вполне завершить наш краткий экскурс в «Историю Дьявола» Даниеля Дефо и расстаться с созданным им образом. Однако тема, увлекшая автора «Истории...», позволяет с этим немного повременить с тем, чтобы подвести некоторый итог нашему обращению к теме дьявола в творчестве и мировоззрении Д. Дефо и, шире, эпохи Просвещения.

Дефо-христианин не готов отказаться от представления о дьяволе как о враге рода человеческого. Дефо-художник тяготеет к все еще инфернальному, но величественному и при том не лишённому обаяния образу дьявола, созданному Мильтоном. Взгляд же Дефо-просвещенца видит и приемлет (насколько серьезно — это другой вопрос) дьявола, вполне укорененного в посюстороннем мире, хотя некогда и обладавшего величием и силой, но погрязшего в людских делах и «измельчавшего духом» (если такое выражение хоть сколько-нибудь применимо к дьяволу), паразитирующего на человеческих делах, а потому нуждающегося в людях. Нужда же дьявола в человеке задает тот особый, «просвещенческий» взгляд на него, который позднее будет озвучен в произведениях других авторов: такого дьявола можно не только (и может быть не столько) страшиться, но и презирать. До презрения, правда, лично у Дефо дело не доходит. А вот снисходительный взгляд уже вполне возможен. Это снисхождение — снисхождение к проиг-

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

равшему сопернику. Еще бы, ведь дьявол так часто бывает побеждаем человеком в своих кознях! То, что человек, по Дефо, побеждает дьявола отнюдь не добродетелями, а теми же самыми, подчас еще более изощренными кознями, и победы его весьма сомнительны, — это обстоятельство Дефо обходит стороной — впрочем, оно и не входит в сферу его интересов. Но это же обстоятельство указывает и на другое: человек и дьявол действуют в одной плоскости, каковую представляет собой человеческая же история. Дьявол увлечен последней ничуть не меньше, чем некоторые из людей — отмечает Дефо в первой главе своей книги; в изображении Дефо он охотится словно и не за душами. Интересы его вполне адекватны человеческим: политические интриги, войны, деньги, церковные распри... Словом, дьявол, изображенный Дефо, не инфернален. Никаким ужасом и демонизмом от него не веет, не разверзается адская бездна за его спиной, не дымится сера, не корчатся от мук грешники. С тех пор, как человек охладел к духовной жизни, дьявол, по сути, утратил свое положение. Теперь он в худшем случае злобный и жестокий интриган. С другой стороны, и это уже иная нота в повествовании Дефо, дьявол — непременно великий интриган.

Дьявол «Истории Дьявола» вполне под стать своему просвещенному современнику — и умен, и ловок, и энергичен, и изворотлив, и жесток... Всеми этими качествами дьявол в изображении Дефо вполне обладает, и обнаруживает этим сходство с очень и очень многими деятелями, современными Дефо, в том числе и с самим автором книги. Нет-нет, и речи не может идти о том, что автор отождествляет себя со своим героем. Просто дьявол Дефо историчен, и ему приходится «идти в ногу со временем». Но если как исторический герой он все еще интересен, то — Дефо подозревает это — уже все-таки недостаточно интересен. И вот автор «Истории...» пытается вдохнуть в тему дьявола «свежие силы», окутывая своего героя романтическим ореолом таинственности и величия, обнаруживая тем самым свое тяготение к литературной, художественной трактовке образа дьявола. Отсюда, а не только от просвещенческого настроения Дефо, — постоянное отодвигание на задний план образа дьявола как «ловца душ» и, если не полная утрата, то значительное снижение его инфернальности. Отсюда же — интерес к Мильтону как зачинателю романтического образа дьявола в литературе и поиск у него оснований для более «вольной» трактовки образа врага рода человеческого, отсюда же, в итоге, — и собственная попытка подобной трактовки.

Итак, дьявол в изображении Даниеля Дефо совсем не злобный похититель душ, и в этом отношении «дьявольскость» его образа весьма снижена. Злоба этого дьявола простирается в пределах земного существования человека, и уже потому она ограничена и конечна. Но не

потому ли, что конечно само существование человека? За ту грань, где заканчивается земная жизнь, Дефо в своих творческих исканиях не заглядывал, отдавая дань своему вполне просвещенческому мироощущению. Не решаясь или не желая распространить притязания дьявола на душу человека, Дефо тем самым лишал врага рода человеческого его главной дьявольской пищи и, не доведя еще его до полного уничтожения, прокладывал путь к «истощанию дьявола» как выхода из преисподней и подготавливал его отчаянное бегство в художественную литературу.

ОПЫТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ

Н.М.Сапронова

НАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ — «БАНАЛЬНОСТЬ ЗЛА»

Если бы знакомство русского читателя с Эрнстом Юнгером началось с его «Националистической революции», сборника статей 20-х — начала 30-х гг., выпущенного в 2008 г. издательской группой «Скимень», то рецензия на этот сборник навряд ли бы появилась в журнале «Начало». Сейчас же книга Э. Юнгера привлекла к себе внимание как принадлежащая перу автора, в частности, трех вышедших на русском языке эссе-дневников, относящихся к событиям I и II мировых войн и первых послевоенных лет. Немецкий мыслитель Эрнст Юнгер, проживший долгую жизнь (1895—1998 гг.), стал знаменитым у себя на родине, а через 80 лет и в России¹ после опубликования очень запоминающейся книги «В стальных грозах». Это литературный дневник «командира штурмовой группы Эрнста Юнгера, добровольца, затем лейтенанта и командира роты 73-го ганноверского фузилерского полка принца Альбрехта Прусского, ныне лейтенанта 16-го ганноверского полка рейхсвера» (так звучит название книги) — отважного воина, участника кровавых сражений I Мировой войны, стоивших ему четырнадцати ранений. В дневнике дана поразительная картина твердости и отваги солдата, не утратившего духа верности в, казалось бы, совсем безнадежной для его страны военно-по-

¹ После публикации «В стальных грозах» в 2000 г. русский читатель мог познакомиться еще с двумя дневниками Юнгера: «Излучения» (февраль 1941 — апрель 1945 гг.) и «Годы оккупации» (апрель 1945 — декабрь 1948 гг.). Все три книги выпущены издательством «Владимир Даль» в 2000, 2002 и 2007 г. соответственно.

лической ситуации. Сокрушительное поражение Германии несколько не умалило в глазах Юнгера героического образа фронтовика «которого можно уничтожить, но нельзя победить»².

Задетость катастрофой развала и унижения Германии приводит автора к восприятию I Мировой войны как события, ознаменовавшего поворот и смену эпох, подлинное осознание которого возможно лишь благодаря переживанию войны. Именно фронтовик, суровый и решительный герой окопов и сражений, по Юнгеру, способен увидеть смысл в бессмысленном и ... овладеть миром. Для Юнгера время, наступившее после окончания I Мировой войны — время «бесславной гибели старой формы, ... исчезновения мира форм» вообще³. Установившийся «порядок» Веймарской республики (1919—1933), когда «пригоршня матросов завоевывала города, дезертиры и подростки срывали регалии старого государства», стал следствием того, что «старое государство утратило волю к жизни». И 50-летняя (!) «мировая держава исчезла подобно песчаному замку». Происшедшее для Юнгера — это упущенная возможность, когда революция в Германии «не стала рождением новых идей, а была лишь тлением, охватившим умирающее тело». Однако, не все потеряно: «подлинная революция еще не произошла, но уже слышна ее маршевая поступь». И Юнгер в 1923 году называет ее приметы и признаки: «ее идея — почвеническая, заточенная до невиданной прежде остроты» (так Юнгер прокладывает путь к идее националистического), «ее политическое выражение — сконцентрированная в одной точке воля, диктатура. Она заменит слово делом, чернила — кровью, пустые фразы — жертвами, перо — мечом», «ее знамя — свастика»⁴. С такими воинственными трубными кликами своей первой статьи сборника Юнгер встает во главе идеологического и духовного окормления того, что через 10 лет обернется установлением власти Гитлера.

В январе 1928 года в одном из писем Юнгер напишет о себе: «Национализм — это я». И тексты сборника, о котором сейчас идет речь, сильно подкрепляют это признание. Повторюсь — не познакомься читатель с последовательно появившимися на русском языке «В стальных грозах» и юнгеровскими дневниками 1941 — 1948 гг., его политические статьи периода Веймарской республики не стоили бы внимания вовсе, а если и стоили бы, то не более чем симптом болезни времени и духа. Но мы узнали Юнгера как не просто отошедшего от своих взглядов 20-х — 30-х гг., но и как автора военного времени II Мировой войны, явившего удивительный пример восхождения по пути осво-

² Юнгер Э. «В стальных грозах». М., 2000. С. 133.

³ Юнгер Э. Националистическая революция. М., 2008. С. 16—17.

⁴ Там же. С. 10.

бождения ума от прежних оков. С момента воплощения людоедского плана гитлеровской Германии Юнгер отстраняется от происходящего, сначала живя и чувствуя как бы поверх событий, позже, с 1942 года, все яснее и резче реагируя на разворачивающееся безумие немецкого противостояния всему европейскому укладу.

Его «Националистическая революция» невольно попадает еще в один контекст из числа самых важных. В заглавии моей статьи присутствует название недавно поступившей в продажу книги американского ученого Ханна Арендт⁵, представляющей собой ее репортажи с проходившего в 1963 г. в Иерусалиме суда над Адольфом Эйхманом, одним из главных нацистских руководителей, непосредственно ответственных за трагическую судьбу евреев в Третьем рейхе. Стараясь проникнуть в глубь и суть душевной конструкции подсудимого, вслушиваясь в защитные речи адвоката, в ровные и спокойные объяснения самого обвиняемого, в эти бесконечные «так думали все истинные немцы», «я честно исполнял свой долг», «я верно служил своему народу и отечеству», «лично я не лишил жизни ни одного еврея (поляка, украинца, русского)» — Ханна Арендт, а вместе с ней и читатели приходят к парадоксальной мысли о будничности, повседневности, незадетости тем, что они вершили, обыкновенных, даже, не исключено, и не дурных, по замыслу Божию, людей, встроившихся в адскую машину по претворению погибельных замыслов вождей нацистской Германии. Зло творилось до банальности просто, безгранично, вскормленное крепкой, сильной, состыкованной во всех частях организацией жизни в Третьем рейхе. Той организацией жизни, метафизическую основу которой огласил Эрнст Юнгер.

Начало фактически развязанной Германией и Австрией I Мировой войны Юнгер понимает как момент, который породил «воодушевление и надежду на то, что сейчас произойдут великие перемены, появится нечто совершенно новое ... Но вот дух времени повернулся к нам и показал свое проклятое лицо ... самое страшное заключалось не в самом факте войны, но в ее физиогномии... Ужасная зияющая пустота царила среди оргий технической битвы»⁶. И среди этого ужаса «плохо накормленные и плохо одетые немецкие солдаты с невероятной выдержкой противостоят прекрасно оснащенным армиям всего мира»⁷. Для Юнгера именно здесь проявилось достоинство германца — стойкость под ударами судьбы, здесь произошло преобразование, раскрепостившее волю и дух немецкой нации: «Мы ... были первыми, кто преодолел дух технического сражения и положил конец простому соревнованию ме-

⁵ Арендт Ханна. Банальность зла. М., «Европа». 2008.

⁶ Юнгер Э. Националистическая революция. С. 45.

⁷ Там же. С. 37.

жду державами по количеству выпущенных машин ... Воля полностью овладела современными техническими средствами»⁸.

Из «чистилища, из огня технического сражения» зародился новый образ саламандры-кобальда на немецкий лад: фронтовик-рабочий: «...Если стихия ... произвела хоть один исторический тип, равновеликий другим историческим гешталтам, то это тип фронтовика. Он символ современного рабочего и бойца, с него начнется новый немецкий прорыв в мир»⁹. Здесь Юнгер представляет читателю тот слой послевоенного общества Германии, который очевидно оказался не у дел, но чьи сформировавшиеся в годы войны качества так укладывались в овладевшую Юнгером схему построения нового общества. Гештальт фронтовика-рабочего как ключевой фигуры чаемого «государства фронтовиков»¹⁰ противопоставляется им образу представителей «гиблых течений прогресса, либерализма и демократии», т. е. мирного законопослушного бюргера: «это не какие-нибудь торгаши и владельцы марципановых фабрик, разбавляющие армию в эпоху всеобщей воинской повинности, а мужчины, несущие в себе опасность, потому что им нравится быть опасными»¹¹. Откуда это — опасность как созидательная и утверждающая сила? Или еще: «Беспокойство — вот знак нового поколения, которое больше не удовлетворяет ни одна идея, ни один образ прошлого»¹²?. Они — из общего понимания смысла исторического процесса: «... едва ли можно сомневаться, что именно судьба, а не человек является настоящим двигателем истории»¹³.

Опасность, беспокойство — этими образами Юнгер старается схватить и удержать то состояние высоты духа, боевого братства, которые действительно были продемонстрированы немецкими солдатами в I Мировой войне. Юнгеру кажется, что сохранив воинский дух, и в послевоенной жизни можно преодолеть неодолимое. Чувство сплоченности, подчиненности единой цели, мобилизованности всех сил, дисциплина, твердость, побеждающие врага, поддерживаемые чувством непреходящей опасности можно и нужно перенести в мирное время. Но ведь то, что кормит войну, непригодно в повседневной жизни. И что получилось — печально всем известно: лемуры, расползшиеся по лицу оккупированной ими Европы, дисциплинирован-

⁸ Там же. С. 46. Впрочем, после падения Веймарской республики, через 10 лет, в 1933 году, пришедшая к власти нацистская партия начнет бешено наращивать свои вооруженные силы, что и станет, по мнению Юнгера, высказанному им в 1946 г., объяснением «чудесного взлета» Гитлера. Юнгер Э. Годы оккупации. С. 312.

⁹ Там же. С. 173.

¹⁰ Там же. С. 91.

¹¹ Там же. С. 77.

¹² Там же. С. 216.

¹³ Там же. С. 17–18.

ные, кто-то действительно бесстрашные вояки, кто-то безоглядные убийцы и преступники, внимающие призывам обожаемого фюрера, творили зло, сочтя его добром.

Романтически-языческая взволнованность и выпренность образов Юнгера, наверное, производили впечатление призывов набата из жалкой послевоенной повседневности ввергнуться в стихию жизни, броситься в объятия судьбы, встав плечом к плечу, горящим взором испепелить противника или что-то в таком роде, ведь «война наш отец¹⁴, он зачал нас, новое племя, в раскаленном чреве окопов, и мы с гордостью признаем общее наше родство. А потому наши ценности будут ценностями героев, воинов, но никак не торгашей ... нам ни к чему комфорт, нужно только необходимое — то, чего хочет судьба»¹⁵.

Юнгеру нужны образы судьбы, крови, воли, опасности, стихии, чтобы усилить то будоражащее и пьянящее ощущение заряженности атмосферы неустроения и хаоса, в которой, как в питательном бульоне, зарождались самые неслыханные по дерзости, напористости и жесткости движения и организации, которые сметут Веймарскую республику и возьмут власть в свои руки. Ибо «для становящегося хаоса лучше чем форма», «порядок — наш общий враг», и «первое, что нужно сделать — вырваться из безвоздушного пространства закона и провести череду акций, которые будут получать подпитку из резервов хаоса»¹⁶.

Юнгер легко находит врага, стоящего на пути его революционаризма и не желающего «ринуться в объятия стихии» — бюргера — т. к. это «человек, признающий в безопасности высшую ценность... опасность он считает ... чем-то лишенным смысла»¹⁷. Еще бюргер ненавистен Юнгеру тем, что тот надеется гарантировать себе безопасность с помощью разума, того оружия интеллектуалов, критически мыслящих литераторов и публицистов, значение которого немецкая традиция XIX — начала XX веков оценивала весьма сдержанно. Плодами такого интеллектуализма, по Юнгеру, стало систематическое разрушение германского героизма, который для него так значим.

Проклиная «так называемую армию духовной аристократии или интеллигенции» за их позицию «рассудок — все, характер — ничто», Юнгер не может простить немецким интеллектуалам индивидуалистической позиции, ведущей, по его мнению, к нигилистическому настроению в обществе. Он обвиняет литературу и искусство в «обслуживании массовых течений, оторванных от почвы, бескровные, бес-

¹⁴ Война, по-немецки *das Krieg* — мужского рода.

¹⁵ Там же. С. 51.

¹⁶ Там же. С. 166.

¹⁷ Там же. С. 252.

характерные», инкриминируя им приклеивание к так пестуемым Юнгером проявлениям жизненной силы и опасности ярлыков «безнравственного». И Юнгер угрожает им: «Меч прервет все дискуссии, и его острый клинок не смягчит ни одна теория, ... в дверь мощно стучит железный кулак, одним ударом готовый решить даже самые сложные проблемы». И добавляет зловещей брутальности: «Природную силу последнего варварского народа жизнь ценит выше, чем всю работу свободного духа»¹⁸.

«Кулак», о котором ведет речь Юнгер, — это национализм, новый виток которого обусловил пережитый в 1914 г. «мощный всплеск национального сознания». Ему присуща «воля и решимость бороться всеми силами за своеобразие и права нации, а это и есть воля к власти, присущая каждому здоровому организму»¹⁹. Юнгер говорит о следующем, но радикально ином этапе поиска и обретения национальной идеи и самоидентификации немцев, которая обозначилась еще в начале XIX в., в период наполеоновских войн. Начавшее приобретать агрессивные формы со времени объединения германского государства, к началу I Мировой войны национальное чувство немцев получило чувствительный щелчок со стороны европейских держав, выступивших единым фронтом против вооруженной политики Германии. Переживаемый Юнгером германский национализм как «кулак, воля и решимость бороться всеми силами за права нации», должен был смести государство бюргеров, бывшее, по его мнению, до 1914 г. либеральным под видом конституционной монархии, низведенным в Веймарской республике до положения господства интересов «адвокатов и секретарей, мелкобуржуазных профсоюзов»²⁰. В конечном счете национализм должен отменить государство классовое и установить государство националистическое.

В 1926 году Юнгер сформулировал те источники, из которых будет питаться призываемое им государство. Во-первых, оно будет национальным. Во-вторых — социальным. В-третьих — вооруженным. В-четвертых — авторитарным²¹.

Основное и главное произнесено:

герои-фронтовики, дух которых порожден отцом-войной, страждущие опасности, следуя велению «гласа немецкого демона»²²,
чтящие общие традиции «войны — великой жертвы»²³,

¹⁸ Там же. С. 122.

¹⁹ Там же. С. 100.

²⁰ Там же. С. 101.

²¹ Там же. С. 82, 84, 91.

²² Там же. С. 215.

²³ Там же. С. 57.

не желающие мириться с господством бюргерской массы и требующие господства одной личности, вождя, фюрера²⁴,

обнаруживающие «величественное стремление к завоеваниям — тому лучшему, что есть в германской расе»²⁵,

стремящиеся разрушить все существующее во имя нового созидания²⁶ — они, эти герои-фронтовики, готовы взять власть в свои руки и установить государство фронтовиков-рабочих²⁷, националистическое государство. Братство по оружию должно перерасти в государственное единство. «Гештальт фронтовика» при этом дополняется «гештальтом рабочего», в том смысле, что новое государство обязано быть организовано по законам всеобщей мобилизации, жить в режиме общего рабочего плана, обеспечить который «может только государство, причем на основе всеобязывающего понятия о труде»²⁸, и, конечно же, чаемый порядок может быть «только военного типа»²⁹. Для Юнгера тема работы, труда в этом случае «выходит за рамки чисто экономических или социальных задач, приобретая еще и политическое измерение»³⁰. Понятием рабочего Юнгером маркируется кровная общность всех трудящихся внутри нации и ради нации³¹. Его жизнь в режиме повседневной мобилизации предполагает, что работник (рабочий) повседневное свое дело должен поднимать до уровня фронтового подвига. (Не знаю, читала ли Лени Рифеншталь агитки Юнгера, но эта автор кинохроник праздничных съездов НСДПГ очевидно выстраивала свою режиссуру как бы читая внутренним взором и развоплощая тексты и идеи «Националистической революции»).

Таковы контуры и некоторые слагаемые нового государственного порядка, на котором настаивает Юнгер. Тема националистического так или иначе присутствует во всех статьях сборника. Подбирается к ней Юнгер, используя образы и лексикон героико-мифологического и просто пропагандистского набора: «кровь», «воля», «характер» — именно так поименованы и три его статьи. Имея в виду неустроения и разброд в Веймарской республике и ища пути их преодоления, Юнгер заговорил об осмыслении темы характера нации: «Привести в форму человека, общность, нацию значит актуализировать их характер»³².

²⁴ Там же. С. 55, 279.

²⁵ Там же. С. 111.

²⁶ Там же. С. 167.

²⁷ Там же. С. 91.

²⁸ Там же. С. 280.

²⁹ Там же. С. 89.

³⁰ Там же. С. 278.

³¹ Там же. С. 101.

³² Там же. С. 47.

По его мнению, в высшей степени значимо, когда нация с гордостью говорит о себе: «Мы таковы и хотим остаться такими»³³, а это предполагает, что немец должен чувствовать свою неповторимость и держаться ее. Еще менее уловимо понятие крови: «Вера в узы крови, почвы, судьбы представляется ... более убедительной, осмысленной и необходимой, чем любой иной вид общности»³⁴. С чувством «крови» у народа Юнгер связывал его силу и жизненность: «тот неповторимый акцент, который придает всем окружающим нас вещам сама жизнь, определен своеобразием крови»³⁵. Кровь, будучи стихией, в которой себя обнаруживает судьба³⁶, актуализируется в воле как желании необходимого³⁷, в данном случае — националистической революции, ибо «национализм ... есть чистая и безусловная воля бороться за нацию как главную ценность»³⁸. Тем самым выход найден: новое государство в Германии должно быть выстроено в рамках идеи национализма, т. е. ради нации как высшей и безусловной ценности.

Если отбросить словесное нагнетание сверхобычными образами опасности, крови, воли и т. д. при формулировании идеи национализма, то станет очевидно, что для Юнгера эти понятия не только описывают доктрину, умонастроение, лозунги зарождающегося политического движения. Он еще создает миф о германском не просто равнодостоинстве с другими европейскими державами, которым Германия проиграла в I Мировой войне и была сурово наказана тяжелыми условиями Версальского мира, но и идет дальше — к утверждению избранности германского духа и судьбы германской нации. Черты этого мифа разбросаны по всем статьям разбираемого сборника. Чистейшее мифотворчество имеет место и при создании образа (гештальта) фронтовика-рабочего, которого Юнгер ставит в центр своей политико-мифологической конструкции. За этим образом стоят серьезные мужчины (любимое словосочетание Юнгера) со строгими лицами, несущие в себе героическое переживание войны, понимающие, что проигранная война была не концом, а стала началом, умеющие смотреть реальности в лицо, стойкие перед ударами судьбы, осознающие свою ответственность и долг перед нацией, полностью управляющие своей волей (настолько, что к концу I Мировой войны «воля их полностью овладела современными техническими средствами»). А вот еще немного: «на их аскетических лицах запечатлелась стойкая воля к

³³ Там же. С. 72.

³⁴ Там же. С. 125.

³⁵ Там же. С. 59 — 60.

³⁶ Там же. С. 61.

³⁷ Там же. С. 70.

³⁸ Там же. С. 162.

действию, в их угрюмых глазах мерцает пламя идей»³⁹ (гвозди бы делать из этих людей). Таковы герои грядущего переустройства Германии, для которых «скоро настанет день, когда их пустят в дело»⁴⁰. Те же из них, кто не дождались этого дня, «перешли из Германии временной в Германию вечную ... Вместе с великими умами они населяют Тайный рейх»⁴¹ (Таким речами, наверное, можно было бы закадрово сопровождать пропагандистскую кинохронику, будь она в 20-е годы взнудана с тем же размахом, что десять лет спустя). А еще, никак не может остановиться Юнгер, подросло немецкое юношество, которое выступает «с требованием оружия — так пылко, так вдохновенно, с такой жаждой смерти, какой еще не знала наша история»⁴².

Безоглядное мифотворчество имеет место и при оценке места и роли Германии в послевоенные годы. В конце концов, по Юнгеру, проиграв войну, Германия вышла из нее победителем, так как произошел насущный разрыв между ней и «истончившейся и залоснившейся Европой», разделять ценности которой значит быть реакционером, человеком вчерашнего дня. Потому что там — либерализм, демократия, парламент, интеллектуализм, интернационализм, индивидуализм, главенство буржуазных ценностей, тяга к спокойствию, преклонение перед Просвещением, старая (традиционная) нравственность — все то, что так ненавистно Юнгеру. Все это отменяется и перечеркивается национализмом — «одним из проявлений новой нравственности»⁴³, которому даже коммунизм ближе, нежели демократия⁴⁴. Кстати, особняком от других стран Юнгер ставит послереволюционную Россию, о которой он несколько раз выскажется определенно позитивно (не забудем: признания эти относятся к 1926 — 1929 гг.). Как-то даже с завистью Юнгер говорит, что германский революционер не чета русскому: «У того-то была идея, и воплощал он ее любой ценой ... В России ради целей ... вырезали целые слои населения. У нас же ... не хватало ... безжалостной поступи идеи»⁴⁵. А как же иначе — «русский коммунизм обладает национальным характером»!⁴⁶.

Захваченность Юнгера мыслью о спасительности для Германии идеи национализма оттачивается им во все новых и броских словесных формулировках: национализм рождается, когда настоящий геро-

³⁹ Там же. С. 38 — 39.

⁴⁰ Там же. С. 39.

⁴¹ Там же. С. 215.

⁴² Там же. С. 205.

⁴³ Там же. С. 159.

⁴⁴ Там же. С. 14.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. С. 15.

изм встает «перед необходимостью бросить на борьбу все ... духовные силы ... за настоящее дело, а не за интеллектуальные химеры»⁴⁷. Настоящее же дело — это поиск и обретение почвы, подлинности, следование зову жизни нации, которая «имеет для национализма высшее метафизическое значение»⁴⁸. Национализм — это «осуществление немецкой стихии в новом гештальте»⁴⁹, т. е. это та форма космоизации состояния воцарившегося на германской земле хаоса, в которой должен быть отлит новый порядок. Она же, эта новая форма, и выявит волю немца, которая есть «воля к гештальту германского рейха как силы, питаемой из своих собственных корней»⁵⁰. Погружаясь в выявление «собственных корней», Юнгер будет говорить о том, что познать и утвердить волю (к гештальту Третьего рейха) по существу означает для немцев понять, где пролегают их настоящие границы, «что такое настоящая немецкая литература, история, немецкая наука, ... что значит для них война, труд»⁵¹. И здесь из потока выспренней риторики отделяется мутное, зловещее ответвление: все эти поиски и обретения почвы, подлинности, воление к гештальту Третьего рейха и всего чисто-германского совсем не даны главному антиподу немца — еврею. В этом тоже заключается национализм по Юнгеру. В отличие от своих идеологических последователей и заплечных дел мастеров Юнгер более-менее сдержанно касается темы отвержения национализмом «гештальта еврейства». Считая евреев (немецких, натурализовавшихся) детьми столь враждебного ему европейского либерализма, Юнгер открывает кингстоны, произнося, пусть и в наукообразных выражениях, для нацизма самое главное: «осознание и осуществление своеобразного германского гештальта исключает гештальт еврея четко и однозначно»⁵². И выносит безумный приговор, открывая дорогу лемурам и химерам: «По мере того, как германская воля будет обретать четкость и гештальт, еврею будет все труднее тешить себя иллюзией, будто он сможет быть немцем в Германии»⁵³.

Столь знакомая нам тема-фобия поиска врагов ведет дух германского гения в лице Юнгера к следующему мифу — о власти того, в чьих руках и гениальном прозрении, как в одной точке, сосредоточится вся воля германской нации. Она будет достигнута тогда, когда «хаос родимый» националистическим государством будет преодолен,

⁴⁷ Там же. С. 156.

⁴⁸ Там же. С. 125.

⁴⁹ Там же. С. 173.

⁵⁰ Там же. С. 222.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

благо дух пламенного национализма и дух фронтового солдата сольются воедино. Юнгеровский план предполагает, что воля таких железных сверхлюдей должна сосредоточиться в одном образе, в одних руках. В руках одной-единственной личности, авторитарного лидера, «великого одиночки»⁵⁴, вождя⁵⁵, фюрера, Гитлера (1925 год!), который «воплощает собой новый тип вождя, и под его знамена встают рабочие и офицеры плечом к плечу»⁵⁶. Так у Юнгера начинается тема диктатора-сверхчеловека над сверхчеловеками.

Его диктатор — демиург, только которому и дано из образовавшегося хаоса пересоздавать мир. Сначала зарождающемуся национализму «хаос лучше, чем форма»⁵⁷, затем приходит время становления новой формы, доселе небывалой, подчиненной вершащейся судьбе германской нации. Утратив, отринув всякую связь с предшествующим временем, новая форма организации власти квазисакрализуется, полагая, что место главы такой идеальной для Германии государственности должна занять совершенно необыкновенная личность, чья человеческая воля начисто отменит хоть малейший намек на отсутствие сакральности такой власти.

Не могу не привести несколько цитат очень точного описания феномена Гитлера как диктатора, данного в книге П. А. Сапронова «Власть как метафизическая и историческая реальность».

«Появление диктатора и диктатуры обязательно происходит в ситуации кризиса системы власти, как правило это реакция преимущественно на демократию или популизм на нее». «Приходя к власти в результате переворота, т. е. насилия, других властных механизмов диктатор создать не в состоянии». Как правило диктатор вербует из военных. «За ними ведь реальность, которая только и способна существовать как строй, порядок и дисциплина. Когда их дефицит в обществе, взоры сами собой обращаются туда, где они представлены в избытке». «В диктаторе, претендующем на роль вождя, обязательно акцентируется его совершенно необыкновенная одаренность ... Иное обозначение для вождя — гений ... его гениальность ... в руководстве страной».

«В Германии Гитлер был официально признан творцом чуть ли не самого гениального произведения всех времен и народов, credo германского духа «Майн кампф». С точки зрения официальной идеологии и пропаганды он представлял собой универсального гения, в силу надвигающегося на Германию и Европу хаоса вынужденного сосредоточить

⁵⁴ Там же. С. 86.

⁵⁵ Там же. С. 23, 83.

⁵⁶ Там же. С. 24.

⁵⁷ Там же. С. 166.

свои творческие усилия исключительно на политике и войне. В отличие от гения — художника или мыслителя, он имеет дело ... с массами людей, воплощающих собой чужие порывы и замыслы. Они в глазах гениального диктатора-вождя призваны разделить с ним и величие, и катастрофу. Диктатор ощущает за собой право решать по своему усмотрению судьбы тысяч и миллионов людей именно потому, что он в собственных глазах, так же как и в глазах миллионов, гений»⁵⁸.

Невольно возникает горестное недоумение: что, кроме последнего разочарования в путях европейской демократии и тяжелого переживания за унижительное положение проигравшей затеянную самой Германией I Мировую войну двигало Юнгером в безоговорочном признании в личности Гитлера общенационального лидера? Чувствовал ли Юнгер себя вдохновителем и, возможно, творцом новой жизни германской нации? Окончательного ответа на этот вопрос нет. Есть другое, в сильной степени искупающее веймарское политиканство Юнгера — его восприятие разразившейся катастрофы Второй мировой войны, ее переживание, так разнящееся с тем, что присутствовало в публицистике 20-х годов. А в ней поистине дьявольская фигура вождя-фюрера вписывалась в строй тех понятий, которыми Юнгер метил мировосприятие немцами самих себя и мира в целом. Статью 1926 года «Кровь» (сущий миф о крови как подлинном и глубинном ядре нации, оперирующий понятием из расхожего романтического лексикона) он завершил устрашающе-завораживающим заклинанием о том, что кровь (нации), для которой движение предпочтительнее цели, «жаждет новых идей, чтобы пьянеть от них, ... чтобы до изнеможения отдавать себя им»⁵⁹. Мне видится, именно опьяненное романтическое мечтание смогло признать в Гитлере того спасителя нации, который способен исполнить напряженные ожидания разувверившихся и дезориентированных немцев, чей лад и строй жизни был порушен в первой четверти XX века. Так прикипеть к предельно нигилистическому (к проявлениям чего столь чуток станет Юнгер впоследствии, когда даже в дендизме усмотрит первую ступеньку к нигилизму)! Не просто не разглядеть, обмануться, призвать встать под его знамена и отдать свои души, но и признать единственно нужным для Германии — кого — Гитлера!

Презрение к благополучному трудяге бюргеру как бледному отсвету аристократического, разуверение в возможности аристократии возглавить общество, разочарованность в так и несостоявшейся власти демократии, тщетное стремление пристегнуть ведущую прямо к

⁵⁸ Сапронов П. А. Власть как метафизическая и историческая реальность. СПб., 2001. С. 587 — 599.

⁵⁹ Там же. С. 64.

нацизму идеологию к пруссачеству, все это, помноженное еще на один миф о железной поступи технического прогресса, где Юнгер наметившуюся тенденцию принял за судьбу нации, плюс романтическое представление о гении, который способен обрести новые основания жизни, породили фигуру Гитлера. 20-е годы обильно выводили на политическую сцену европейских стран трибунов, чьи зажигательные и воинственные речи были частью осуществлявшегося переворота и переустройства разлаженной привычной жизни. Э. Юнгер с противоречивыми чувствами относился к свершившемуся в России, но известно, что к фигуре Л. Троцкого он присматривался всерьез. Авантюризм и революционную напористость вожakov народного бунта с душевным комплексом никому и ничему не обязанных властителей новых идей, оперирующих лексиконом свергателей устоев мира, при всех отличиях ситуации в России, Италии, Германии объединяли два опасных стремления — воля к войне и воля к власти. Обожествленные своими последователями, раскрученные бойкими журналистами, вожаки заняли головокружительно высокие посты, бесконечно превышающие все их сомнительные достоинства. Начавшись Мировой войной, XX век продлил ее катастрофу в оборотничестве новых властителей доселе великих государств. Ничтожество Муссолини поддерживалось преступностью Сталина и поистине сатанизмом Гитлера. И почему-то именно эти низовые фигуры так завораживали политический разум Э. Юнгера в 20-е годы.

Перемена, можно сказать, преобразование в мироощущении Юнгера начинается с момента осуществления его призывов и воззваний, более же всего — с раскрывшейся бездной человеческой катастрофы II Мировой войны. Его опыт безусловной храбрости и нравственной безупречности окопного бойца в сражениях на Западном фронте в годы I Мировой войны, когда немцы действительно демонстрировали героический дух не склонившихся перед «стальными грозами», был поколеблен деяниями правителей Третьего рейха на оккупированных территориях. В своем дневнике в период посещения фронта на территории СССР он записал 31 декабря 1942 года «... подозревая о размерах злодеяний, совершающихся в местах уничтожения ... отвращение охватывает меня перед мундирами, погонами, оружием, орденами, чей блеск я так любил»⁶⁰.

Несколько позднее, в сентябре 1943 года Юнгер занесет в свой дневник признание о впечатлении, произведенном на него рассказом о концентрационном лагере в земле Рейнланд «со многими подробностями из жизни живодеров»: «Я чувствую, к сожалению, что знание подобных вещей начинает влиять если не на мое отношение к Отече-

⁶⁰ Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 — апрель 1945 гг.). М., 2002. С. 273.

ству, то уж во всяком случае на мое отношение к немцам». Отечество остается отечеством, на верность ему Юнгер не посягает, и в этом невольно признаешь настоящую преданность и честность, которые не мешают наступающей трезвости в оценке того сползания в Ничто, которое затягивает Германию: «Спрашиваю себя, как могло в такой короткий срок распространиться это каннибальское сознание, это абсолютное зло, эта сердечная черствость по отношению к себе подобным и чем объяснить столь быстрое и всеобщее одичание»⁶¹. Заправляющих оккупированным Парижем военных Юнгер назовет «расторопными слугами геенны» и добавит то, что помогает раскрыть заголовок моей статьи: «... при этом не лишенных добродетелей, таких как верность и отвага, да и вообще им присущи все достоинства и недостатки собачьей породы, оттого и собаки всегда при них»⁶². Вот, оказывается, у военной природы есть и такие воплощения, и как многое должно было случиться, чтобы Юнгер отвернулся от так восславленного им (И все же: как и упомянутая выше Л. Рифеншталь, Юнгер никогда с последней ясностью не отречется от своих первых публичных выступлений в прессе, тем самым очередной раз обостряя тему ответственности художника за свое творчество).

Гитлер для Юнгера станет Кньеболо (или в очень смягченном варианте — «ярмарочная фигура»⁶³). В марте 1946 года, когда зло будет поправлено, он напишет о невообразимом взлете Гитлера в 20-е годы: «Его рост напоминает растение, которое на дрянной почве вырастает до огромной величины, напиваясь ее силой»⁶⁴. Почва — «фронтники-рабочие» — все-таки оказалась «дрянной» ... Тогда же он запишет в дневнике, стараясь «пробиться» к феномену фюрера еще и такое: «У него было бледное, неопределенное лицо медиума ... который не столько высказывал новые мысли, сколько высвобождал новые силы ... ему внимали как зачарованные»⁶⁵. Так до конца не отпустив от себя впечатление тех лет, Юнгер характеризует Гитлера как наделенного, пусть демоническим⁶⁶, сверхчутым, сверхинтуицией, как провидца, который уловил кипящую силу немецкого народа, так ждавшего того, кто сорвет замки со всех изживших себя запретов, освободит от навязанных обязательств, откроет кингстоны народной стихии. Народ, по Юнгеру, обрел в Гитлере того, кто оказался готовым эти доселе задавленные потенции актуализировать, придать природной стихии гер-

⁶¹ Там же. С. 562.

⁶² Там же. С. 463.

⁶³ Там же. С. 608.

⁶⁴ Юнгер Э. Годы оккупации. М., 2007. С. 302.

⁶⁵ Там же. С. 302 — 303.

⁶⁶ Там же. С. 303.

манской нации образ единого, сверхсильного, безусловно чистокровного, равного во всеобщей мобилизованности свержения. Сверх — не только ввиду превосходства всех и вся, но еще и потому, что динамический поток освобождаемой национально единой общности должен был стать совершенно не похожим на прежние (до 1918 г.) и ныне существующее (Веймарская республика) государственные устройства. Это новое национальное движение, все еще мнится Юнгеру в 1946 г., «устремлялось за пределы истории в неопределенное и необозримое пространство»⁶⁷. Воистину пьянящий импульс квазисвободы единого целого германской нации будоражит Юнгера и двадцать лет спустя, он не отказывается до конца ни от чего им же когда-то призывавшегося. Кроме Гитлера, об отношении к которому он скажет, что вектор его восприятия фюрера менялся от «сначала «он прав», затем «он смешон» и, наконец, «в нем проявляется что-то нечеловеческое»⁶⁸. Нечеловеческое не просто как демоническое, но и как сверхчеловеческое. Искренность Юнгера — «ужасный, но великий» — оставляет двойственное ощущение. Почему Юнгеру так и не дается очевидная мысль, что в пределе и по существу тусклая и заурядная фигура Гитлера — это «не бездны сатанинские, а баня с тараканами»? Что за этим стоит — или непреодоленность комплекса избранности и особости немцев, вверивших себя судьбе, но изменивших ей (или она — им)? Злая ли фортуна решила проучить волю и характер немцев? Читая дальше дневники Эрнста Юнгера 1945—1948 годов, появляется надежда, что не совсем все так безнадежно.

Возвращаясь к заголовку моей статьи, очередной раз приходится изумиться: всколыхнули Германию деяния и до боли зубовой банальнейшие агитки и штампы, резонировать которым начали не отчаянные злодеи, а пошляки и посредственности наподобие Эйхманов и Гиммлеров, «кабинетных убийц», которые, как было известно, лишались чувств при виде ими же учрежденных казней и убийств.

⁶⁷ Там же. С. 304.

⁶⁸ Там же. С. 308.

О.Е.Иванов

«НЕ СТРЕЛЯЙТЕ В ПИАНИСТА...»

Смерть в декабре прошлого года Егора Гайдара вновь привлекла внимание к оценке деятельности ведущих фигур начала девяностых годов. Мнения, конечно же, разделились. Кто-то считает Гайдара «спасителем отечества», *кто-то*, наподобие Гавриила Попова, напротив, полагает, что гайдаровские реформы осуществлены по наихудшему варианту, что были и другие возможности, не связанные с «шоковой терапией» и «олигархическим капитализмом». После драки, как хорошо известно, многие готовы махать кулаками. К Гавриилу Попову это относится прежде всего. «Теоретика» его типа вообще надо бы меньше и, по крайней мере, с оглядкой ругать «практиков». Ведь практик действует и берёт всю ответственность за эти действия на себя, теоретик, напротив, обсуждает возможные варианты действий, и на бумаге у него всё получается гладко. Практик же всегда встречается с теми самыми «оврагами», о которых забывает теоретик. Вопрос на самом деле не в том, правильно или неправильно действовал Гайдар с точки зрения некоей идеальной модели. Вопрос в другом: сделал ли Гайдар всё, что именно он мог сделать, не уклонился ли в сторону, не испугался ли, не усомнился? Только подобные претензии и можно было бы ему предъявить. Кто-то скажет, что усомниться ему и не помешало бы, тогда и «шоковой терапии», может быть, удалось бы избежать. Но нет, в гайдаровской ситуации нужно было действовать и действовать, не оглядываясь назад, не считаясь с потерями, как в стратегически важном наступлении. Без наступления не было бы потерь, это верно, но что бы тогда было, и не кончилось бы всё ещё большим ужасом – кто рискнёт сейчас с чистой совестью утверждать возможность благополучного исхода из сложившейся тогда ситуации? Идеальных моделей можно построить много, но они теперь уже навсегда окажутся только моделями, безупречно работающими лишь в голове теоретика. Представляется, что Гайдар именно в его, гайдаровской ситуации сделал всё, что мог сделать. Вспомним текст плаката, якобы висевшего когда-то в одном ковбойском салуне: «не стреляйте в пианиста, он играет, как умеет». Чтобы нечто получи-

лось по-иному, на месте Гайдара должен был быть не он, а другой человек, такой, кто имел другую душу и другую голову. Но таковых в среде тогдашних «руководящих кадров» просто не было. Гайдар, возможно, оказался наилучшим из имеющихся. Так что в пианиста стрелять, действительно, не стоит. Тем более, что экономика это как раз такая сфера, где даже очень плохая и фальшивая музыка лучше, нежели полное молчание. Поэтому без всяких претензий к Гайдару попробуем просто помечтать о другой душе и другой голове, которые вкупе могли бы сделать нечто иное, нежели сделал Егор Гайдар.

Но всё же оттолкнёмся в построении образа такого реформатора от фигуры Гайдара, обратив внимание на то, чего он был лишён, дабы действовать по-другому и действительно создать экономические предпосылки для возрождения России. Чего ему не хватало: специальной экономической квалификации, политической воли, таланта руководителя или честности, смелости, бескорыстности, если говорить о чисто человеческих качествах? Да нет, всё это у Гайдара было и даже выгодно отличало его от прочего ельцинского окружения, включая самого «вождя». Всё дело в том, что видел перед собой Гайдар в качестве объекта деятельности и чего он в реальности, которую собирался спасти, не различал. Когда читаешь документы лучших русских государственных деятелей, созданные до катастрофы 1917 г., удивляешься, как часто говорится в них о благе России, о самой России как высшем благе для самих этих государственных деятелей. Служение России было для них чем-то самоочевидным и отнюдь не представляло собой лицемерную маску, удобный идеологический лозунг. Россия была для них предельно значимой реальностью, чем-то едва ли не физически ощущаемым, чему просто нельзя не служить, так как нельзя не любить. «Два чувства дивно близки нам — В них обретает сердце пищу — Любовь к отеческим гробам — Любовь к родному пепелищу...» Такова была Россия для Пушкина, такова для людей XIX — начала XX веков. Они ощущали, что не вместе с ними эта Россия началась, потому она всегда больше всякой частной идеи или даже системы идей, не говоря уже о частном интересе. К этой России надо прислушиваться, в неё надо вглядываться, именно ощущать её как культурно-историческое целое и действовать только тогда, когда связь с ним не потеряна. Как трудно сейчас писать о подобных вещах!

Ведь этого-то ощущения как раз почти ни у кого нет, и потому разговор о нём кажется сплошным русофильским романтическим флёрком. Но коли действительно так, то у нас никогда ничего не получится, и нам не быть нормальным государством, так как никакое нормальное государство не начинается в двадцатом, по крайней мере, веке с нуля, не существует как объект произвольного конструирования, реализации идеальных моделей. Не имея в себе культурно-историче-

ского образа России и не любя этого образа, никакой России как государства заново не построишь. Что-то должно связывать с истоками, с прошлой жизнью. Ведь и сегодняшний француз в известном отношении всё тот же культурный тип, каким был несколько столетий назад, что и позволяет ему оставаться французом, а не «человеком ниоткуда», как назывался один старый советский фильм.

Егор Гайдар приступил к своим реформам именно как человек ниоткуда, для которого Россия была меньше его идей и действий, она была тем, чему следует возникнуть, родиться от Гайдара, а не благодаря чему должен был родиться в духовном и культурном смысле сам Гайдар как русский человек. Так, как француз рождается французом или китаец китаец.

Интересная деталь: на одном снимке в газете Егор Гайдар изображён сидящим под портретом его деда, Аркадия Гайдара, снятого в красноармейской форме. Близость, не только родственная, налицо. Ведь и дед его был «человеком ниоткуда», и для его деда России, той самой, настоящей тысячелетней России не существовало. Воевал Аркадий Гайдар не за неё, как, впрочем, и не против неё. Он воевал за то, «чтобы землю в Гренаде крестьянам отдать». Воевал за некий идеал всеобщей справедливости, который при попытке осуществления превращался в собственную противоположность, но в точке самого начала этого осуществления давал чувство блаженства. Страшный, губительный наркотик революции.

И дед и внук — оба революционеры, каждый по-своему, но связь очевидна по результатам, правда, совершенно противоположного свойства. Первый в итоге рисковал жизнью за то, чтобы собственность была отнята у вполне достойных людей и передана в «никуда». Второй — чтобы будучи изъятой из «ниоткуда», она оказалась в руках людей недостойных. Но мы опять-таки не виним его в этом. Так получилось потому, что иначе у него, у Гайдара, не могло получиться, а кроме него, Гайдара и его друзей, действовать было, похоже, некому. Дед, отвоевав, благодаря своим литературным способностям создал «тимуровцев» как некую псевдореальность. Внук породил то, что ещё пока не имеет названия, ибо выражение «олигархический капитализм» заимствовано из другого мира. Нет у нас никакого «капитализма» и нет у нас никаких «олигархов». Мутация, которой подвергся человек за годы советской власти, по существу, ещё совершенно не исследована. Но можно с уверенностью сказать, что никакого намёка на Россию в итоге этой мутации не наблюдается. Будучи продуктом произошедшего со страной, трудно выглянуть за его пределы, увидеть себя самого в зеркале, понять, что мешает начаться русской *Vita Nova*. Гайдар много писал как раз о России, но видел в ней прежде всего безликий объект осуществления экономических и политических реформ, всё ту

же пресловутую «страну рабов». Что для реформаторов типа Гайдара очень важно. Она и должна быть накануне таких «реформ» подобной страной, ибо только раб позволяет делать с собой всё что угодно. Но о настоящей России нельзя писать, не чувствуя «любви к отеческим гробам...» Нельзя быть экономистом, политиком и т.д. в России, не будучи русским человеком. Не в этническом смысле, конечно, а в смысле внутренней принадлежности к культуре своей собственной страны. В свете такой принадлежности и могут только освещаться и исследоваться факты из любых жизненных сфер.

То есть пишущий о России в любой области, должен иметь Россию в себе, только тогда он будет понимать, о чём, собственно, пишет. Иначе все выводы окажутся адресованными не реальности, а её фантому. Джон Стюарт Милль ведь всё же был англичанином, Карл Маркс — немцем, они не были «людьми ниоткуда», хотя писали о вещах, выходящих за пределы национальных рамок. И так, человек с другой головой и другим сердцем — это человек русской культуры, с коррективой девятнадцатого — двадцатого веков, русский европеец. Только он сможет сделать нечто, что будет иметь связь с корнями и стволом русской государственности и общественной жизни, что помогло бы зазеленеть новым ветвям. Такие люди есть и сегодня, просто их никто не слышит. Ведь говорят они о чём-то совершенно неизвестном подавляющему большинству населения «этой страны», — о России.

О.С.Сунайт

СЕМЬЯ ПОСЛЕДНЕГО ИМПЕРАТОРА

Взгляд из современности

События, связанные с жизнью и смертью Николая II, находят довольно странный отклик в душах людей, живущих в нашей стране. На книжных полках магазинов и библиотек можно увидеть достаточное количество книг, в которых последовательно изложены сведения об убийстве императорской семьи. Но, если нам необходимо что-то узнать о личности государя в связи с тем временем, в которое он правил, мы можем обратиться лишь к воспоминаниям его современников.

Все эти книги, безусловно, представляют большую ценность. Без них были бы потеряны последние нити, связывающие нас с императором. Однако наличие и доступность этих текстов отнюдь не содействует возрождению образа подлинной русской государственности, осознанию нами серости и убожества того мира, в котором мы сейчас пребываем. Современные авторы, пытающиеся «осмыслить» события, связанные с жизнью и смертью Николая II, безусловно, обращаются к источникам. Но прочтение ими различных дневников и воспоминаний направляет течение их мысли в довольно странном направлении. Среди тех, кто активно обращается к событиям, связанным с жизнью царственных мучеников, можно, в частности, назвать таких авторов, как Татьяна Миронова и Олег Платонов¹. Но в изложении и анализе ими известных нам фактов нет ни тени попытки осознать наше сегодняшнее место в истории. Обвинение евреев и масонов во всех грехах укрепляет авторов в ощущении надежности собственного положения. Обеспечивая себе, таким образом, душевный комфорт и чувствуя себя над всеми превознесенными, эти авторы, подобно другим писателям-националистам, лишают себя и своих читателей возможности думать, выдают готовые сценарии, в которых причины и выводы предельно просты и определяются вполне естественным же-

¹ Миронова Т. Л. Из-под лжи. Государь Николай II. Григорий Распутин. СПб., 2005; Платонов О.А. Последний государь. Жизнь и смерть. М., 2005.

ланием обвинить всех и оправдать себя, свою собственную незыблемую «правду».

Среди немногих серьёзных исследований, посвященных последнему императору, обращают на себя внимание труды А.Н. Боханова. Известны такие его книги, как «Николай II», «Последний царь». Этот автор сумел обойтись без конспирологических поисков внешних виновников нашей катастрофы. Его тексты, в отличие от изысканий вышеприведенных авторов, спокойны и взвешены. В них присутствует понимание того, что наша страна в событиях, связанных с убийством императора и с революцией в целом, исказила свой образ настолько, насколько это «не удавалось» еще ни одному государству в истории.

«Много раз различные оправдатели большевиков писали о том, что ничего необычного тогда не произошло и «в других странах» подобное случалось. Вот, например, во Франции. Казнили же короля Людовика XVI и королеву Марию-Антуанетту. Да, казнили, и это тоже невозможно оправдать. Чужие преступления не могут служить индульгенцией для собственных злодеяний. Но нужно учитывать, что чету Капетингов убили не за то, что это король и королева, а по причине их конспиративных связей и заговорщической деятельности против республиканского строя. К тому же во Франции казнь провели гласно, при свете дня, с обнародованием хоть какого-нибудь приговора. В России же дело обстояло совсем иначе. Николай Александрович борьбой с властью не занимался и смиренно относился к своей участи. А если бы занимался, если бы властям удалось уличить его в чем-то, то не преминули бы с шумом и криком публично лишить его жизни. Сделали же все глубокой ночью в подвале, потом несколько дней ликвидировали тела и хранили эту тайну неколебимо. А на публике лгали и лгали без конца»².

В вышеприведенной цитате мы можем обнаружить трезвость и отсутствие боязни автора взглянуть в лицо тому ужасу, безобразию и подлости, которые были связаны со смертью государя. Здесь отсутствует образ могучей «Святой Руси», которая жива по сей день, помнит своего царя и иступленно грозит кулаком «враждебному Западу». Напротив, автор говорит о том, что европейцы, даже в своих худших проявлениях, не опускались до такого состояния, которого достигли мы. Автор мало говорит о церкви, однако его причастность к ней вполне ощутима.

Но несмотря на то, что А.Н. Боханов отличается от ряда современных писателей, посвятивших свои труды Николаю II, все же и его книги не свободны от серьезных промахов. Это не только идеализация фигуры последнего монарха, но, увы, и превознесение Распутина.

² Боханов А.Н. Николай II. М., 1997. С. 445.

Что тут скажешь. Безусловно, для нас необходимо почитание Николая II не только в качестве нашего императора, но и как православного святого. Однако идеализация его личности грозит искажением реальных исторических фактов. И если особая осторожность в попытке оценить поступки Николая II вполне допустима и даже обязательна в нашей ситуации, то события, связанные с Григорием Распутиным, не могут находить в нас никакого сочувствия и желания примирения. Отношения с Распутиным, вне всякого сомнения, серьезная «прореха» в биографии императора, которая может отзываться в нас лишь болью и протестом, а не желанием самим радостно прыгнуть в эту же дыру. Вот как пишет Боханов о жизни Распутина незадолго до того, как его убили: «Началась последняя глава жизни этого человека и последняя глава истории монархической России»³.

Здесь Боханов отсчитывает события Русской истории от фактов жизни Распутина, непосредственно связывая гибель страны с гибелью этого чудовища. Такая связь между судьбой страны и личностью возможна лишь в разговоре о монархе. Когда же подобным влиянием наделяется безграмотный, дремучий мужик-проходимец, это говорит о невосприимчивости ко всякой иерархии, а следовательно, и к тому, каковы были основы монархического государства, какой была Россия до 17-го года. Говоря о своей приверженности к настоящей России, автор, сам того не понимая, проявляет тенденции антигосударственные.

И все же труд Боханова представляет для нас немалую ценность. Многое он улавливает очень точно. Вот еще одно свидетельство сказанному: «Выяснением подробностей, скрупулезным анализом трагического финала занимались различные люди: историки, журналисты, публицисты, юристы, писатели, краеведы, а порой и просто случайные лица, якобы сумевшие «разгадать тайну смерти царя». А тайну его жизни? Смысл его служения России? Это мало кого занимало. Вот кто стрелял в царя, кто стрелял в наследника, из какого оружия, кто сделал первый выстрел, как перевозились трупы, как они расчленялись, сжигались, закапывались, — о том писали и пишут без усталости»⁴. И действительно, единственное, что вызывает сейчас интерес наших современников к фигуре Николая II — так это всякие детективные подробности и загадки, связанные с убийством царской семьи. На книжных полках можно встретить немало книг в этом роде. А чем жили эти люди, какое место они должны занимать в контексте русской истории и в нашей душе? Об этом почти никто не пишет, хотя единичные попытки обращения к событиям жизни императора все же встречаются.

³ Там же. С. 285.

⁴ Там же. С. 447.

Попробуем рассмотреть еще две книги наших современников, посвященные данной тематике. Это труды П.В. Мульгатули «Строго посещает Господь нас гневом своим... Император Николай II и революция 1905-1907 года» и В.В. Кузнецова «Русская Голгофа».

Начнем с книги П.В. Мульгатули. Несомненно, ее автор тоже не равнодушно относится к жизни последнего царя. Но в его работе, так же как у Т. Мироновой и О. Платонова, не чувствуется ни малейшего затруднения в попытке оценить события времени Николая II. Опять-таки совершенная уверенность в том, что «правда» на нашей стороне. А если кто и повинен в нашем падении, то это, конечно, всё тот же «проклятый Запад».

«Идеология, которая пряталась сначала под именем нигилизма, а потом «марксизма», пришла в Россию неслучайно, и она не была чисто русским явлением. Она была отражением общемирового процесса дехристианизации европейского мира»⁵. Казалось бы, такое просто и даже самоочевидное утверждение. Но это ничуть не мешает ему не только совершенно исказить образ императорской России, которая являлась государством, построенным на европейских основаниях, но и лишать нас всяких перспектив. Ведь если мы будем непрестанно укрепляться в ощущении собственной правоты, то никогда не сможем изменить нашего положения, а также не будем способны осмыслить нашу историю. Мульгатули активно критикует другие страны, как будто бы даже не замечая того, что у нас, о чём уже говорилось все происходило гораздо страшнее.

«Глобальным антихристианским переворотом мирового масштаба явилась Французская революция 1789 года, — утверждает Мульгатули. — Именно в ней наиболее ярко проявляется невиданная до тех пор ненависть ко Христу и ко христианской монархии. Французская революция дала жизнь новому типу людей — их можно назвать предтечей антихриста — которые предадут своей идеологии интернациональный характер»⁶. Данное высказывание о французской революции очень отличается от вышеприведенной цитаты Боханова по этому же поводу. Странно, что, явно причисляя себя к христианам, автор совершенно чужд главным христианским принципам. Создается такое впечатление, что он не видит никакой надобности в любви к ближнему и строгости к себе. В его работе мы наблюдаем тенденции совершенно противоположные христианским: превозношение себя и ненависть к ближним. Вряд ли подобные чувства помогут нам разобраться с трагическими событиями нашей истории.

⁵ Мульгатули П.В. Строго посещает Господь нас гневом Своим... Император Николай II и революция 1905-1907 года. СПб., 2003. С. 51.

⁶ Там же. С. 52.

Обратимся, однако, к другому автору — В.В. Кузнецову и его труду «Русская Голгофа»⁷. В этой книге мы не обнаруживаем такой же «национальной гордости», как в предыдущем труде. Факты, связанные с жизнью Николая II лично задевают автора и пробуждают в нем желание искать в них источник, который мог бы оживотворить нашу сегодняшнюю реальность. Но путь, выбранный Кузнецовым, также не обещает нам разрешения. Безудержная идеализация фигуры Николая II, характерная для его книги, вряд ли может вывести нас на верную дорогу. Здесь мы либо впадем в сентиментальность, либо закрепимся в ощущении собственной жертвенности. Заглавием работы Кузнецова стало название одной из ее глав — «Русская Голгофа». В ней идет речь о последних днях Николая II и его семьи и об их страшной кончине. И, возможно, применительно к этим событиям действительно уместно введение евангельской параллели. Но «Голгофой» называется книга, посвященная периоду полного разрушения, который переживала наша страна в начале двадцатого века. А кем были русские люди в это время; жертвами или виновниками зла? Подобное название книги все-таки склоняет нас причислить себя к жертве. Это кажется приятней и утешительней. В итоге же столь важная тема вины так и не поднимается автором.

Немало трудов посвятил Николаю II и его времени историк прошлого столетия — Мельгунов С.П. Несмотря на то, что в свое время он являлся участником народно-социалистической партии, позже Мельгунов проявил себя как ярый противник большевиков, неоднократно арестовывался органами ВЧК и был выслан за рубеж. В его трудах нет такого нетерпеливого желания все превратить в идеологию, как в трудах наших современников. Помимо личного переживания событий в книгах Мельгунова подробно описываются факты. Пытаясь сохранить историческую объективность, он проявляет большую осторожность в собственных оценках и выводах. Мельгунов пишет о том, что «нашим современникам непосильно объективное начертание облика последнего русского императора... На наше восприятие всегда будет давить мученический венец, принятый царской семьей в ночь екатеринбургских ужасов»⁸.

Этот взгляд, пожалуй, можно назвать самым взвешенным. Здесь присутствует и необходимая дистанция по отношению к царственным особам и ощущение нашей с ними связанности. Мельгунов делает намек на то, что Николай II не был идеальным правителем. Но тут же оговаривается и пишет о нашей неспособности сейчас судить о нем. Конечно, этот способ мышления выглядит не таким прямоли-

⁷ Кузнецов В.В. Русская голгофа. М., 2003.

⁸ Там же.

нейным, как предлагаемый современными авторами. К чему, однако, может привести сомнение и неуверенность в поиске ответов на фундаментальные вопросы. Я полагаю, что в нашем случае именно вопрошание и незнание конечного решения может служить самым благоприятным основанием для мысли. Если ответ неизвестен, значит существуют перспективы и смысл поисков.

В размышлениях о царственных мучениках очень важно соблюдать предельную осторожность и не спешить с обобщающими заключениями. Вспоминая о семье последнего императора, об их страшной смерти, мы также должны избегать всякой сентиментальности. Здесь совершенно неуместны слезливые и жалостливые причитания, как неуместны они, скажем, относительно страданий древних христианских мучеников. Проявление такого рода скорби принизило бы их подвиг и исказило бы ту веру, которой они были исполнены во время своих страданий. Мы можем лишь благоговеть перед ними и молиться им. То же самое мы могли бы сказать о последней царской семье. Ведь если мы будем принимать трагические события, происшедшие с царской семьей, как повод для личных переживаний, то создадим иллюзию того, что императорская Россия близка и созвучна нашему времени.

Существует и другая крайность. Многие наши современники начинают судить императора, негодовать по поводу его отречения, говорить о том, что он «развалил Россию» и т. д. Я вовсе не хочу здесь настаивать на безупречности действий Николая II. Но нам сейчас не так просто найти адекватный способ суждения об этой фигуре. Говорить о нем с восхищением мы не можем, так как он не совершал никаких грандиозных государственных деяний. Но точно так же у нас нет права осуждать Николая II как государственного деятеля. Попробуем двигаться постепенно и осторожно в размышлениях о последнем русском императоре и о времени, в котором он правил.

Николай II, в целом, был наследником того типа российских царей, которые были у нас со времен Петра Великого. Он также любил армию, парады, был царем, который воплощал собой образ воина и служил государству вместе со своими солдатами, будучи первым среди них. В том мире, в котором правил Николай II, в огромном большинстве жили люди, не способные помыслить себя вне монархии. Именно фигура императора скрепляла их между собой, указывала ту вершину, к которой они должны устремляться всей своей жизнью, соизмерять с ней свои поступки. Одобрение императора или же, напротив, его гнев являлись для подданных аналогом Божьего суда. Мир русского дворянства не мог представить себя вне обращения к реальности вечного, единого, начальствующего над всеми. Именно в свете императорского величия могла удерживаться значимость дворянст-

ва. Таким образом, не сама личность Николая II, а факт того, что он был нашим государем, в первую очередь должен определять наше отношение к нему.

Но, несмотря на глубинную и безусловную связь монарха со своей страной, в самом Николае II нечто остается непоясненным. Иногда становится не совсем понятным, насколько высоко сам государь оценивал грандиозную значимость, великолепие России, стяжкой и центром которой он являлся. Душа императора как будто тянулась куда-то в прошлое, в допетровскую Русь, дремлющую в суровом благочестии. Создается впечатление, что искрящийся, наполненный жизнью и светом мир Петербургской России выглядел для царя не вполне убедительным, не представлялся ему крайней высотой. И если такие взгляды какого-либо частного лица вполне допустимы, даже способны вызвать некоторый интерес, то нечто подобное со стороны государя не может не настораживать.

Государство способно удерживаться только при согласии царя и подданных. Настроения же Николая II не совсем совпадали с теми ценностями, которые уже более двух веков исповедовало российское дворянство. Конечно, нельзя сказать, что последний русский император был вовсе чужд этих ценностей. Однако было в нем и то, что звучало диссонансом по отношению к ним.

Конечно, я здесь веду речь не только о любви царя к старине, так как, вероятно, у каждого монарха были свои увлечения. Сейчас мы подходим к самой болезненной теме в разговоре о Николае II — это, конечно, его тесные отношения с Распутиным, которые, безусловно, не могли возникнуть на пустом месте.

Похоже на то, что, помимо безмерной любви к сыну, связь государя с Распутиным укрепляло доверие к чему-то простому, мужицкому, народному, в котором ему виделась некая высшая мудрость. Обращение Николая II к такому убогому существу, как Распутин, могло быть оправдано только в качестве царской снисходительности и милосердия, которые способны освятить самые темные углы того государства, которым правит монарх, одарить от своих щедрот самого ничтожного человека. Но в реальности произошло нечто невообразимое и противоположное. Отношения между императором и Распутиным поддерживались не щедростью государя, а его прямой зависимостью от этого существа. Государь должен был быть полнотой, по отношению к которой все остальное является недостаточностью. Николай II же, напротив, сам стал зависимым от простого мужика, который был недостоин даже мимолетного взгляда императора. Что же в таком случае могло произойти? Лучшие люди, которые и являлись лицом России, приходили в недоумение от странной дружбы императора. Как может та высота, которую видели подданные в императоре и которая ориен-

тировала, подтягивала и собирала их самих, вдруг превратиться в падение? Столь тесные отношения Николая II с Распутиным привели к тому, что власть последнего стала почти безграничной. Какое впечатление все это могло произвести на придворных, когда, пренебрегая их советами, Николай II относился к наставлениям Распутина как к голосу высшей правды! Конечно, все это не могло не пошатнуть авторитет Николая II в глазах дворянства. Однако для всех он по-прежнему оставался единственным законным монархом, правда, поддавшимся странному влиянию.

Приближенные государя пытались объяснить ему неуместность таких отношений. Сестра супруги царя, наша православная святая Елизавета Феодоровна совершенно не принимала Распутина и его убийство назвала патриотическим актом, не увидев в нем никакого греха. Ситуация же выглядит чем-то совершенно невозможным. Николай II увольнял или, напротив, повышал людей с подачи Распутина. Он позволил грубому, необразованному мужику войти в «святая святых», в управление Российской Империей.

Что в какой-то мере оправдывало отношение царя к Распутину — это постоянная забота и беспокойство за здоровье наследника. Только Распутин мог с помощью каких-то гипнотических воздействий вызывать временное облегчение у больного мальчика. Однажды ему удалось это сделать даже во время телефонного разговора.

Вспомним, что царская семья очень долго ждала наследника. С каждой новой беременностью царицы ожидалось рождение сына, но следовало разочарование, и вот Бог послал им наследника. Конечно, такая беспокойная любовь Николая II и Александры Феодоровны к сыну была вызвана не только избытком родительских чувств. И здесь мы вновь не должны искушаться мнимой понятностью для нас происходящего. Дескать, конечно же, что здесь особого, кто не знает о неодолимой силе родительской любви. Но наша мерка вновь не подходит. Наследник должен был продолжить царскую династию, стать следующим императором. И это вносило в отношение к нему особое напряжение, от которого свободны обычные родители обычного ребенка. В царской семье не может первенствовать частное. Радости и скорби царей имеют для подданных почти священное значение. Таким образом, заботу Николая II следует понимать не только как естественное проявление отцовской любви, но и как исполнение государственного долга. Здесь каждая мелочь становится исторически значимой. Болезнь же царского наследника была далеко не мелочью. И боль семейная переходила в общегосударственную тревогу.

По сути, отцовство Николая II, как и его царственное достоинство, — это те лучи, которыми должно было освещаться все государство. Но здесь требуется одно уточнение. Если царственность призвана выра-

жать себя во вне с помощью активного устройства государства, то отцовство — это внутрицарственная жизнь. В этой таинственной жизни вырастает новый император, новый вершитель истории. При этом он растет под покровом нынешнего царя-устроителя, который во время своего правления всецело подчинен выполнению своего государственного долга.

В случае с Николаем II всё же смещаются какие-то существенные акценты. Да, в жизни императора не может быть ничего частного, но здесь возможно разделение между внутренним и внешним. Внутреннему не позволительно выливаться во внешнее и тем более разрушать его, как это происходило с Николаем II. Его отношения с Распутиным, основой которых была болезнь наследника, вносили серьезную смуту в государственную жизнь. Семейные дела государя стали главенствовать над политическими.

Итак, последнего императора вряд ли можно было бы назвать идеальным правителем. Однако мы не способны сейчас свободно рассуждать, делая свои выводы без постоянных оговорок. Если дореволюционные историки повествовали в своих трудах о деяниях русских царей и давали какую-то общую характеристику как самим правителям, так и тому отрезку времени, в котором они правили, то они, действительно, имели на это основания. Они жили в том времени, которое являлось органичным продолжением описываемых ими событий. Для них по-прежнему был император, и они с должным пониманием писали о его предшественниках. Все русские цари оставались для дореволюционных историков живыми в лице их законного наследника. В нашем же случае между временем последнего императора и сегодняшней реальностью существует непреодолимая пропасть. Однако если мы попытаемся помыслить себя русскими, если сможем четко сформулировать свое отношение к преступному периоду советской власти, то неизбежно должны будем в какой-то мере признать свою принадлежность ко времени правления Николая II.

Как будто это звучит абсурдно. Минул уже почти век с тех пор, как Россия перестала быть монархической. Но и Россией с тех пор она не является. Таким образом, все те события, которые связаны с жизнью и смертью последнего императора, не могут уйти для нас в прошлое, если мы ощущаем свою принадлежность к России. И мы не можем судить последнего императора: и мы и он участники так и не завершившейся истории. Ведь историки не писали свои труды об императорах, во времена которых они жили. А наша деликатность должна быть особой. Мы имели несчастье родиться в период безвременья, тем самым не имеем права рассуждать о монархии даже с точки зрения демократии, так как существо последней после столь продолжительного периода тоталитаризма стало нам недоступным. Всем известно, что

трехлетний ребенок вряд ли сможет адекватно оценивать действия своих родителей. Так же и в нашем случае. Если императорская Россия была периодом культурной зрелости и безусловного величия нашей страны, то сейчас мы вернулись к младенческой первобытности, к ощущению того, что до нас ничего не было. Как же мы можем в подобном состоянии выносить какие-либо суждения касательно тех фигур, на которых держалось столь мощное государство.

И тем не менее, для русского человека, живущего в наше время, совершенно необходимо обращение к последнему русскому императору и его детям. История России закончилась в тот момент, когда была убита царская семья. И постоянное наше возвращение к этому моменту нужно нам вовсе не потому, что, как сейчас считают представители т.н. монархических группировок, России требуется новый царь. Нет, практически все современные цивилизованные государства уже давно отказались от монархии. Но дело в том, что между их монархическим прошлым и сегодняшней демократией не было такого продолжительного периода пустоты, ужаса и бессмыслицы, который имел место в нашей стране. В то страшное время, которое началось в России после 1917 года, нас стремительно уничтожали изнутри и снаружи. С каждым новым расстрелом, помещением в концлагеря или высылкой за границу людей, в которых, так или иначе, была жива историческая Россия или хотя бы воспоминания о ней, стирались неповторимые русские черты, и наше лицо превращалось в тупую, бессмысленную физиономию.

В тех странах, в которых вслед за монархией установилась демократия, меняющиеся формы государственности можно рассматривать как камни, аккуратно положенные друг на друга и составляющие единое целое здания. Подобно тому, как каждая семья с любовью вспоминает своих предков, эти страны бережно хранят память о своих государях. Что касается нас, то нам в течение семидесяти лет внушалось, что в прошлом у нас не было никаких родственников. Разрывались все связи, воспоминания стирались так, чтобы от них уже совершенно ничего не оставалось. Таким образом, вместо того, чтобы продолжать строительство прекрасного здания русской культуры, которое было создано к началу XX-го века, дополнять его новыми элементами, мы рухнули вниз, спрыгнув с его верхних этажей. Безусловно, подобное безумное действие могло закончиться только смертью... А если кто-то и остался жив, то как же ему теперь, со всей его обездоленностью, добраться туда, где некогда было место русского человека? Но если мы будем думать о том, что оставили внутри покинутого нами сооружения, вглядываться в форму тех камней, которые доступны нашему взгляду, в нас постепенно будет проявляться образ подлинной человеческой жизни, настоящего государства. Конечно, с

нашими скудными силами нам уже не создать ничего подобного в своей жизни. И все-таки живые образы нашего прошлого могут дать нам возможность не раствориться целиком в том беспредельном мраке и хаосе, который окружает нас в действительности. Безусловно, мы должны непрерывно обращаться к памятникам, которые доносят до нас ту атмосферу, те смыслы, которыми дышала Россия на протяжении веков.

И мысль о судьбе царственных мучеников должна быть особой в этом ряду. Ведь именно в их смерти прервалась великая культурная эпоха, а на ее смену вдруг из каких-то темных углов вылезли бессмысленные, пошлые физиономии и начали провозглашать строительство «нового мира». Здесь я приведу отрывок из стихотворения Мандельштама «Кассандре», которое было написано в 1917 году:

Но если эта жизнь — необходимость бреда
И корабельный лес — высокие дома, —
Лети, безрукая победа,
Гиперборейская чума!

На площади с броневиками
Я вижу человека, он
Волков горящими пугает головнями —
Свобода, равенство, закон!⁹

Что может чувствовать человек, принадлежавший несколько месяцев назад к Великой Российской Империи и видящий сейчас на ее месте какое-то хаотическое движение человекоподобных существ, выкрикивающих бессмысленные лозунги? Подобное зрелище способно свести с ума, так как оно противоречит всякой логике, простому здравому смыслу. Если совсем недавно на той площади, о которой упоминает Мандельштам, император обращался к своим верным солдатам, и они слушали его, то теперь там стоит некто, произнося слова, ни для кого не имеющие никакого смысла, ничего не значащие, а только «пугающие волков». Волки — это, безусловно, образ враждебности, ненависти, недоверия к тому, кто пытается к ним приблизиться. Но они не могут истерзать стоящего перед ними человека, только потому, что пока боятся огня, который он держит в руках. Вместо преданности, доверия и любви, которые всегда присутствовали между императором и его подчиненными, между людьми, жившими в Российской империи, теперь появляются страх и взаимная ненависть, которые прячутся за внешней готовностью к послушанию. Именно поэтому все представители «новой власти» всегда окружали себя многочисленной охраной. У них не было *своего* народа. Они знали, что те, кто им починается, делают это только из-за страха.

⁹ Мандельштам О. Избранное. М., 2006. С. 130-131.

Думая о смерти императорской семьи и о том, что за ней последовало можно прийти к отчаянной мысли о бесполезности сегодняшних разговоров и воспоминаний по этому поводу, так как России уже никогда не стать тем, чем она была.

Но это ужасное событие не оставило нас вовсе без надежды. До самого последнего момента жизни царской семьи в них была жива Россия. И эта Россия была убита — она не была сокрушена или изжита самой собой изнутри. Ведь своим единением и любовью члены царской семьи ограждали ее от растрепания. И если те люди, которые сосредоточили в себе всю Россию, были убиты и причислены теперь церковью к лику святых, значит, в Боге живы не только они, но и то, что ими было сохранено. Русская культура остановилась, замерла. Но замерла в своей чистоте и человеческой недосказанности и незавершённости.

Многие европейские страны переживали культурный спад, но это так глубоко не затрагивало свободы живущих там людей, не ломало их творческих стремлений и порывов. Сохранялись те, кто мог созидательно влиять на общую жизнь, обновлять и разворачивать ее. У нас же, уничтожив всех несогласных, оставили самых пугливых и неразумных, вдолбив им примитивные и плоские идеи. Россия в своих лучших представителях не смогла устоять под натиском этой темной, напирательной на нее массы, хотя противилась ей до последнего.

Как в момент смерти, так и в последние дни своей жизни, император был одинок. Большая часть его подданных отреклась от него. Где были служившие государю и Отечеству русские солдаты, когда убивали их императора? Безусловно, они еще существовали, и их было немало, но они были разрознены и возможно так же одиноки в этом нарастающем ужасе, как и их царь. Убийством императорской семьи были убиты все русские люди, верные государю. Оставалось только довершить это дальнейшим физическим истреблением. Совершившись, это злодеяние отменило все обязательства, которые может нести человек по отношению к себе и к другому. Некому было остановить поток крови тех людей, которые не хотели забывать страну, родившую и воспитавшую их. Именно поэтому Россия была погребена заживо. Ее закопали живой, дышащей, мыслящей и плачущей.

Церковь канонизировала Николая II и его семью. Что может означать для нас сейчас нимб над головами этих мучеников? С одной стороны, мученическая смерть императора говорит нам об остервенелости, слепоте, которые поразили русских людей в начале XX-го века (надо заметить, что это были по большей части простые люди). С другой — об огромном количестве преданных государю людей, жестоко пострадавших подобно своему императору. Ни с первыми, ни со вторыми сейчас мы идентифицировать себя не можем. Но при этом все-таки мы не способны полностью отстранить от себя все эти события.

Когда мы пытаемся обрести какую-то почву под ногами, найти свои корни, мы с неизбежностью упираемся в этот страшный факт царубийства. Здесь же для нас может иметь решающее значение канонизация царственных мучеников. Ведь святость предполагает непрерывную связь с настоящим. Если мы сейчас никак не можем соотнестись с последней царской семьей в силу того, что нам не прорваться к тому культурному контексту, в котором они жили, то их святость все же позволяет нам каким-то образом к ним приблизиться. Основа христианской святости — это усвоение человеком той полноты любви, которую нам явил Христос. Вспомним, что говорил о любви апостол Павел в своем послании к Коринфянам: «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13:4-8).

Здесь апостол Павел рассуждает о высшей любви, о той любви, которой достигают святые. А если мы обратим слова апостола к убиенному императору, разве это не будет означать для нас какого-то выхода и возможной надежды? Последний император был канонизирован церковью потому, что он являлся помазанником Божиим и был предан смерти своими подданными. И если причиной для канонизации явилась именно царственность императора и отказ русских людей, допустивших его мученическую смерть, от этой царственности, то можно сказать, что в его святости были причислены к лику святых и все остальные русские императоры, ею освящена вся царская и императорская Россия. В замкнутой жизни последней царской семьи Россия была сведена до точки, в которой, однако, она была жива и не имела никаких изъянов. Уничтожение этой точки обозначало уничтожение России, а канонизация императора как бы освятила и закрепила в вечности все те смыслы, которыми жила Россия на протяжении веков.

Ощущение того, что основа всей нашей жизни была сосредоточена в семье Николая II, и того, что эта жизнь со всем тем богатством, которое она хранила в себе, оказалась под угрозой смерти, испытывали многие люди тогда еще живой России. Оно очень хорошо отражено в одном из стихотворений Марины Цветаевой, которое я считаю уместным здесь привести:

За Отрока, за Голубя, за Сына
За царевича младого Алексия
Помолись церковная Россия!

Очи ангельские вытри,
Вспомяни, как пал на плиты
Голубь углицкий — Димитрий.

Ласковая ты, Россия, мать!
Ах, ужели у тебя не хватит
На него любовной благодати?

Грех отцовский не карай на сыне,
Сохрани, крестьянская Россия,
Царскосельского ягненка — Алексия!

4 апреля 1917,
третий день Пасхи¹⁰

В этом стихотворении очень ярко прорисовывается образ России великой и беспомощной перед грозящей ей катастрофой. Россия наделяется здесь чертами святости — «очи ангельские вытри». Однако это святость, несущая любовь и ласку в самой своей природе, а не стяжавшая все это богатство путем длительных трудов и усилий. Но как же подобная мощь и глубина, выраженная Цветаевой в восклицании «Ах, ужели у тебя не хватит

на него любовной благодати?» может сочетаться с такой незащищенностью и покорностью судьбе. Конечно, это происходит оттого, что Россия наделяется исключительно материнскими чертами. Ведь плакать, будучи не в силах остановить действия своих уже взрослых детей — это всегда материнская участь. Конечно, для того, чтобы матери не пропасть, не умереть, ей необходим защитник, для России им мог быть только император. Русские солдаты также являются сынами и защитниками своей матери. Однако их воинская доблесть всецело отнесена к фигуре императора, который призван быть первым среди них, направлять и вдохновлять воинов своим примером. Но об императоре сказано смутно: «Грех отцовский не карай на сыне», — а его наследник является еще слабым ребенком, который вот-вот станет жертвой грядущей ужасной катастрофы.

Царевич Алексей предстает нам здесь сыном, которого любящая Мать не может защитить. Цветаевой удалось выразить тот последний вопль русского человека перед смертью наследника — будущего императора. После этого вопля и после убийства царской семьи, лицо русского человека начинает стремительно разлагаться, расплываться, теряя привычные очертания.

Смерть царской семьи и последние ее дни обнажили нечто очень важное, какой-то предел и саму основу человеческой жизни. Когда государя, государыню и их детей уже нельзя было даже по одежде отли-

¹⁰ cvetaeva.ouc.ru/za-otroka-za-golubia-za-sina.html

чить от обычных людей, они, терпя страшные унижения и насмешки, находясь в тяжелейших условиях, хранили царское достоинство. Безропотно, именно царственно достойно, в любви друг к другу и к умирающей России царская семья пребывала последние свои дни. Только возвращаясь мысленно к этим событиям, пытаюсь хотя бы на сотую долю понять, *что* мы потеряли с кончиной последнего императора и его семьи и, что сохранилось для нас в чистоте и святости их смерти, мы можем крошечными шагами приближаться к себе. И возможно, в наших лицах будут, хотя бы слабо, проявляться давно забытые русские черты.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ

открытый в 1992 году и осуществляющий свою деятельность по благословию Митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира, объявляет очередной набор на I курс очного, очно-заочного (вечернего) и заочного обучения по направлению 031900 – «Теология»

По окончании обучения выпускникам выдается диплом государственного образца.

ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЭКЗАМЕНЫ:

на очное обучение:
по результатам ЕГЭ

на очно-заочное и заочное обучение:
История России, литература (устно), собеседование.

Вступительные экзамены проводятся:

с 13 июля – первый поток
с 26 августа – второй поток

Лица, имеющие высшее образование, выпускники Санкт-Петербургской православной духовной академии, семинарии и регентского отделения на все формы обучения зачисляются по итогам собеседования

Адрес института:

Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, 7 этаж, комната 706
Тел.: (812) 971-79-21, 351-15-31, 8-906-240-60-36
E-mail: ibif@inbox.ru, HTTP: www.ibif.org.ru