

МИХАИЛ ЭПШТЕЙН

# РЕЛИГИЯ ПОСЛЕ АТЕИЗМА

НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ТЕОЛОГИИ



Михаил Эпштейн

# Религия после атеизма

НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ТЕОЛОГИИ



Серия «Идеи для мира»  
подготовлена  
в рамках проекта  
«Наука и мир»



АСТ-ПРЕСС  
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ



Москва

УДК 2  
ББК 186.2  
Э44

Серия «Идеи для мира»  
научно-просветительского проекта «Наука и мир»  
основана в 2012 году

Ведущий редактор проекта *Н. Красинская*

**Эпштейн М. Н.**

**В14** Религия после атеизма. Новые возможности теологии. — М.: АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2013. — 416 с. — (Идеи для мира)  
ISBN 978-5-462-01429-1

Согласно последним социологическим опросам, 25% россиян верят в Бога, но не относят себя ни к одной определенной конфессии. О новом феномене «минимальной религии», как и о множестве других движений религиозной мысли, возникших после краха атеизма и традиционного секуляризма, рассказывается в этой книге. Ее автор — известный культуролог и филолог Михаил Эпштейн, профессор теории культуры в университетах Эмори (США) и Дарема (Великобритания). Какие новые возможности открываются перед теологией? Не опасен ли исторически поспешный переход от воинствующего атеизма к диктату церкви? Что такое поп-религия? Как религиозная картина мира вбирает в себя открытия современной науки и почему технический прогресс не отменяет, а укрепляет аргумент бытия Бога? Эта книга — для читателей, которых интересуют новейшие течения религиозной мысли в ее взаимодействии с наукой и светской культурой.

УДК 2  
ББК 86.2

ISBN 978-5-462-01429-1

© ООО «АСТ-ПРЕСС КНИГА», 2013

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	9
<b>Раздел I. От атеизма к постатеизму .....</b>	<b>17</b>
Глава 1. Вера без вероисповедания, или Бедная религия .....	17
Три пути.....	17
«Бедная вера» и ее выражение в литературе.....	21
Этика и теология бедной веры.....	26
Постатеистическое общество: путь из пустыни .....	31
Глава 2. Возвращение ангелов .....	35
<b>Раздел II. Религия внутри атеизма. Материализм, авангард, концептуализм.....</b>	<b>41</b>
Глава 1. Материализм как религия. Эдипов комплекс советской цивилизации .....	42
«Большой Брат» в свете психоанализа.....	42
Мифологическая основа материализма .....	43
Воинствующий атеизм и эдипов комплекс.....	45
Зов подземелья. Эротика рабочего удара .....	49
Матерные корни материализма .....	53
Матерепоклонники и кровосмесители.....	57
Глава 2. Авангард и религия.....	61
Антиискусство — жест юродивого.....	61
Авангардная вера: по ту сторону понимания .....	67
Искусство второй заповеди .....	74
Уход человека.....	80
Глава 3. Концептуализм и теология пустоты .....	87
Царство фасадов и власть имен .....	87
Духовность первого дня творения .....	95

Религиозный парадокс русской цивилизации. Минус-система .....	98
<b>Раздел III. Атеизм внутри теократии.</b>	
<b>Роза Мира и царство Антихриста .....</b>	<b>106</b>
Мистический коммунизм .....	108
Утопия и катастрофа.....	113
Государство-церковь.....	115
Философия оговорки.....	122
Теократия и атеизм .....	126
Верховный Наставник.....	131
Учение о Христе.....	134
Всеединство как лжеподобие. Три стадии подмены .....	136
Роза Мира в ожидании Антихриста.....	138
Антихрист и Мировая Женственность .....	142
Сознательное и бессознательное в андреевской эсхатологии.....	147
Историческое обольщение: ложь опыта.....	149
Моральное обольщение: зло добра.....	151
Поп-религия .....	155
<b>Раздел IV. Секуляризация — церковь — культура .....</b>	<b>159</b>
Крах первой секуляризации. Церковь Гоголя и церковь Белинского.....	159
Поиск «чистилища» в русской культуре .....	165
Диктат середины: западная модель. Идеократия и медиократия... ..	168
Троичная модель .....	177
Секулярность и пошлость .....	183
Демонизм .....	190
Апофатизм.....	196
Демонически-апофатическое .....	203
Православие и культура .....	206
Вторая секуляризация и новое распутье.....	216
<b>Раздел V. Теология жизни .....</b>	<b>223</b>
Глава 1. От философии к теологии .....	223
Бог и жизнь. От Ницше к христианству .....	223
Бог как процесс. Асимметричная вечность и начало без конца....	233
«И увидел, что это хорошо...»	
Саморадование Творца .....	241

Глава 2. Древо жизни .....	246
Поэзия космоса. Теология Книги Иова .....	246
Жизнеутверждающий пессимизм. О Книге Екклесиаста.....	258
Возвращенный рай: космос любви в «Песни песней» .....	269
Аллегорические и буквальные толкования .....	269
Книга Иова и «Песнь песней» .....	272
Мир — сад и образ любящих. Портрет — пейзаж.....	274
Любовь: от познания к бытию.	
Онтологическое толкование .....	279
Рай во времени. Восхождение к Началу.....	284
Глава 3. Жизнь против жира.....	288
<b>Раздел VI. Религия и наука .....</b>	<b>294</b>
Глава 1. Новый атеизм и мораль господ генов.....	294
Что такое «новый атеизм»?.....	294
Мифология генов. Атеизм как анимизм .....	297
Мораль генов. Эволюционизм как пуританизм.....	300
Плагиат у религии и самоопровержение науки.....	304
Глава 2. Научно-технический аргумент бытия Бога .....	307
Технотеизм .....	307
Информационная, антропная и теоцентрическая Вселенная.....	310
Судьба телеологического аргумента .....	313
Когнитивная религия .....	315
Теология компьютерных симуляций .....	317
Теологический парадокс технического прогресса .....	318
Глава 3. К теологии вакуума. Двойное небытие и мужество быть .....	319
Неустойчивый вакуум.....	320
Метафизика вакуума: «не» и «себя» .....	323
Ничто и Бог.....	326
Бесконечно делимый ноль .....	328
Цепь отрицаний. Вездесущие нетки.....	329
Всё как ничто. Петли пустоты.....	332
Тайна посмертия .....	336
Религия: два пути от не-небытия .....	339
Мужество быть.....	342
<b>Раздел VII. Теология личности .....</b>	<b>345</b>
Глава 1. Персоналистический аргумент бытия Бога.....	345
Мир субъектов и его основание .....	347

Бог как Субъект. Абсолютная Личность .....	349
Теология первого лица. Библейские истоки персоналистического аргумента .....	351
Персонализм в отличие от персонификации и персонального опыта .....	354
Почему идея Бога согласуется с разумом .....	355
Глава 2. Опыты субъективной теологии .....	358
Вера и неверие .....	358
Путь Бога к человеку .....	359
Собачье богословие .....	361
Царство Божие .....	363
Роковые происшествия и Силоамская башня .....	365
Хитро-добрые. К вопросу о теодицее .....	367
Бог как глагол .....	369
К теологии воскресения .....	370
Послесловие .....	373
Приложение I .....	385
Приложение II .....	401
Приложение III .....	404
Краткая библиография .....	407
Словарь терминов .....	409

## ПРЕДИСЛОВИЕ

*Я глубоко благодарен Марианне Евгеньевне Таймановой (Даремский университет, Великобритания) за ее неоценимую помощь в работе над этой книгой, за многочисленные замечания и предложения, которые привели к существенной доработке ее содержания, композиции и стиля.*

Значительная часть XX в. прошла под знаком воинствующего атеизма, предпосылки которого сложились еще в XIX в.:

«Религия есть опиум народа» (К. Маркс).

«Бог умер» (Ф. Ницше).

XX в. подтвердил пророческую власть этих идей — и одновременно обнаружил двусмысленность их триумфа, чреватого поражением.

Опыт советского, самого массового атеизма показал: там, где религия перестает быть опиумом народа, сам опиум становится народной религией. Пьянство, наркомания, опьянение властью и идеологическими химерами, псевдонаучные «материалистические» суеверия, вроде лысенковщины или борьбы с кибернетикой... Религия, вытесненная из сознания народа, редуцировалась до примитивных мифологических схем, напоподобие культа вождей и поклонения их мошам. Человек остался существом верующим, только вера деградировала от духовно утонченного монотеизма к агрессивному идолопоклонству, а «духовной сивухой», как называл религию Ленин, стал несбыточный коммунизм.

Что касается провозглашенной Ницше смерти Бога, то, как показал опыт XX в., эта смерть входит в природу самого Бога, умирающего и воскресающего. «Смертью смерть поправ» — это происходит не только в евангельской истории Христа, но и в последующей истории христианства. Каждую «очередную» смерть Бога можно воспринимать как пролог к последующему воскресению, что открывает возможность теологического истолкования самого атеизма. Неверие становится шагом на пути веры, которая таким образом подвергает себя испытанию и очищению. Каждая атеистическая волна — а их немало уже нахлынуло на западную цивилизацию, начиная с эпохи Просвещения и кончая явлением «нового атеизма» в начале XXI в., — приносит за собой и новое понимание Бога и духовной реальности.

Сторонники атеизма стараются демистифицировать священное, ищут социально-исторические корни религии, объясняя ее борьбой классов, своекорыстием духовенства, эксплуатацией темных и невежественных масс и т. д. Но возможен и другой подход, который кратко сформулировал историк религий Мирча Элиаде: «Мы же занимаемся демистификацией наизнанку: мы открываем за профанным священное»<sup>1</sup>. Постатеизм — это не просто время «после атеизма», это мировоззрение, которое вбирает в себя и творчески перерабатывает атеизм, это, выражаясь по-гегелевски, «отрицание отрицания», которое ведет к синтезу, не сводимому ни к тезису (традиционная религия), ни к антитезису (атеизм).

Эта книга рассматривает религиозные составляющие атеизма, а также перспективы теологического мышления, которые открываются после периода «безбожия», вслед за распадом коммунистической системы. Что нового вносит опыт пережитого и преодоленного атеизма в религиозное сознание, какие возможности открывает перед теологией? Важно отметить, что, наряду с возрождением традиционных, преследовавшихся в СССР конфессий, в позднесоветское и постсоветское время (1970–2000-е) зарождаются новые типы религиозного сознания, в том числе так называемая «бедная религия» (вера вне вероисповеданий).

На наших глазах «постхристианская» эпоха, ознаменованная торжеством секуляризма на Западе и атеизма в СССР и других странах «второго» мира, переходит в постсекулярную и постатеистическую эпоху. Для нее характерно усиление фундаменталистских и клерикалистских движений, перерастающих в серьезнейший фактор глобальной политики. Одновременно создаются новые, интеллектуально сложные теологии, парадоксально переступающие границу секулярного и религиозного. Теологии «смерти Бога» Т. Альтайзера, нереализуемой и недеконструируемой «мессианистичности» Ж. Деррида и диалектико-материалистического «снятия» христианства С. Жижека очерчивают перспективу конвергенции религии и атеизма до полной неразличимости. В этой новой «(а)теологии», как бы выносящей за скобки противоположность теизма и атеизма, смерть Иисуса трактуется как радикальное «самоустранение» Бога из мира и истории, и, следовательно, атеизм оказывается самым подлинным утверждением «посюсторонней» веры, отрицающей инобытие Бога.

История религиозных и атеистических идей в XX–XXI вв. богата такими инверсиями. В целом создается впечатление, что весть о воскресении Иисуса Христа еще не дошла до современной теологии, не вызвала столь же радикального пересмотра места религии в мире, как весть

<sup>1</sup> Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М.: Прогресс, 1987. С. 259.

о его распятии и смерти. Современная теология живет в промежутке не только между верой и неверием, но и между смертью и воскресением Бога, что определяет ее двусмысленность: это теология, склонная впадать в отрицание самого теизма и подрывающая свои собственные основания.

Тем не менее очевидно, что секуляризм и атеизм в той форме, в какой они утвердились в XIX и особенно в XX в., исчерпали свой интеллектуальный и экзистенциальный потенциал и что религия становится более активным, наступательным элементом социокультурной ситуации, чем антирелигиозная идеология. Если в кругу интеллигенции и в академической среде скептицизм, агностицизм и атеизм еще доминируют как формы интеллектуально «пристойного» дискурса, то внутренний акцент теперь лежит на другом, на религиозных умолчаниях и подтекстах. Славой Жижек так описывает эту инверсию: «Если когда-то мы публично делали вид, что верим в Бога, тогда как в частном порядке были скептиками или даже непристойно посмеивались над нашими публичными убеждениями, то сегодня мы, как правило, публично исповедуем скептические, гедонистические, индифферентные взгляды, тогда как в частном порядке нас по-прежнему преследуют верования и суровые запреты»<sup>1</sup>.

Здесь следует уточнить: не совсем «по-прежнему» и не только «суровые запреты», но открываются и новые возможности синтеза веры и знания, в частности новые пути взаимодействия религии и науки. Суть «постсекулярных» верований обсуждается с небывалой остротой, о чем свидетельствуют и дискуссии вокруг «нового атеизма», развернувшиеся с 2006 г. и пока не давшие ощутимого перевеса ни одной из сторон, но побудившие каждую из них обновить и переосмыслить весь запас своих аргументов<sup>2</sup>.

От этой книги не следует ждать пересказа уже известных концепций и индивидуальных взглядов мыслителей. Наша задача — проследить логику и диалектику развития религиозных и атеистических идей в интеллектуальной истории XIX–XX вв. и многообразные способы их выражения в культуре (в том числе в литературе и изобразительном искусстве). Религия и атеизм — это одно тематически-смысловое поле культуры, и для нас важнее понять, на каком языке говорит (а)теология нашего времени, чем представить те или иные высказывания на этом

<sup>1</sup> Slavoi Žižek and Boris Gunjević. *God in Pain. Inversions of Apocalypse*. New York: Seven Stories Press, 2012, pp. 7, 27.

<sup>2</sup> В конце книги приводится краткая библиография новейших изданий, относящихся к этой полемике и представляющих вопросы религии и науки в широком интеллектуальном контексте.

языке. Тем более что всякий радикальный атеизм, как демонстрирует история XX в., приобретает черты религиозного мировоззрения, а всякая углубленная теология вбирает в себя черты скептицизма и агностицизма, т. е. подрывает возможность постижения своего предмета, а порой даже отрицает его существование. Линии раздела между знанием-неверием и верой-незнанием теперь проходят совсем не там, где раньше, и не вдоль, а поперек, так что вера оказывается совместима со знанием, да и сами эти линии превращаются то в расплывчатые полосы, то в острые зигзаги. В центре книги оказываются именно парадоксы религии и атеизма, их закадычная вражда и заклятая дружба, приводящие к духовно напряженной и интеллектуально взрывчатой ситуации нашего времени.

Современный читатель, сбитый с толку чересполосицей быстро сменяющихся идеологий и теологий, особенно нуждается в понимании их языка. Еще совсем недавно атеизм был безусловно господствующим мировоззрением «первого на Земле» социалистического общества — и вот четверть века спустя, на глазах одного поколения, выражение атеистических взглядов уже становится политически опасной ересью, если не уголовно наказуемым преступлением, а место государственного мировоззрения занимает православие как самая традиционная из «традиционных религий». Перепад давлений, переход от государственного атеизма к начаткам новой теократии столь резок, что вызывает болезненную и даже невротическую реакцию у общества. Понимание религиозных и антирелигиозных «сверхидей», включенных в современные политические стратегии, может сыграть терапевтическую роль в переживании и преодолении этого духовно-общественного кризиса.

У идей есть своя логика, независимая от воли идеологов. Если перечитать «Розу Мира» Даниила Андреева или вспомнить сочинения Ивана Федоровича Карамазова в изложении Достоевского, то теократия и атеизм выступают как две стороны одной медали. Дело «Pussy Riot» потому и вызвало такой неожиданно горячий отклик во всем мире, что толики безвкусного искусства и пресной политики оказались в нем смешаны с очень острой теологической приправой. Богохульство и благочестие меняются знаками, заставляя вспомнить Евангелие во всей остроте его коллизий, словно нас не отделяют от него два тысячелетия. Ворваться в храм, опрокинуть столы менял (в том числе меняющих Богово на кесарево) — это богохульство или вызов фарисейству? Не касаясь вопросов современной политики, книга тем не менее проясняет теологическую подоплеку тех новостей, о которых можно прочитать в сегодняшних или завтрашних газетах.

Книга состоит из семи разделов.

\* \* \*

Первый раздел, «От атеизма к постатеизму», исследует сам процесс этого перехода и возникновения «веры без вероисповедания» («бедной религии») в результате радикальной утраты религиозных традиций в советском обществе. Обычно 1980—2000-е гг. характеризуются как период религиозного возрождения в России, при этом игнорируется важнейший факт рождения нового, универсалистского типа веры в постатеистическом обществе, где, по данным социологических опросов, примерно четверть всех верующих, а среди студенческой молодежи почти половина не принадлежат ни к каким конфессиям. Там, где все религии одинаково отрицаются и преследуются, возникает духовный вакуум как предпосылка «религии вообще», прямого, внецерковного общения человека с Богом. Отрицая равным образом все веры, атеизм, вопреки своим намерениям, проложил путь новому религиозному мирозерцанию, свидетельству которого можно найти в произведениях Б. Окуджавы, А. Битова, Ю. Алешковского, Вен. Ерофеева. Еще одно проявление «бедной религии», особенно характерное для западного мира, — вера в «полупадавших» ангелов как вестников без Вести, блуждающих между небом и землей: полурелигиозный «ангелизм», пытающийся преодолеть раскол между монотеизмом, политеизмом и агностицизмом.

Второй раздел, «Религия внутри атеизма», раскрывает религиозный потенциал самого атеизма и те скрытые, бессознательные формы, в которых выражалась религиозность материалистических учений и практик. Атеизм толкуется как идеология «эдипова комплекса», в основе которой мифология матери-природы и стремление человека овладеть ею, занять место отсутствующего (точнее, «низвергнутого») Небесного Отца. Горьковский роман «Мать», ленинский «воинствующий материализм» и советская философия «диалектического материализма» образуют официальную надстройку этого мировоззрения, тогда как «матерный диалект» трудящихся масс обнажает его архетипическую основу. Особое внимание в этом разделе уделяется религиозному бессознательному в искусстве авангарда начала XX в. и в коммунистической идеологии 1920—1930-х гг. Художественный авангард в сознательном плане и в прямых высказываниях, как правило, атеистичен. Но стилистика авангарда, развоплощение образа человека и предметного мира выдает в нем религиозную устремленность, видение конца мира и истории. Далее в этом разделе рассматривается феномен «бедного искусства» — концептуализм, который разрабатывает особую эстетику и теологию пустоты. Это художественное движение последней четверти XX в. раскрывает идейно-вербальную природу российской цивилизации, где реальность вытесняется словами и понятиями. При этом опустошается, «аннигилируется»



предметная основа существования, обнажая особую духовность России, обусловленную своеобразием ее положения между Западом и Востоком, между религиозными системами мироутверждения и мироотрицания. Таким образом, «бедная вера» и «бедное искусство» дополняют друг друга как формы духовности, специфические для России и вместе с тем вписанные в широкий мировой контекст.

Третий раздел, «Атеизм внутри религии», рассматривает соотношение религии и атеизма в противоположной перспективе. Даже эсхатологические учения о конце мира и приходе Антихриста, как они трактуются, например, в теократической утопии «Роза Мира» Д. Андреева, могут быть выражением бессознательного атеизма. Вообще теократия, т. е. вращение и перерастание церкви в государство, при всей своей фундаменталистской направленности исходит из скрытого атеизма: только не веруя в то, что Бог сам правит миром, можно брать на себя функции мирской власти. Здесь заново протягиваются нити от XIX в. к XX: от Ф. Достоевского с его Иваном Карамазовым и легендой о Великом Инквизиторе через образ Антихриста у Владимира Соловьева — к «Розе Мира». Всемирная теократия, объединяющая все религии под властью верховного наставника, в изображении Андреева поразительно напоминает царство Антихриста, им же с ужасом предвосхищаемое. Опыт русской эсхатологии предупреждает об опасностях, подстерегающих человечество после преодоления атеистических соблазнов на путях нового, уже религиозного тоталитаризма, объединения всех властей в политико-церковную иерархию. Отношения церкви и государства и опасность их взаимоподмены — смещения Божова и кесарева — становятся одной из насущнейших проблем постсоветского общества: переболев атеизмом, оно впадает в противоположную крайность клерикализма.

Четвертый раздел, «Секуляризация — церковь — культура», обращается к проблемам секуляризации русской культуры и пытается объяснить, почему этот процесс так и не был доведен до конца и был прерван эпохой воинствующего атеизма. Под секуляризацией обычно понимается переход власти, имущества, а также господствующих идейно-духовных позиций в обществе от церковных учреждений к светским, государственным. Но в России XX в. разрушение религиозного уклада жизни отнюдь не сопровождалось секуляризацией, поскольку само государство при этом выступало как своего рода церковь, руководимая партийным «священством». В отличие от атеизма, секулярность нейтральна к религии; иначе само секулярное приобретет антирелигиозный, а значит, религиозный и антисекулярный характер. Секуляризация исторически возникла в христианской Европе именно как форма углубления религиозных прав и свобод человека, поэтому она не стремится полностью вытеснить религию

из жизни общества. В этом разделе рассматриваются дальнейшие возможные направления секуляризации, переход русской культуры от двоичной модели (сакральное — профанное, религия — атеизм) к троичной, включающей промежуточную, оценочно нейтральную, собственно светскую зону.

Пятый раздел, «Теология жизни», посвящен той проблематике, которая первоначально была выдвинута ницшевской философией жизни под знаком атеизма или богоборчества. Для Ницше смерть Бога — необходимое условие торжества жизни: «Понятие „Бог“ выдуманно как противоположность понятию жизни — в нем все вредное, отравляющее, клеветническое, вся смертельная вражда к жизни сведены в ужасающее единство!» Одна из линий теологического переосмысления атеизма состоит в том, чтобы заново сблизить «Бога» и «жизнь», показать нераздельность «Бога живого». Именно возвращение к Древу жизни от Древа познания добра и зла определяет вектор библейского повествования, который прослеживается через Книгу Иова, Книгу Екклесиаста и «Песнь песней». Проблематика жизни в ее глубинной абсурдности и непознаваемости получает здесь интерпретацию в рамках библейской теологии, которая оказывается гораздо ближе мироощущению современного человека, «постатеиста», чем принято думать.

Шестой раздел, «Религия и наука», рассматривает аргументы, выдвинутые против религии представителями новейшего научного атеизма, быстро вошедшего в моду и столь же быстро выходящего из нее. «У религии не осталось оправданий. Благодаря телескопу и микроскопу ее объяснения больше ни на что не годятся»<sup>1</sup>. Нужно ли использовать достижения науки как аргумент против религии — или же наука доказывает лишь то, что материальная вселенная, которой ограничивался познавательный опыт XIX в., есть малая часть невидимой и недоступной ощущениям вселенной? Например, вера в бессмертие души представляется закономерным выводом из кибернетических представлений о том, что информационная матрица может сохраняться неизменной при разрушении одного из ее материальных носителей. В этом разделе с позиций современного научно-технического прогресса рассматривается вопрос о новых доказательствах бытия Бога, которых не было в арсенале классической теологии. Взаимодействие научного и теолого-философского представлений об истоках бытия и ничто прослеживается также в интерпретациях «неустойчивого вакуума», одной из центральных категорий физической картины мира.

<sup>1</sup> Хитченз К. Бог не любовь: Как религия все отравляет. М.: Альпина нон-фикшн, 2011. С. 356.

Последний, седьмой раздел, «Теология личности», обсуждает еще один «постклассический» аргумент бытия Бога — персоналистический. Вопреки натуралистической теологии, с которой спорят современные атеисты, персоналистическая теология утверждает, что Бог постижим не как объект, а как субъект, основа всякой субъективности, как Я, а не Он («Я есмь Тот, Который есмь»). Разумеется, строго доказать бытие Бога нельзя — но можно показать, почему оно не противоречит законам разума и данным человеческого опыта, более того, позволяет с наибольшей достоверностью объяснить общность опыта разных людей, несмотря на всю его субъективность, а точнее, именно благодаря ей. В этом же разделе, под общим названием «Опыты субъективной теологии», рассматривается многообразие социокультурных и экзистенциальных проблем, возникающих на путях религиозного самоопределения современной личности.

В Приложении приводится переписка автора с выдающимся американским теологом Томасом Альтицером (Thomas Altizer), который в 1960-е гг. заложил основы обновления религиозного, и особенно протестантского, сознания своей концепцией «теологии смерти Бога». Воспроизводятся фрагменты из книги канадского философа Чарльза Тейлора (Charles Taylor) «Секулярный век» и из работ современных исследователей Ф. Достоевского, где дается оценка феномену российского постатеизма и «бедной религии».

Таким образом, книга охватывает самые проблемные зоны современного религиозного сознания — там, где оно пересекается с атеизмом, вбирает и/или преодолевает его. Новые горизонты теологии открываются именно благодаря радикальности того атеистического опыта, который в XX в. пережили многие народы, но российский — особенно глубоко и трагично.

## Раздел I

# ОТ АТЕИЗМА К ПОСТАТЕИЗМУ

## Глава I

# ВЕРА БЕЗ ВЕРОИСПОВЕДАНИЯ, или БЕДНАЯ РЕЛИГИЯ

## Три пути

Семидесятилетний советский атеизм, от революции 1917 г. до перестройки второй половины 1980-х, как его ни называть: массовый, научный, государственный, — был, безусловно, новым явлением в мировой истории. И раньше случались массовые ереси — но они не меняли религиозного ядра мировоззрения, не отменяли веры в Бога, в Священное Писание, в бессмертие души (например, немецкие анабаптисты). И раньше случались периоды вольнодумства — но они, затрагивая интеллектуальные верхи общества, не меняли общего религиозного настроения масс (например, эпоха Просвещения).

И только в Советском Союзе воинствующий атеизм распространился в массы, сформировав несколько поколений неверующих — не всегда прямо враждебных религии, но глубоко к ней равнодушных. Если они сами не сжигали икон и не сносили храмов, то никогда и не молились, не призывали имени Бога, забыв о самом Его существовании.

Может ли религия, прошедшая через долгую полосу гонения и отрицания, возродиться в прежних своих, традиционных формах? Или, если атеизм был новым явлением, то еще более новой должна быть постатеистическая вера, которая приходит ему на смену?

В религиозной жизни постсоветского общества можно выделить несколько разнонаправленных тенденций.

Одна из них — это, действительно, «религиозное возрождение», т. е. возврат общества к своему доатеистическому состоянию. Традиционные вероисповедания: православие, католичество, ислам, буддизм, иудаизм — вернулись на религиозную карту страны. Разумеется, новообращенные привносят в жизнь своих храмов эмоциональную пылкость и догматическое невежество, романтику охранительного национализма и мессиан-

ских упований, но все-таки остаются внутри традиции, чуть-чуть сужая или расширяя ее рамки.

Другая тенденция, менее изученная, ведет вспять от современного состояния религий в глубокую архаику и может быть обозначена как неоязычество. Оказывается, атеизм плох — но ненамного лучше и традиционные религии, особенно иудаизм и его всемирный отпрыск — христианство. Именно они проповедовали абстрактные идеалы добра и равенства, которые долго разъедали душу могучих языческих народов и, в частности, привели к упадку римскую империю и российскую монархию. Спасти нацию может не религия духа, но древнейшая религия природы, скорейшее восстановление дохристианского русского и общеарийского пантеона.

Собственно, почти все составляющие этого мировоззрения уже были опробованы Ницше и его последователями среди национал-социалистов. Они подвергли брезгливой критике христианство как иудейскую ересь — религию убожества и нигилизма, предназначенную для того, чтобы слабые победили сильных и, пользуясь заповедью «блаженны нищие, кроткие, плачущие», овладели миром<sup>1</sup>. В противовес этой растленной морали рабов сильные должны соединиться и воссоздать религию первозданной силы и хищной красоты как наивысшей добродетели, которая позволит им вернуть власть над обществом.

Правда, на славянской и тем более чисто русской почве воссоздать языческий культ куда труднее, чем на германской: слишком мало осталось следов от этой прославленной старины, никакой ясной канвы мифологических преданий, только разрозненные имена нескольких божеств и явно

<sup>1</sup> «Возрождение древнего язычества, которое мы видим на всех уровнях, в том числе и на правительственном... у нас, в силу отечественной специфики, приобретает особо резкую антихристианскую направленность. <...> Большинство неоязычников так или иначе придерживаются точки зрения, которую разделяют с ними различные псевдovосточные группы (в частности, кришнаиты или тантристы): дескать, на самом деле до принятия христианства на Руси было древнее ведическое знание, которое еврей Владимир, сделавшись русским князем, уничтожил, а потом навязал нашим предкам христианство. Теперь мы возрождаем ведическое знание и очищаем Русь» (*Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Изд. 3-е. Нижний Новгород: изд. Братства во имя св. князя Александра Невского, 2002. С. 766–767*). Книга А. Дворкина предлагает широкий и систематический обзор и критику, с православных позиций, множества неоязыческих движений постсоветской эпохи (1990-е — начало 2000-х гг.).

Картина более ранних сектантских движений, в основном неоязыческих, дана в моей книге «Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России, 1970–80 годы» (М.: Лабиринт, 1994; 2-е изд.: Самара: Бахрах-М, 2005). Здесь представлены, в частности, пищесвятцы, которые освящают сам акт принятия пищи; крововосвятцы, почитающие пролитую кровь и места больших сражений; пушкинианцы, обожеествляющие Пушкина как «отца русских душ», и т. д.

поддельная «Велесова книга». Да и слишком очевидно, что сама российская государственность возникла и укреплялась на христианской основе.

Поэтому неоязыческая идея редко преподносится в чистом виде. Порой к ней примешиваются скорбные экологические рассуждения о преимуществе языческого культа стихий в деле охраны окружающей среды. Еще чаще в языческом духе толкуется само православие, как особая ветвь христианства, накрепко связанная с государственным и военным служением России и ее великому народу-богоносцу. Преимущество православия перед другими христианскими вероисповеданиями усматривается также в «двоеверии», в органическом слиянии религии «Небесного Отца» с древним культом родимой матери-земли. Православие в таком случае оказывается лишь наиболее боеспособной формой патриотизма, искони защищавшей святую Русь от иудейской, католической, масонской и всякой другой иноземной нечисти.

К неоязычеству относятся и многообразные увлечения магией, экстрасенсорикой, спиритизмом и прочими поверьями, восходящими к самым ранним анимистическим и фетишистским воззрениям. Собственно, возрождение всего этого комплекса первобытных религий было одним из естественных последствий коммунистического строительства. Коммунизм был задуман как возрождение на высшем историческом витке доклассовой общинной формации — и в этом смысле возврат от «отчуждающих» религий классового общества к вере во всеобщую одушевленность материи, которая есть источник самодвижения, а значит, отвечает языческому представлению о духах природы.

Однако наряду с возвращением традиционных вероисповеданий и отчаянно-вдохновенным броском в глубочайшую архаику есть еще одна тенденция — наименее замеченная, почти не воплощенная. Ее можно назвать религиозным модернизмом, или экуменизмом, или универсализмом, или эклектизмом. В конце 1960-х гг. универсалистские настроения стали возникать в среде московских хиппи и интеллигенции, в богемных и диссидентских кругах, куда обрывочно проникали разные религиозные умонастроения, от буддизма до баптизма, от православия до пятидесятничества. Все они перемешивались на самой общей и абстрактной основе: религиозности как таковой, представления о том, что «там» есть что-то или даже Кто-то. Постепенно в Москве и Риге оформилась первая экуменическая христианская община «Призыв», инициатором и координатором которой был Сандр Рига. Хотя «призывники» искали единства вероисповеданий именно в неразделенной церкви Христа, круг их духовных интересов простирался и на другие религии. По свидетельству Сандра Риги, «в нашей общине мы изучали и Коран, и Ветхий Завет, и восточные книги. ...Люди всегда искали единого Бога, Аллаха или

Яхве, или [как] иначе его назвать»<sup>1</sup>. «Призывники» не пытались создать еще одну христианскую церковь, они просто держали свой ум и сердце открытыми всем христианским конфессиям и, насколько это было возможно, участвовали в их служении.

И все-таки то явление, которое я хочу описать, не сводится к экуменизму — не только потому, что он ограничен христианской «экуменой», но и потому, что может возникать в самых разных исторических условиях; так, первая экуменическая конференция состоялась в 1920 г. в Женеве. У нас же речь идет о возможностях образования целостного религиозного мирозерцания в постатеистическую эпоху: не путем сознательного синтеза или обобщения традиций разных вер, как это порой делается на Западе (унитаризм или универсализм), а через выветривание этих традиций, через приятие — и преодоление духовного наследия атеизма.

Представьте себе молодого человека из типичной советской семьи, на протяжении трех-четырёх поколений начисто отрезанной от каких-либо религиозных традиций. И вот теперь, слыша в своей душе некий призыв свыше, голос Божий, этот молодой человек никак не может определить, куда же ему идти, под крышей какого храма укрыться. Все исторические религии ему равно далеки, а голос раздаётся все ближе и ближе. Молодой человек идет в православный храм — и сталкивается со вполне определенной системой догм и обрядов, которая кажется ему слишком тесной для этого вселенского чувства. Он идет в католический храм, в синагогу, к баптистам — и всюду видит исторически сложившиеся формы богопочитания, тогда как ему хочется знать Бога целым и неделимым. Человек ищет веры — а находит вокруг одни только вероисповедания.

Вот в этом разрыве между верой и вероисповеданиями и возникает бедная религия, не имеющая ни устава, ни книг, ни обрядов. Именно безверие советских лет сформировало такой тип современного человека, про которого нельзя определенно сказать ни «православный», ни «иудей», ни «мусульманин» — но просто «верующий». В западных странах это понятие почти не употребляется, как лишенное смысла. Верующий во что? Какой деноминации? Но на родине массового атеизма все верующие были уравнены по отношению к господствующему неверию — и вот вера, теснимая и отрицаемая со всех сторон, вдруг действительно стала наполняться каким-то положительным содержанием. Просто вера. Просто в Бога.

Типическое выражение такой веры можно найти в высказывании известного московского художника Гарифа Басырова (1944—2003). Его

<sup>1</sup> Беседа Сандра Риги с Яковом Кротовым на радио «Свобода», 19.09.2009 ([http://krotov.info/library/17\\_r/radio\\_svoboda/20090919.htm](http://krotov.info/library/17_r/radio_svoboda/20090919.htm)). См. также: Sandr Riga. *The Society of Ecumenical Christians Before and After the Dissolution of the Soviet Union*. Religion, State and Society, Vol. 22, No. 4, 1994.

спросили, считает ли он себя правоверным мусульманином. Басыров ответил: «Это смехотворно. Как всякий нормальный человек, я чувствую себя на пути к чему-то. Но я не специалист ни в исламе, ни в буддизме, ни в христианстве. Все эти обряды не для меня. Единственное, что я знаю наверняка: Бог есть»<sup>1</sup>.

По данным новейшего социологического опроса, каждый четвертый житель современной России (25%) верует в Бога, но не принадлежит ни к одному из вероисповеданий. Что мы знаем об этой группе наших соотечественников, которые по своей численности уступают только православным (41%)<sup>2</sup> Каковы их убеждения и умонастроения? Что привело их к бедной вере?

### «Бедная вера» и ее выражение в литературе

Бедная вера пока что не оставила памятников теологической мысли, но свидетельства этого религиозного мироощущения можно найти в литературе 1970—1980-х гг. Герои Василия Аксенова, Юза Алешковского, Андрея Битова, Беллы Ахмадулиной, Венедикта Ерофеева, Владимира Маканина, Юрия Трифонова, — все они болеют какой-то высшей духовной потребностью, которая не может найти удовлетворения в традиционных формах веры — и по причине слабого знания о них, и в силу отчужденности новой религиозности от всех овеществленных исторических традиций.

Так, автобиографический герой книги Андрея Битова «Птицы» — типичный «бедный верующий». Когда начинается страшная гроза, которая представляется ему почти концом света, — он хочет вознести мольбу Всевышнему, но это оказалась «какая-то мычащая молитва без слов»<sup>3</sup>. И он несказанно удивился, когда, под воздействием страха, вдруг быстро и правильно перекрестился — раньше это никогда у него не получалось, да он и не испытывал в этом потребности.

«Бедным верующим» можно назвать и Веничку, автобиографического героя повести Венедикта Ерофеева «Москва — Петушки». Он время от времени обращается к Господу с мольбой: «Господь, вот ты видишь, чем я обладаю. Но разве это мне нужно? Разве по этому тоскует моя душа?»<sup>4</sup> Но «Господь» Ерофеева существует вне каких бы то ни было

<sup>1</sup> Цитируется по статье Сергея Бардина «Пейзаж с советологом» (в кн.: Гариф Басыров. Графика. Каталог выставки. М., 1991. С. 31).

<sup>2</sup> Подробнее о статистике современных российских вероисповеданий (и сравнение с американскими данными) см. в четвертом разделе этой главы.

<sup>3</sup> Андрей Битов, «Птицы, или Новые сведения о человеке» (1971, 1975) (в его кн.: Грузинский альбом. Тбилиси: Мерани, 1985. С. 219).

<sup>4</sup> Ерофеев В. Москва — Петушки. Поэма. М.: Интербук, 1990. С. 25.

традиций и конфессиональных делений. У него нет в этом мире другого храма, чем тот замусоренный поезд, из которого взывает к нему душа героя. И у героя нет храма, никакого предустановленного понятия о вере, даже нет другого способа доказательства существования Господа, чем «от икоты», которая внезапно поражает и отпускает человека.

«Закон — он выше всех нас. Икота — выше всякого закона... Мы — дрожащие твари, а она — всесильна. Она, то есть Божья Десница, которая над всеми нами занесена... Он непостижим уму, а следовательно, Он есть. Итак, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный»<sup>1</sup>.

Это «шестое» доказательство бытия Божия — от икоты — может показаться кощунственным или, в лучшем случае, пародийно-юмористическим с точки зрения догматического канона, но оно раскрывает апофатический дух «бедной» религиозности не меньше, чем эксцентрические, «богохульные» поступки русских юродивых. Апофатизм (буквально — «отрицательность» — особое направление в христианском богословии, развитое преимущественно в восточной традиции. Бог постигается «во мраке незнания», через отрицание всех своих возможных определений, Он не есть «этот» и не есть «тот», не есть ни свет, ни разум, ни истина, ни благодать, поскольку Он превышает всяких имен, образов, подобий, даже самых духовных и возвышенных. Бог не есть кто-то или что-то, и, в известном смысле, Он вообще «не есть», Он не существует в том смысле, в каком существуют предметы окружающего мира»<sup>2</sup>.

У Венедикта Ерофеева — та же логика негативного богопознания: через то, что неподвластно человеческой воле и рассудку, элементарным примером чего выступает икота, череда произвольных телодвижений, нерегулируемых временных интервалов. Вот почему, по словам Ерофеева, словно бы прямо взятым из какого-то источника апофатической теологии, «Он непостижим уму, а следовательно, Он есть».

Художественное произведение может выразить «бедную» веру, даже если ее лишен сам художник. Такая ситуация особенно характерна для советской эпохи, но сложилась намного раньше. Есть такая присказка: «художник от слова „худо“». Этимология, конечно, неверна, но есть исторический смысл в таком корнесловии. Действительно, все, что было в России «худого», усиливало и возвеличивало роль художника. Худая политика, худая экономика, худая публицистика и философия — и вот

<sup>1</sup> Ерофеев В. Москва — Петушки. С. 55.

<sup>2</sup> Подробнее об апофатическом богословии и его роли в русской духовной традиции см. «Пути русского богословия» (1937) и Владимира Лосского «Мистическое богословие восточной церкви» (1944).

на всех этих «худых» возрастало российское искусство. Чтобы поэт в России мог быть больше, чем поэт, в ней приходилось быть меньше себя деятелю и мыслителю.

Но главное, что было худо в России, — это безгласность и немота ее религиозного самосознания, отсутствие богословов, схоластов, вероучителей. Как отмечает Георгий Флоровский в «Пути русского богословия»,

«...с изумлением переходит историк из возбужденной и часто многоглаголивой Византии на Русь, тихую и молчаливую. <...> Русский дух не сказался в словесном и мысленном творчестве... Эта невысказанность и недосказанность часто кажется болезненной. <...> У многих верующих создавалась опасная привычка обходиться без всякого богословия вообще, заменяя его кто чем, Книгою правил, или типиконом, или преданием старины, бытовым обрядом, или лирикой души»<sup>1</sup>. («Лирику души» — поэзию и другие искусства — можно в этом перечне поставить на первое место.)

Об этом же писал Георгий Федотов в статье «Трагедия древнерусской святости» (1931):

«Древняя Русь, в убожестве своих образовательных средств, отличается немотой выражения самого глубокого и святого в своем религиозном опыте. Лишь в знаках и видениях да еще в начертаниях и красках иконы она сумела отчасти приоткрыть для нас покров тайны»<sup>2</sup>.

В отсутствие философов, теологов, проповедников, свободно и прямо выражающих религиозное самосознание народа, художник в России поневоле становился чем-то вроде пророка и вероучителя. Приведу поразительный пример — Булат Окуджава. Ведь кто, как не он, и учил нас верить в те отроческие годы, когда мы лишь понаслышке знали о Библии как о «памятнике религиозной словесности»? Наши первые смутные интуиции «жизни иной» на рубеже 1950–1960-х выражались словами его песен.

Пока земля еще вертится, —  
Господи, — твоя власть!  
<...>  
Я знаю, ты все умеешь,  
Я верую в мудрость твою...  
<...>  
Дай же ты всем понемногу..  
И не забудь про меня.

<sup>1</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия (1937). 4-е изд. Париж: УМСА-ПРЕСС, 1988. С. 1, 503.

<sup>2</sup> Федотов Г. П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 307.

И напротив, явный сарказм, хотя и мягкий, как всегда у Булата, слышался в песне о комсомольской юности:

И никаких богов в помине,  
лишь только дела гром кругом.  
Но комсомольская богиня...  
Ах, это, братцы, о другом!

С Окуджавой мы пели: «Вот стоят у постели моей кредиторы: молчаливые Вера, Надежда, Любовь...», «Царь небесный пошлет мне прощение за прегрешенья, а иначе зачем на земле этой вечной живу».

И вот 14 июня 1997 г. выходит в газете «Известия» последнее интервью Окуджавы, данное незадолго до смерти, из которого выясняется, что наш легендарный бард и вероучитель — «абсолютный атеист». И всегда таковым был.

«— Вы религиозный человек?

— Я православный по своим предкам. Но в душе я абсолютный атеист и сегодня лукавить не стану. И я должен сказать, что у меня не вызывает трепета наша православная церковь, потому что она находится на том же уровне, на котором находится и наше общество, она мне не симпатична. Хотя против церкви я ничего не имею, я знаю священников — блистательных людей. Вот моя жена истинно верующий человек, я искренне уважаю ее пристрастие к вере»<sup>1</sup>.

Как же могли песни Окуджавы учить вере, которой он сам не имел? Видимо, «верующей» была сама позиция художника в безбожной, религиозно бессознательной стране. Вместе с Россией своего времени Окуджава был атеистом, таковым и остался, но, как поэт, художник, певец, отвечал на самые дальние, «последние» запросы души. Песенная лирика Окуджавы — одно из чистейших выражений бедной религиозности поздней советской эпохи.

Так что религиозность русского художества находится в какой-то странной зависимости от бедности сознательной религиозной жизни. Религиозное сознание остается подавленным, «репрессированным» — и во фрейдовском, и в сталинском смысле этого слова, — и потому выражается «стихийно и бессознательно», в «лирике души», в песенных заклинаниях, причем почти независимо от религиозных или атеистических убеждений самого художника.

Промежуточная стадия между безверием (марксистским) и вероисповеданием (христианским) показана в «рождественском романе» Юза Алешковского «Перстень в футляре». В романе закоренелый атеист Гелий Револьверович Серьез, достигший высот советско-партийной карьеры на поприще борьбы с предрассудками масс, «богоборец в третьем поколе-

<sup>1</sup> Последнее интервью с Б. Окуджавой (Известия. 14 июня 1997 г. С. 6).

нии», — вдруг перерождается в бедного верующего. Потрясенный крахом своих отношений с любимой женщиной, изнемогающий от физической и духовной мерзости своего существования, он вдруг испытывает потребность молиться, не зная кому и о чем. «А может, вновь взмолиться перед... хоть о чем молить-то?.. О любви?.. Поздно... О спасении?..»<sup>1</sup> Все эти многоточия — наглядный, графический знак бедности религиозного чувства, невозможности дать имя и образ Тому, Который... И дальше, обращаясь к Нему «Господи», повторяя строку Пастернака «О, Господи, как совершенны дела Твои!», герой никак не уточняет ни для себя, ни для читателя, кого же он, собственно, имеет в виду. Это произносится почти как междометие, как вздох — «О, Господи», но всеобщность междометия здесь уже не означает равнодушия и автоматизма, напротив, приобретает какой-то принципиальный, выстраданный смысл.

Герой привык бороться с религией аргументами от «релятивизма»:

«А вот мусульмане воображают его Аллахом, а у христиан он одновременно и Отец, и Сын, и Святой Дух, так что утверждения разных религий противоречат друг другу и тем самым разоблачают свою полную несостоятельность».

Казалось бы, при такой обширной атеистической эрудиции герою прежде всего должен прийти в голову вопрос: к кому же он обращается, к какому Богу? Но в том-то и суть, что историчность религий, их разделенность, когда-то укреплявшая веру на национально-семейной основе, в XX в. были узурпированы безбожием: если религий так много и у каждой — свой бог, значит, бога нет. Именно атеизм задавал «паспортные» вопросы, уточняющие принадлежность «бога» к той или иной традиции и конфессии: «дата рождения», «национальность», «место проживания». И тогда откровением постатеистической веры стало упразднение этой паспортной конкретности, историко-национальной пестроты и обретение чистого, всеобщего, бедного, единого имени-междометия: «Боже», «Господи». Атеизм пользовался разделенностью вер, аргументом их множественности и относительности, поэтому преодоление атеизма означало возвращение к простейшей, почти безграничной форме не только единобожия, но единоверия: раз Бог един, значит, и вера одна.

В отличие от традиционных религий, имеющих богатую историю, бедная религия живет не столько памятью, сколько надеждой. Есть прошлое, где разделились источники всех вер: одна идет от Моисея, другая от Кришны, третья от Будды, четвертая от Христа, пятая от Магомета.

<sup>1</sup> Алешковский Юз. Перстень в футляре. Рождественский роман (1991) // Звезда (СПб.). 1993. № 7. С. 4.

И есть будущее, где сходятся пути разных вер, где сам Бог завершает путь Земли и является как всё во всем. Такое окончательное явление Бога в совокупности всех вещей не может состояться отдельно для разных стран, разных верующих. Учредители религий различны, а Бог, которого они исповедуют и прихода которого ожидают, — един.

Тенденция к объединению разных вер существует и на Западе — как экуменическое движение внутри христианства или как поиск всемирного религиозного синтеза, объединяющего иудаизм и христианство с буддизмом и индуизмом. Но все это происходит на почве уже состоявшихся, богатых, развитых религиозных традиций, как попытка наладить их сближение, диалог. Путь бедной религии, ведущей к единству веры через пустыню безверия, — это уникальный российско-советский путь.

### Этика и теология бедной веры

Пройдя через опыт атеизма, вера возрождается в той обобщенной форме — веры вообще, — которая была подготовлена атеистическим отрицанием всех вер. Приведу «Манифест бедной религии», написанный мною в 1982 г. и отразивший новый тогда феномен постатеистической религиозности:

До недавнего времени казалось, что так называемое «религиозное возрождение» в России протекает исключительно в формах возврата к традиционным религиям, к заветам предков. Блудный сын возвращается под отчий кров. Все это хорошо известно и многократно описано. Казалось, что «возвращенцы» отличаются от прежних прихожан не существом веры, а только степенью осознанности, вовлеченности, энтузиазма, характерного для неопитов, — так сказать, психологически, но не догматически, не ритуально... И действительно, требовались огромные усилия только для того, чтобы вернуться, преодолеть инерцию последних атеистических десятилетий.

Но процесс возрождения не может остановиться на этой точке, он идет дальше, в сферу религиозного творчества. Разумеется, само по себе восстановление еще долго и плодотворно будет продолжаться, но уже не в нем болевая и проблемная точка постатеистической современности. На смену традиционализму — точнее, как его развитие — выдвигается религиозный авангард (лишь отчасти соответствующий тому, что на Западе называют «радикальной теологией»).

Вообще говоря, всякое возрождение (в том числе и европейское Возрождение XIV–XVI вв.) приводит совсем не к тому, что предполагается породить. То, что воспринималось на первых порах как возрождение античности, оказалось совершенно новой, неведомой европейской цивилизацией. Так и в России: чем дальше разворачивается религиозное возрождение, тем более

оно обнаруживает принципиально новые, творческие черты. Разумеется, не под сенью храма, где все остается прежним, как «оплот традиции», — но в жизни, в мышлении. Создается новая грандиозная вера, имеющая своей почвой и предпосылкой уникальное явление мировой истории — массовый атеизм.

«Смерть Бога», провозглашенная Ницше, — все еще последнее слово в радикальной западной теологии, которая мужественно учит человека жить в отсутствие Бога, в секулярном мире, как взрослый человек живет после смерти родителей, без их надзора, все-таки соблюдая внушенный ими порядок и семейную традицию. Если протестантская теология «смерти Бога» (Томас Альтицер, Вильям Хамилтон и их предшественник Дитрих Бонхоффер<sup>1</sup>) отражает крайнюю степень обмирщения, секуляризации веры, то бедная религия уже перешагивает этот предел, не завершает прежний, а начинает новый круг, новый цикл религиозной истории. Бог уже умер и теперь воскресает, причем именно в той стране, которая первой в Новое время распяла его.

Новая теология, уже не протестантская, а постатеистическая, есть теология воскресения, т. е. новой жизни Бога, за пределом его церковно-исторического тела. Теология воскресения не есть то же самое, что традиционная теология жизни Бога (в исторической церкви) и не то же самое, что радикальная теология смерти Бога (в атеистическом мире). Нулевой, или, если хотите, минусовой, градус — безверие, безбожие — пройден, и начинается новое возрастание веры, теистическое осмысление и преодоление самого атеизма. Через атеизм апофатическая теология отрицает себя как теологию, чтобы на следующей ступени, бедной религии, утвердить себя как верующий апофатизм уже по ту сторону всех атеистических отрицаний.

Бедная религия (название таково, что ее и в самом деле можно пожалеть: «бедная», «несчастливая») начинает с нуля и как бы не имеет традиций. Ее «боГ» — грядущий, второго пришествия, который последним судом идет судить мир (атеистическое написание «Бог» с маленькой буквы сохраняется, но в прописную вырастает последняя буква, не «альфа», но «омега» исторического процесса). Она относится к традиционным религиям примерно как авангард к реализму: религиозное значение придается самому кризису реальности, уходящей за черту мыслимого и наблюдаемого. «Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его. Но Он стал невидим для них» (Лк. 24:31) — таково явление воскресшего Христа апостолам. Традиционные знаки, атрибуты, утварь веры сохраняют значение как преемственность с бывшими откровениями и обетованиями, но центр религиозного чувства перемещается на грань настоящего и будущего, в зиянье разрыва между настоящим и будущим.

<sup>1</sup> См.: Thomas Altizer and William Hamilton. *Radical Theology and the Death of God*; Paul Van Buren. *The Secular Meaning of the Gospel*; Thomas J. J. Altizer. *The Gospel of Christian Atheism*; William Hamilton. *The New Essence of Christianity*.

Воскресший Христос становится невидимым именно в момент его узнавания апостолами. Теология воскресения — это не теология наглядного присутствия Бога и не атеология его отсутствия, но парадоксальная теология такого Откровения, в котором все, что открывается, одновременно и скрывается. Это предсказано уже в пророчестве Исаяи о будущем Мессии: «...Нет в нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в нем вида, который привлекал бы нас к Нему... и мы отвращали от Него лице свое» (Ис. 53: 2–3). С самого начала атеистическая стадия — «мы отвращали от Него лице свое» — вписана в наше восприятие Мессии. Постатеизм понимает это исчезновение Бога как знак его подлинности, а не свидетельство его отсутствия, — как кризис изобразительности и реалистического заблуждения в теологии. Атеизм готовится путь бедной религии, которая обращается к бедности божественных проявлений, к отсутствию «вида и величия».

Бедная же эта вера потому, что почти ничего не имеет в этом мире: ни храма, ни обряда, ни установленных правил, одну только обращенность к Богу здесь и сейчас. Не как лес или сад разрастается она — с диким могуществом или ухоженным изяществом, — но жалко и криво, словно трава, разрывающая асфальт. И однако, что сравнится с этой силой прорастания одиноких травинок? Можно сказать, что в «почти» — вся сила и слабость этой веры. Она почти ни в чем конкретном себя не выражает, но она чуть-чуть присутствует во всем, как некое смысловое натяжение в нашей расслабленной, бесславной жизни. Ибо само по себе все настолько лишено смысла: практического, экономического, эстетического, этического и т. д., что только этот едва брезжащий религиозный смысл может как-то оправдать самые элементарные житейские поступки. Дух становится необходим, как дыхание. Категории таинства: причастия, исповеди — обретают житейскую насущность.

В 1921 г. О. Мандельштам написал, что в советское время все становятся христианами: скудость материальной жизни такова, что остается жить духом святым, и простая домашняя трапеза превращается во вкушение святых даров. «Культура стала церковью... Светская жизнь нас больше не касается, у нас не еда, а трапеза, не комната, а келья, не одежда, а одеяние... Яблоки, хлеб, картофель — отныне утоляют не только физический, но и духовный голод»<sup>1</sup>. Это верно и глубоко, но дело не только в материальной скудости, а и в смысловом дефиците. Каждый предмет советского обихода истерт и обеднен до такой прозрачности, что сквозит нездешним. Оттого вере не приходится обособляться от жизни, что жизнь потеряла свою самостоятельную культурную весомость, осмысленность, богатство, красоту. Жить — уже означает верить. Такую веру нельзя искоренить, ибо ее храм в каждом доме, и ее могут исповедовать как

те, кто посещает храмы прежних вер, так и те, кто сразу пришел к единоверию. Тут протестантская идея как бы уже вышла за собственный предел, это уже не протест против церковной веры, а перемещение веры в средоточие мирского. Как ни парадоксально, но именно в царстве постатеизма начинают сбываться религиозные чаяния начала XX в. — о слиянии жизни и веры (Розанов, Мережковский, Бердяев и др.). Вера должна была насильственно упраздниться, жизнь — обеднеть, чтобы наметился путь их слияния. Ибо в гордыне своей жизнь отрекается от веры, а вера ломает и сокрушает жизнь.

У Ф. Тютчева есть стихотворение «Я лютеран люблю богослуженье...» (1834 — о вере, перешагивающей порог опустевшего лютеранского храма.

...Еще она не перешла порогу,  
Еще за ней не затворилась дверь...  
Но час настал, пробил... Молитесь Богу,  
В последний раз вы молитесь теперь.

И вот перешагнула — и началось ее внехрамовое служение, не дополнительное к храмовому, а именно укорененное в миру, в каждодневной потребности соотносить жизнь с абсолютным смыслом. В этике это дает свои ответвления в виде таких категорий, как «ближнечувствие» и «ближнемыслие», т. е. каждый человек освящает прежде всего действительность, непосредственно его окружающую, постепенно расширяя ее. Единичность выступает в форме близости человека к человеку: освящаются прежде всего отношения к самым близким, родным.

Быть может, главная идея бедной религии состоит в том, что теология должна заниматься единичным, это ее специфический предмет. Именно в своей единичности каждая личность и каждая вещь обретают подобие Единому Богу, поэтому теология — это наука о единичном, уникальном, неповторимом. Единичное — не то же самое, что единое. Пантеизм, т. е. представление о том, что Бог — во всем, подвергается критике, особенно те моменты, которые ведут пантеизм к атеизму, всебожие к безбожию: если Бог во всем, значит, ни в чем. Для бедной религии Бог не во всем, а в каждом, в каждой вещи, в том, что отличает одну от другой, не в протяженности, а в прерывности и т. д. По мере того как мы вычленим отличительные признаки вещи, постигаем ее единственность, раскрывается самое глубокое, сакральное ее измерение, замысел о ней Бога. Каждая вещь единична лишь потому, что единствен сам Бог, и богоподобна (теоморфна) она именно в аспекте своей единичности. Иначе, без Бога-Единицы, остается только мир субстанций, масс, количеств. Соответствующее направление именуется «теоморфизмом», в противоположность антропоморфизму; суть теологии в том, чтобы говорить о всем бесконечном многообразии явлений в модусе их единственности, а значит, Богоподобия.

У каждой религии, направления, секты — свои откровения, основатели, особое историческое время, национальная принадлежность... Но последнее

<sup>1</sup> «Слово и культура» (в кн.: Мандельштам О. Собр. соч.: В 3 т. Т. 2. Нью-Йорк: Международное Литературное Содружество, 1971. С. 223).



откровение может быть только одним и общим для всего мира, иначе оно не было бы последним. Как Бог-Творец един перед лицом одного человека Адама, так едино человечество перед лицом Бога, завершающего мировой процесс. Достоверно, что с каждым часом мир приближается к своему концу, усиливая объединительные моменты веры. Начала у всех религиозных традиций — разные, а конец может быть только единым, и отсюда — прогрессирующая единоверческая тенденция. Если Бог един, то такой же должна быть и вера. Наличие многих вер в единого Бога — это еще не преодоленная стадия многобожия, когда единство достигнуто в предмете, но не в способе веры. Многоверие было естественно лишь в условиях многобожия, единобожие же требует единоверия, и к нему ведет эсхатологический процесс, сводящий религиозные традиции, по-разному начатые, в единстве конца.

Надо сказать, что объединение вер, особенно под эгидой разума, провозглашалось и раньше (например, в XVIII в. у Г. Э. Лессинга). Но лишь сейчас, на определенной почве, а именно атеистической, такое объединение становится живым чувством и потребностью. Ибо атеизм, отрицая в равной степени все веры, тем самым наглядно выявляет то, что их объединяет. В своей позитивности веры не могли соединиться, этому препятствовали твердые исторические, национальные, семейные традиции. Когда же произошел разрыв с традициями, обнаружилась некая единая, вневероисповедная, сверхисторическая форма самой веры. Бедная религия и есть именно общий знаменатель всех вер, их общая форма, ставшая содержанием постатеистической веры. Атеистический разрыв с религиозными традициями ведет к постатеистическому их объединению.

Во всех других исторических условиях «единая вера» была бы искусственным экстрактом, вымученной, схоластической выдумкой кабинетных утопистов. Но там, где реальностью стало отрицание всех вер, там и единоверие постепенно становится живой, настоящей реальностью. В основном это, конечно, интеграция монотеистических вер, имеющих общий авраамов корень. Такой единоверческий комплекс можно обозначить как теомонизм — уже не «единобожие», «единый Бог» (монотеизм), но «Богоединство», «единство в Боге». История монотеизма, впоследствии расколовшегося на иудаизм, христианство и мусульманство, завершается в теомонизме; вера в единого Бога — в единстве самой веры. В этом, кстати, существенное отличие бедной, «постмодернистской» теологии от протестантского модернизма, ориентированного на одно только христианство, причем строго евангельского и даже «очищенного», демифологизированного толка. Единоверие скорее ориентировано на Книгу Бытия и Откровение Иоанна, на откровение Начала и книгу Конца, в которых обнажается единство человечества на пределах его существования (доисторического и сверхисторического).

Вообще, во всей этой бедной религии нет почти ничего сформированного, определенного, она проявляет себя, скорее всего, как повседневность

огромного количества людей, которые мало что знают друг о друге. У нее нет пророков, провозвестников, потому что она живет предчувствием конца, доходящим до нас не в виде откровения, а в виде смысловой гулкости, разреженного пространства, окружающего наши собственные слова и поступки. В этом уникальность ситуации: потеряв на долгое время контакт с Божьим словом, люди очутились в зоне Божьего слуха. Никто не говорит от имени Бога, но все говорят так, как если бы их Кто-то слышал и эти слова оставались бы надолго, запечатленные высшим слухом.

В начале XX в. в России было популярно пророчество Иоахима Флорского (1130–1202) — итальянского мистика, создавшего учение о трех духовных эпохах в истории человечества, соответствующих лицам Троицы. Первая эпоха возведена («ветхим») Заветом Отца, вторая — («новым») Заветом Сына, третья будет эпохой Святого Духа. Это учение повлияло на таких апокалиптически настроенных мыслителей, как Дмитрий Мережковский и Николай Бердяев, которые говорили о Третьем Завете, завете Духа Святого, который якобы должен быть заключен с человечеством после Заветов Отца и Сына. Но если Слово уже было сказано человеку в первых двух Заветах, то третьим будет не Завет, а Ответ: слово самого человека как ответ на слово Божье. Вот почему у бедной религии нет пророков, говорящих от имени Бога, но только обыкновенные люди, говорящие Богу.

Слух — это предел, дальше которого не может зайти опредмечивающая сила безбожия. Божье слово, как бы ни было велико и необъятно, все-таки может быть опредмечено, пересказано, перетолковано, осмеяно, отвергнуто, но Божий слух не поддается никакой объективации. Мы в нем, он же всегда больше нас, объемлет, как горизонт. Тем самым Слух готовит людей к последнему суду, когда говорить и отвечать будут они, а Судия — только слушать и решать. Слово уже было в начале, чтобы вести и направлять человека, в конце же говорит сам человек, отвечая за свои пути перед Богом.

### Постатеистическое общество: путь из пустыни

То, что в начале 1980-х выразилось в приведенном манифесте как ожидание и надежда, впоследствии нашло подтверждение в жизни общества. В последние десятилетия XX в. из атеизма уходило гораздо больше людей, чем приходило в храмы. Они уходили — и не доходили, оставались где-то на распутье. Но это распутье, в сущности, и есть главная точка, где сходятся все пути, — точка единоверия, равного приятия всех вер как ведущих к единству веры. Таких верующих в 1990-е гг. оказалось едва ли не больше, чем исповедующих какую-либо определенную веру.

В середине 1990-х гг. были опубликованы интересные данные, позволяющие хотя бы приблизительно судить о доле «бедных» верующих в составе религиозного населения страны. Согласно опросу, проведенному в декабре 1995 г. Центром социологических исследований при МГУ (руководитель — С. В. Туманов), 12,8% верующих россиян определяют себя как «вообще христиане», вне конфессиональной принадлежности. К этому можно прибавить, что 2,7% верующих не находят существенной разницы между вероисповеданиями и 2,5% имеют свое собственное представление о Боге. Таким образом, вера вне вероисповеданий охватывает примерно 18% религиозного населения, что выступает как значительный социальный фактор на фоне 71% православных, 0,2% католиков и 0,7% протестантов.

Еще более разительные цифры приведены в работе Людмилы Воронцовой и Сергея Филатова «Религиозность и политическое сознание в постсоветской России», которая здесь цитируется в обратном переводе с английского:

«Основной соперник православия — не другие религии, но быстро растущая категория людей вне конфессиональной принадлежности — „просто христиан“. Их число выросло в 2,5 раза за три года, 1989—1992, и в 1992-м составило 52% населения, тогда как число православных (всех юрисдикций) понизилось»<sup>1</sup>.

Более свежие данные — опрос, проведенный фондом «Общественное мнение» и службой «Среда» весной 2011 г. В нем участвовали 1500 респондентов от 18 лет из 44 регионов страны. Подавляющее большинство россиян, 82%, верит в Бога. При этом 27% опрошенных считают себя верующими, но не соотносят свою веру с какой-либо религией. Это треть от числа всех верующих. Среди молодежи в возрасте от 18 до 24 лет таких респондентов уже 34% от всех опрошенных, т. е. 41,5% от числа верующих, а среди студентов 38%, т. е. 46,3% от числа верующих — почти половина<sup>2</sup>.

Наконец, в декабре 2012 г. были объявлены результаты самого масштабного социологического опроса, охватившего 56 900 человек в 79 субъектах Российской Федерации. Он проводился службой «Среда» в рамках проекта «Атлас религий и национальностей» («АРЕНА»). На принадлежность к Русской православной церкви указали 41% опрошенных. Вторая по численности группа — 25% — те, кто просто верит в Бога, но не исповедует какую-либо конкретную религию. На третьем месте — атеисты, 13%. Мусульман 6,5%. Таким образом, бедные верующие составляют четверть населения

<sup>1</sup> Lyudmila Vorontsova and Sergei Filatov, *Religiosity and Political Consciousness in Postsoviet Russia*. Religion, State and Society, Keston Institute (England), Vol. 22, No. 4, 1994, p. 401.

<sup>2</sup> <http://www.cnlnews.tv/2011/05/04/galluppoll/>

страны. К ним отчасти можно причислить и 4,5% «экуменистов» — христиан, которые не относят себя к определенным конфессиям<sup>1</sup>.

Как видим, данные разных исследований сильно колеблются (от 18% верующего населения до 52% всего населения страны), но в любом случае очевидно, что «бедная вера» — это не фантазия, а реальность духовной жизни, которая ищет своего теологического обоснования. Это религия без дальнейших определений, столь же прямо и цельно предстоящая Богу, как целен и неделим сам Бог. У бедного верующего нет никаких догматических предпочтений, которые создаются непрерывной исторической традицией, крепким семейным религиозным укладом. За предыдущие семьдесят лет в духовной жизни страны образовалась такая пустыня, что мелкими кажутся меж, сохранившиеся от разных исторических вероисповеданий.

Вспомним глас вопиющего в пустыне:

«В пустыне приготовьте путь Господу... Всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся, и неровные пути сделаются гладкими. И явится слава Господня, и узрит всякая плоть спасение Божие...» (Ис. 40: 3–5)<sup>2</sup>.

Не этот ли призыв был с жутковатой точностью осуществлен советским атеизмом, который именно что подготовил путь Господу, преследуя

<sup>1</sup> <http://www.online812.ru/2012/12/18/010/>

Интересно сопоставить эти данные с американской статистикой. Одна пятая всего взрослого населения США, 33 миллиона, не относит себя к какой-либо конфессии, хотя только 13 миллионов из них являются атеистами или агностиками. Следовательно, группа невероисповедных верующих составляет в США примерно 20 миллионов, или 12% взрослого населения страны, т. е. вдвое меньше, чем в России. Для этой группы в целом характерна меньшая интенсивность религиозных чувств и верований, чем для представителей определенных конфессий (<http://religion.blogs.cnn.com/2012/10/09/survey-one-in-five-americans-is-religiously-unaffiliated/?iref=allsearch>).

При этом показательно, что быстрее всего в США растет группа невероисповедных (non-denominational) христиан: таковых в 2008 г. насчитывалось 8 миллионов, и их число с 1990 г. выросло в сорок раз (!), гораздо больше, чем у любой другой религиозной группы. Для сравнения: следующая по темпам роста группа — евангелических и новообращенных/новокрещенных (newly born) христиан — увеличилась втрое, а число буддистов и атеистов/агностиков — вдвое ([http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS\\_Report\\_2008.pdf](http://b27.cc.trincoll.edu/weblogs/AmericanReligionSurvey-ARIS/reports/ARIS_Report_2008.pdf)).

Таким образом, проблема бедной веры оказывается все более насущной и для западного мира.

<sup>2</sup> Любопытно, что в России этот текст чаще переводится: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу...», а в английских переводах Библии: «Глас вопиющего: в пустыне приготовьте путь Господу...» В принципе оба перевода допустимы, поскольку в еврейском оригинале нет знаков препинания. Но место двоеточия небезразлично для смысла: если по английской версии Бог призывается в пустыню, то по российской — сам призыв исходит из пустыни.

и вытаптывая все веры, — а в итоге, сравнивая горы и доли, раздвинул в душах пространство для собирания разных вер? Чтобы «всякая плоть» на ровной пустыне могла узреть приход славы Божьей.

Про бедную веру можно сказать, что это опыт переживания священного в чистом виде, вне тех рационализаций и дифференциаций, которые привносятся богословскими догмами и обрядовыми традициями. В этом смысле путь от исторических вероисповеданий через атеизм к бедной религии ведет к усилению чувства священного, или «нуминозного», описанного в знаменитой книге Рудольфа Отто «Священное» как иррациональное чувство трепета, страха, тайны, любви, изумления и благоговения, обращенное к неведомому источнику и тем более сильное, что оно не вмещается ни в какую богословскую интерпретацию<sup>1</sup>.

Чаще всего «бедный» верующий присоединяется рано или поздно к какой-нибудь исторической традиции, становится православным или иудеем, но гулкое пространство пустыни, раз пережитое, остается в нем навсегда. Ведь именно там, посреди мира, безо всяких приготовлений и оглашений, Бог проник в его сердце. Почти во всем мире люди приходят к Богу через храм, куда вступают еще детьми. В позднесоветской и постсоветской России люди приходят в храм через Бога. Отсюда и ощущение тесноты этих каменных стен, стремление их раздвинуть.

Атеизм был самым крайним и грубым выражением укорененного в восточном христианстве апофатизма, отрицанием не только возможности познать Бога, но и Его собственного существования.

Советский атеизм может рассматриваться как парадоксальное развитие апофатической теологии, как следующий ее шаг, приводящий к стиранию самого «теического» и «теологического». Бог лишается не только всех своих атрибутов, но и самого предиката существования. Безбожие и безверие становятся как бы естественным выводом апофатического отрицания имен и свойств Бога. Отрицательная теология в конце концов отрицает и себя как теологию, становясь атеизмом, т. е. прямым и сознательным отрицанием Бога...

И вот в вакууме поздней советской эпохи, в 1970–1980-е гг., религиозность стала возрождаться именно в той форме, которую подготовил для нее атеизм: как просто вера, без уточнений и дополнений, без четких конфессиональных примет, — целостное, нерасчлененное чувство Бога, вырастающее вне исторических, национальных, конкретно-церковных традиций. Бедная религия — это апофатика, уже перешагнувшая через атеистическую стадию и вернувшая себе религиозное содержание, но в той

<sup>1</sup> *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным (1917). СПб.: изд. СПб. университета, 2008.

обобщенной форме — веры вообще, — которая была подготовлена атеистической эпохой подавления всех вер.

Итак, три тенденции рисуются в рассветном тумане первого на Земле постатеистического общества. Традиционализм, находящий себя под кровом современных храмов и привязанный к существующему разделению вер. Неоязычество, устремленное к цельности первобытного образца, к архаическим святыням почвы и крови. Бедная религия, свободная от исторического разделения вер, смутно ищущая их союза в полноте грядущего Богоявления.

Существенно, что русская религиозная мысль XX в. дает образцы всех трех тенденций. Первая, традиционалистская, связана с именем Павла Флоренского и твердо опирается на философски осмысленный церковный канон и наследие Отцов церкви. Вторая, связанная с именем Василия Розанова, сближается с язычеством, с первобытными культами солнца и земли, освящает архаическую стихию пола и плодородия. Третья, модернистская, связанная с именем Николая Бердяева, исходит из апофатического понятия чистой свободы, предшествующей самому Богу и акту творения, и предполагает экуменическое сближение вер перед лицом грядущего Богопришествия и эсхатологического завершения истории.

## Глава 2 ВОЗВРАЩЕНИЕ АНГЕЛОВ

### 1

Один из признаков постатеизма, характерных для современного Запада, — возрождение массового интереса к ангелам. В бедной религии они предстают в ином качестве, чем в свои звездные часы, в эпоху Средневековья. Уже в эпоху Возрождения они стали покидать наш мир, оставшись риторической фигурой у поэтов и ведомственным паролем для мистиков. Среди ста двух ключевых тем западной цивилизации, перечисленных в многотомном издании «Великие книги западного мира», ангелы занимают первое место в алфавитном списке — и, пожалуй, последнее по числу упоминаний, почти исчезающих к XIX и XX вв.

И вот — ангелы возвращаются. По статистическим данным, примерно восемь миллионов американцев в той или иной форме встречались с ангелами, которые предупреждали их об опасностях, исцеляли от смертельных болезней — либо, наоборот, звали их за собой, помогая преодолеть страх смерти и встретить ее с ясной душой и упованием. Приведу лишь две исто-

рии, обошедшие всю Америку. Девочка Тара с детства увлекалась ангелами, воображала их, уверяла, что видела их воочию, рисовала в тетрадах, поэтому родители не были особенно удивлены, когда, после особенно участившихся встреч и предчувствий, она погибла в автомобильной катастрофе. Родители верят, что Тара сама стала ангелом; в память о ней они решили сменить профессию и открыли лавку «Ангелы Тары», где с успехом торгуют альбомами, книгами, дисками, посвященными ангелам.

Другая история случилась с Энди Лэки, который в молодости пристрастился к наркотикам, чуть не умер, но был спасен ангелом, который открыл ему тайны живописи и попросил, чтобы отныне Энди посвятил свою жизнь изображению ангелов и к 2000 г. завершил свое двухтысячное произведение. С тех пор Энди неутомимо работает и сделался знаменитым художником, его картины выставлены даже в Ватиканском музее; особым успехом пользуются выпуклые, трехмерные изображения ангелов, которые на ощупь могут воспринимать слепые.

О том, что ангеловедение вышло за рамки эзотерики и вошло в массовую культуру, свидетельствует успех таких популярных сочинений, посвященных ангелам, как «Ангелы — вымирающий род», «Ангелическое целительство», «Книга ангелов», «Ближе к свету», «Вестники света», «Забота души», «Огонь в душе». По словам ведущей телепередачи «Ангелы — таинственные вестники» (Эн-би-эс), ни в одну другую эпоху ангелы не вызывали такого напряженного интереса, как в наше время.

В конце XX — начале XXI в. в Америке и в Европе появилось несколько вполне серьезных фильмов и книг, главными героями которых выступают ангелы. Наибольшую известность приобрел фильм немецкого режиссера Вима Вендерса «Крылья желаний» (первая премия за режиссуру на 40-м Каннском кинофестивале), в котором ангелы спускаются с небес, вовлекаются в земную жизнь, смешиваются с людьми, принимают их обличья. Они обнимают людей за плечи, заглядывают им в глаза, улыбаются светлой и грустной улыбкой, в которой всепонимание граничит с непониманием, — но главное, даже и не пытаются чему-то их научить, передать им какую-то весть. Фильм заканчивается сценой, где ангел по имени Даниэль, ставший человеком, стоит на арене цирка и крепко держит веревку, на которой кружится, парит, взлетает его возлюбленная — акробатка Марион. Мужское пробуждается в ангеле, ангелическое раскрывается в женщине.

По мотивам «Крыльев желаний» десять лет спустя был снят американский ремейк «Город ангелов» (режиссер Брэд Силберлинг), где ангел влюбляется в женщину-хирурга и остается с ней на земле. Фильм, хотя и уступающий оригиналу, был хорошо принят публикой, как еще одна икона в религии ангелов. С 1994 г. в Лос-Анджелесе проводится фести-

валь спиритуальных фильмов под названием «Город ангелов», организуемый кинематографистами в сотрудничестве с теологами.

Этих новых ангелов нельзя однозначно отнести к категории светлых или темных, они не уверены в собственной миссии, они вступают в мучительные, им самим непонятные отношения с людьми. Почему же произведения, посвященные ангелам, их отчужденному и вместе с тем соучастному отношению к земной жизни, вызывают массовый интерес и воспринимаются как точная догадка о духовном состоянии современности?

## 2

В Средние века центром вселенной был Бог, в Новое время — человек. Теперь выясняется, что и теоцентризм, и антропоцентризм, переходя в политические практики, обнаруживают свою насильственную природу: церковный догматизм и государственный тоталитаризм; костры инквизиции, печи Освенцима. Вот почему нужно найти какое-то среднее, промежуточное звено в духовной иерархии — инстанцию не слишком потустороннюю, чтобы не лишать вкуса земную жизнь, но и не слишком мирскую, чтобы не потерять высшие ориентиры. В этой иерархии срединное место занимают ангелы — они-то и оказываются в центре современного «полурелигиозного» сознания. Для бедной веры это фигуры промежуточные, «свое иное», как «ближнее потусторонье».

Возвращение ангелов, как ни странно, подготовлено всем ходом истории. Сам земной мир, от которого ангельский дух, казалось бы, отлетел безвозвратно, постепенно становится все более крылатым и ангеличным в результате технического прогресса. Телефоны, телевизоры, компьютеры, авиалайнеры, ракеты — ангеличны в том смысле, что они представляют инобытие духа в самодействующих физических телах. Именно предельная технологизация и деперсонализация культурной среды раскрывает в ней присутствие «иных духов», именуемых ангелами.

Ангелизация — это новейшая фаза истории, или, скорее, постистории, приходящая после индустриализации, автоматизации, атомизации и прочих революционных технологических свершений эпохи модернизма. К началу XXI в. обнаруживается уже не просто «бездушный» итог технологического отчуждения, но загадочная, сверхчеловеческая форма его одухотворенности. То, что модернистским критикам западной цивилизации — марксистам, экзистенциалистам, гуманистам-психоаналитикам (таким, как Хайдеггер, Сартр, Лукач, Фромм) — представлялось отчуждением и обездушиванием человеческого, на самом деле придавало ему квазиангелическую форму, которая и открывается постмодернистскому и постатеистическому сознанию. На место модернистской критики бездушной цивилизации и ностальгии по ее архаическим,

стихийно-природным, или классическим, разумно-человеческим, формам приходит постмодернистское любование отчужденно-духовными, ангелическими формами этой цивилизации.

Ангелы покинули европейскую цивилизацию вместе с упадком веры в потусторонний мир — но теперь, в результате нескольких веков технологической работы, потустороннее и сверхъестественное снова приближается к нам, уже во плоти этого мира, именно как итог его самоотчуждения. Изображения, отчужденные от своих подлинников, звуки, отчужденные от говорящих, серебристые лайнеры, взмывающие за облака, — таковы ангелические приметы современной цивилизации, которая становится все более призрачной, знаковой. Таянье материи, исчезновение субстанции — это обнаружила физика еще в начале нашего века, и все усилия науки и техники с той поры привели к обживанию сферы незримого. Человек Средневековья, оказавшись он в нашем мире, воспринял бы его как обитель ангелов, где сверхчеловеческие способности облечены в формы самодействующих и самодвижущихся механизмов. Весь мир пронизан невидимыми путями сообщения, и телевидение, телефон, скайп, мгновенно передающие голоса и изображения из одного края планеты в другой, конечно же, напоминают об ангельских голосах и очертаниях, возникающих неведомо откуда, из колебаний самого воздуха. Даже компьютер, на котором я сейчас пишу эти строки и который способен навеки сохранить их в ячейках своей памяти, — это, конечно, не просто машина, облегчающая труд, это ангелическое тело, совершающее за меня и отчасти вместо меня работу моего ума и являющее мне ее результаты из глубин дисплея.

### 3

Но есть и огромная разница между древней верой в ангелов как слуг Божьих, окружающих Его престол, поющих Ему осанну, — и современным ангелизмом, в котором, как правило, даже нет упоминания о Всевышнем. Нынешние ангелы — это вестники без Вести, суверенные духовные существа, над которыми нет никакого единоначалия, никакой всемогущей и всеведущей воли. Интерес к ангелам — симптом современного состояния культуры, которая очень хочет — и никак не решается стать религиозной. Анатомия ангелического — это духовная эклектика постатеизма, уже ускользнувшего от строгих постулатов единобожия и вместе с тем успевшего пройти через мучительные искушения атеизма и вялое безразличие агностицизма. Все это уже позади: и вера во Всевышнего, и неверие в Него...

Что остается — так это общение с ангелами, чистыми духами, являющими такое же разнообразие запредельных разумов и воли, как разнообразны земные культуры в представлении постмодернистской теории «многокультурия». Ангелизм — это и есть небесный извод плюрализма,

религия постмодерна, когда утверждается множественность равноправных и самоценных духовных существ взамен одной истины, одного господствующего Сверхсущества.

Традиционная религиозность Запада подчиняла все разнообразие земных явлений единой воле Создателя; в агностицизме это разнообразие переживается само по себе, вне связи или даже вопреки всевышней «авторитарной» воле; наконец, следующая эпоха, после агностицизма, заново открывает глубину запредельного, но уже переносит в нее постмодернистский вкус к различию. Сверхчувственный мир постигается как обитель множественных индивидуумов, за которыми уже не очерчивается фигура вселенского диктатора, демиурга. Ангелизм — это новое приключение духа, ищущего множественности не только в политике и культуре, но и в откровении о природе сверхчувственных миров. Ангелы, освобожденные от своего «средневекового» служения у монаршего престола, являют множественность в самом основании духовной вселенной, которая не может быть сведена к одному метафизическому принципу или выведена из одной сверхъестественной воли.

В то же время никоим образом нельзя смешивать ангелизм с неоязычеством, возрождением многобожия, культом природных стихий. Язычество знает, где живут боги, тогда как ангелизм пребывает в неведении о богах. Разница между ангелами и богами, несмотря на общность множественного числа, в том, что ангелы прозрачны и сиротливы, тогда как боги яростно и ликующе властвуют над землей. Многобожие освящает первозданные силы природы и может действовать заодно с экологическими и неофашистскими движениями, но вряд ли оно затрагивает нерв современного религиозного мироощущения, рожденного смертью Бога, а вовсе не Его перевоплощением в пана или наяду. Изобильно телесные боги язычества могут удовлетворить только отчаявшихся маргиналов и аутсайдеров, выпадающих из своего времени и мечтающих об «архаическом перевороте», о революционном возврате Традиции. Поклоняться богам огня или земли — затея книжная; неоязычество движется вспять, к картинкам из школьного учебника, к давно отрефлектированному первобытному политеизму, вместо того чтобы двигаться дальше, за пределы монотеизма и атеизма.

Ангелизм — это следующая, постатеистическая стадия мировоззрения. Ангелы не боги, они всего лишь посланники, забывшие о том, кто их послал, или скрывающие это от себя и от людей, и это посланничество без Пославшего придает им слегка растерянный и отчужденный вид. В ангелах современный человек узнает себя, потому что сам давно уже оторвался от почвы и куда-то летит, не имея ориентиров ни сзади, где исчезает в промышленной дымке истощенная земля, ни впереди, где

тают очертания единосущего Творца. Какие уж тут всемогущие боги, какая игра природных сил!

Ангелы потому и оказались в фокусе современной религиозной потребности, что они, в отличие от первобытных богов, лишены плоти и только блуждают между небом с землей, изредка, на собственный страх и риск, пересекая их границы; и, в отличие от Бога иудаизма, христианства, ислама, лишены единой сущности и промыслительной воли. Ангелизм развенчивает метафизику Божьего присутствия, очищает веру от непременных атрибутов знания, религиозной уверенности, онтологической достоверности. Происхождение ангелов неясно и никогда не может быть прояснено, тогда как Бог происходит сам от Себя. И языческие боги, и Бог единобожия обладают полнотой самодействующей сущности, в то время как ангелы — только представители Чего-то Другого, что само никогда не являет себя.

Ангелы — это всегда только следы, подобно «следам без подлинников» в терминологии Жака Деррида, — следы, ведущие в потусторонний мир, но вовсе не свидетельствующие о его реальности. Ангелизм — это следствие религиозной деконструкции потустороннего мира, от которого остаются только знаки без означаемых, только посланники, за которыми нет Пославшего их. Ангелизм — это глубинная безосновность мира, в котором даже потусторонние силы, призванные его объяснить и обосновать, лишены «происхождения», «божественной природы» — и оказываются вторичными, «передающими». Эта бесконечная передаваемость, непрерывное посланничество, и образует безысходный круг и томление постмодерного вестничества.

Слухи передаются, но нельзя обнаружить их источник — они с самого начала выступают в форме слухов, чего-то «уже» слышанного. Ангелы — это слухи о потусторонних мирах, но кто пустил эти слухи, чему они соответствуют, кто за ними стоит — нам не дано знать. Ангелизм — это построение веры в сослагательной модальности, после того как она лишилась изъявительной и повелительной модальностей, утверждений сущего и должного. Это гипотетическое состояние религиозного ума, который ищет тесного промежутка между тезисом и антитезисом, между верой и неверием, находя, что и синтез между ними невозможен, — только тонкая линия различия. Вот в этом различии между верой и неверием — там, где снята противоположность между ними — и являются ангелы, как множественный выбор веры, утратившей вкус догмата и непогрешимости. В эпоху постатеизма уже невозможны ни чистый политеизм, ни чистый монотеизм, ни чистый агностицизм. Что еще возможно — так это само состояние возможности, ангелы без Бога, вестники без Вести, слухи вместо Откровения — смутные метафизические слухи, передающиеся оттуда сюда.

## РАЗДЕЛ II

# РЕЛИГИЯ ВНУТРИ АТЕИЗМА. МАТЕРИАЛИЗМ, АВАНГАРД, КОНЦЕПТУАЛИЗМ

В советскую эпоху материализм считался единственно научной философией и самой надежной защитой против любой мистики и оккультизма. Но что такое советский материализм? Не лежит ли в его основе определенная мифология, которая под видом рационального мировоззрения оправдывает оккультные практики, мотивированные как «научно-технические» методы покорения природы? В этой связи особого внимания заслуживают эротико-инцестуальные подтексты материалистической идеологии, с ее скрытой установкой на подмену христианской Троицы: вытеснить религию Бога-Отца религией сына-человека, овладевающего матерью-природой.

Первая глава рассматривает оккультный смысл некоторых практик, которые пользовались наибольшим авторитетом в советской идеологии: строительство метро, героизация шахтерского труда, любовь к земле и подземным недрам, поэзия «рабочего удара»... Под «оккультным» здесь понимается совокупность магических действий, в том числе вербальных, которые сверхъестественным образом, силой символического заклинания, ведут к желательному преобразованию мира. Оккультный материализм подчиняет мир власти «жреца», олицетворяемого в образах передового рабочего, вождя — воинствующего материалиста, писателя-природолюбца, ученого-чудотворца... Оказывается, сам материализм, как воля к власти над материей, может быть оккультным.

Далее в этом разделе рассматриваются религиозные подтексты тех художественно-интеллектуальных движений XX в., авангарда и концептуализма, которые считались либо открыто богоборческими, либо формалистическими и «бездуховными».

## Глава I

# МАТЕРИАЛИЗМ КАК РЕЛИГИЯ. ЭДИПОВ КОМПЛЕКС СОВЕТСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Я договорился до кровосмешения? Но ведь это так: рожденный землю человек оплодотворяет ее своим трудом...

*Максим Горький. «О М. М. Пришвине»*

...Если уж искать корней революции в прошлом, то вот они налицо: большевизм родился из матерной ругани, да он, в сущности, и есть поругание материнства всяческого: и в церковном, и в историческом отношении. Надо считаться с силою слова, мистическою и даже заклинательною. И жутко думать, какая темная туча нависла над Россией, — вот она, смердяковщина-то народная!

*Прот. Сергей Булгаков. «На пиру богов»*

## «Большой Брат» в свете психоанализа

В своих трудах «Тотем и табу» (1912) и «Массовая психология и анализ человеческого „я“» (1921) З. Фрейд описывает модель социального потрясения, в основе которого лежит акт отцеубийства — убийство вождя его сыновьями в первобытной орде. «Дело устранения праотца братьями должно было оставить неизгладимые следы в истории человечества...»<sup>1</sup> — таков психоаналитический подтекст революций и последующих тоталитарных режимов. Отец налагает ограничения на естественные инстинкты сыновей, и вот они, сговорившись, убивают его. Наследником Отца становится Старший, или Большой, Брат — это величание, знакомое нам по книге Оруэлла «1984», быть может, прямо восходит к терминологии Фрейда. В самом деле, свержение царя вызвало в народе, который веками был верен «самодержавию-православию», чувство ликования-освобождения... И одновременно — глубочайший страх, приходящий из опустошенного идеал-я, которое уже не с кем стало отождествлять; ибо идеал-я — это, по Фрейду, спроецированный вовнутрь образ Отца.

<sup>1</sup> З. Фрейд, «Тотем и табу» (в его кн.: «Я» и «Оно». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 344.

Конечно, не столько о царе-батюшке тосковала душа, сколько об Отце Небесном, тогда же низвергнутом общей братской волей. Отцеубийство социальное — символ религиозного. И тогда срочно потребовался осиротевшим братьям-убийцам Старший Брат, который заменил бы Отца и заполнил бы место идеала, без которого ни личность, ни общество жить не в силах. Между братьями началась жесточайшая борьба за право считаться старшим. Так по старшинству и стали сменять друг друга «большие братья», попутно истребляя братьев-соперников. Само понятие «братства» звучало двусмысленно в отсутствие Отца — лишним намеком на того, кого следовало забыть.

Именно чувство вины перед убитым Отцом заставляло столь яростно верить в нового отца и приносить ему возрастающие жертвы. Так называемый «культ личности» — с точки зрения марксизма всего лишь отступление от законов истории. С психоаналитической точки зрения, напротив, культ «старшего брата» неизбежен в обществах, прошедших через революционный опыт отцеубийства. Причем все это было высказано задолго до того, как культ «старших братьев» широко распространился в коммунистической России, фашистской Италии, нацистской Германии.

По мере развития и практического воплощения марксизма в нем накапливалась сумма погрешностей, поначалу вроде бы незначительных, допускавших отдельные поправки в целях его творческого развития. То социализм в одной отдельно взятой стране, то культ личности, то провал предсказаний об абсолютном обнищании пролетариата в странах капитала, то рост нищеты и алкоголизма и расцвет «религиозных пережитков» в странах зрелого и развитого... Каждая теория имеет свою критическую массу погрешностей, накопление которых в конце концов превращает ее в лжетеорию. В стране, обманутой и разоренной марксизмом, фрейдизм не может не привлекать, как более широкая альтернативная теория, которая позволяет объяснять не только факты, противоречащие марксизму, но и сам марксизм.

## Мифологическая основа материализма

Философская основа марксистско-ленинского мировоззрения — материализм. В свою очередь, мифологическая основа материализма — культ матери-природы, почитание материнского начала бытия.

Часто можно столкнуться с той точкой зрения, что материализм привит русской философии извне, что по своему характеру русские никоим образом не являются материалистами — им чуждо восприятие действительности как отдельной, обособленной реальности, чужда западноевропейская трезвость, стремление опираться на объективные

законы, действующие помимо желания и воли. Нельзя, однако, путать материализм с рационализмом или эмпиризмом. Материализм исходит из давнего и задушевного убеждения в правоте природы, в ее материнских правах на человека, в долге человека по отношению к матери-природе. Собственно, ничего иного материализм не означал и у его философских основоположников. Вот самое известное определение Ф. Энгельса из его работы «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии»: «Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы... составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным школам материализма»<sup>1</sup>. Примерно то же самое у В. И. Ленина: материализм — «признание объективной реальности внешнего мира и законов внешней природы...»; «необходимость природы есть первичное, а воля и сознание человека — вторичное»<sup>2</sup>.

То, что учение, признающее первенство природы-матери, называется «материализмом», далеко не случайно. «Мать» и «материя» — эти слова имеют общую этимологическую основу, что прослеживается в латинском языке и отмечается Лукрецием в поэме «О природе вещей» (лат. *materia* происходит скорее всего от *mater* — «мать, источник, происхождение»). Материя составляет материнское, порождающее начало бытия, тогда как Бог — мужское и отцовское. Исходная основа такого представления — древний культ земли как материнского начала и солнца как отцовского: солнечные лучи, несущие поток энергии, как бы оплодотворяют лоно земли, из которого и произрастает вся растительная жизнь. О языковом и понятийном родстве «матери» и «материи» напоминает В. Н. Топоров: «Связь материи и матери, намечаемая Платоном, отвечает глубинной реальности мифопоэтического сознания, неоднократно отраженной и в языке, и в собственно мифологических образах. Достаточно напомнить классический пример: лат. *materia* «материя» и т. п. — *mater* «мать» (ср. также *matrix*). Не менее убедительны и славянские данные. <...> В известной степени и соотношение Матери — Сырой Земли и Отца-Неба (как у славян, так и во многих других традициях) может рассматриваться как отдаленный источник платоновского соотношения материи («матери») и идеи-образца («отца»)»<sup>3</sup>.

Таким образом, не только в корне слова «материализм», но и в самом существе этого понятия выражено почитание материнства в образе при-

<sup>1</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. М., 1955–1981. Т. 21. С. 283.

<sup>2</sup> В. И. Ленин, «Материализм и эмпириокритицизм», гл. 2, 4 (Соч. Изд. 4-е. Т. 14. М.: ГИПЛ, 1952. С. 176, 177).

<sup>3</sup> В. Н. Топоров, «Пространство и текст» (в сб.: Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 236–237).

роды, окружающей человека и производящей на свет все живое. Признание этих священных прав матери-природы — безусловная заслуга материализма. Причем в русской мысли, даже религиозной, особенно утверждается именно материально-космическая природа мироздания. По определению Лосева, «Русская философия, прежде всего, резко и безоговорочно онтологична. <...> Этот онтологизм, однако (в противоположность Западу), заостряется в материи, что характерно для него еще со времен мистической архаики. Самая идея божества, как она развивалась в русской церкви, выдвигает на первый план элементы телесности (таково учение о „Софии“, „премудрости божией“), в чем П. Флоренский находил специфику русского православия в отличие от византийского. <...> ...Вл. Соловьев, выясняя происхождение христианства, указывал на „религиозный материализм“, „идею святой телесности“...»<sup>1</sup>

Религиозное отношение к телесности проявляется и в русской софиологии, учении о святости плоти и женственном начале мироздания, о мудрости — подруге Бога, которая от сотворения мира была при Нем художницею. Но в XX в. в России софиология как почитание непорочной, девственной, целомудренной женственности была побеждена марксистско-ленинским материализмом, который всячески противопоставлял земное, материально-материнское начало мироздания отцовскому, небесно-духовному.

### Воинствующий атеизм и эдипов комплекс

Материализм ленинского образца есть вполне сознательное и последовательное богоотрицание, т. е., в исконных мифологических терминах, отказ от почитания отцовского начала в пользу материнского. Этот, по словам Ленина, «воинствующий материализм» соединен с «научным атеизмом», вплоть до того, что всякая религия объявляется некрофилией. Как писал Ленин, возмущенный уступками Горького богостроительству, «всякий боженька есть труположество — будь это самый чистенький, идеальный, не искомый, а строяемый боженька, все равно...»<sup>2</sup>. Любой внимательный психоаналитик обнаружит в таком воинствующем материализме, с бешеными ругательствами в адрес «боженьки», проявление эдипова комплекса. Фрейд использовал имя легендарного древнегре-

<sup>1</sup> А. Ф. Лосев, «Основные особенности русской философии» (в его кн.: Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 509).

<sup>2</sup> Письмо Ленина Горькому от 13 или 14 ноября 1913 г. (в кн.: Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О религии. М.: Политиздат, 1983. С. 242).



ческого царя, неведомо для себя убившего своего отца и женившегося на своей матери, чтобы обозначить комплекс влечений, сопровождающих человека с детства.

Знаменательно, прежде всего, желание Ленина глумливо присюсюкнуть, объявив Бога «боженькой», — из Отца превратить в дитяtko, устранить соперника в любовной борьбе за мать. Так ребенок пытается в своих фантазиях поменяться местами с отцом. Можно соотнести два ленинских новообразования, где уменьшительный суффикс «-еньк» и увеличительный суффикс «-ище» выступают как антонимы не только в грамматическом, но и в мировоззренческом плане: с одной стороны, издевательское «боженька», с другой — грубовато-восхищенное «человечище». «Какой матерый человецище!» — этот известный отзыв Ленина о Л. Толстом, приведенный в очерке М. Горького «В. И. Ленин», часто цитируется как образец ленинского «активного» или «воинствующего» гуманизма. Добавление эпитета «матерый», образованного от корня «мать» и обозначающего высшую степень половой зрелости, также указывает на психоаналитический подтекст ленинского материализма. В соперничестве за мать сын воображает себя «матерым человецищем», а отца — бессильным «боженькой».

Вся эта навязчивая материалистическая идея, состоящая из заклинаний по поводу первичности материи, в сущности, есть типичное проявление эдипова комплекса, только возведенного в ранг «философского учения». Материализм в паре с атеизмом и есть не что иное, как бессознательная проекция эдипова комплекса: стремление сына отнять мать у отца, умертвив его или объявив мертвым, отчего любовь к такому отцу и есть «труположество». Собственно, в одной фразе Ленин демонстрирует сразу два способа расправы с Отцом — превратить его в дитя («боженька») и превратить его в труп. Таково притязание «матерого человецища», восставшего против Отца, чтобы самому завладеть матерью-природой.

Эдипов комплекс не ограничен только рамками индивидуально-семейных отношений, он может проявляться и в отношениях сына с природой, исполняющей роль матери. На эту возможность указывает Фрейд:

«Со все увеличивающейся ясностью проявляется стремление сына занять место бога-отца. С введением земледелия поднимается значение сына в патриархальной семье. Он позволяет себе дать новое выражение своему инцестуозному либидо, находящему свое символическое выражение в обработке матери-земли»<sup>1</sup>.

Культ материи, или матерински-земного начала, в противоположность Отцовско-небесному — это, по сути, даже не философия, а мифо-

<sup>1</sup> Фрейд З. Тотем и табу. Цит. изд. Кн. 1. С. 341.

логия, в которой подсознательные желания выходят наружу и сбываются в формах коллективных фантазий. Но психоаналитическое истолкование материализма этим не ограничивается — оно объясняет и тот парадокс, который с позиции самого марксизма не объяснить. Почему последовательно материалистическое истолкование природы и истории привело к такому небывалому насилию человека над ними? Вроде бы провозгласили первичность материи, а своим «плановым хозяйством» и «идейным подходом» так над ней надругались, что и материя-то стала убывать и разлагаться. Поля перестали плодоносить, опустели полки продовольственных магазинов. У Пастернака в «Докторе Живаго» так описана зима 1917–1918 гг., когда впервые столь резко проявилась склонность революции к пожиранию самой реальности, заменяемой идеями: «Надо было готовиться к холодам, запастись пищу, дрова. Но в дни торжества материализма материя превратилась в понятие, пищу и дрова заменил продовольственный и топливный вопрос»<sup>1</sup>. И так продолжалось до самого конца советской эпохи: в 1982 г., в год смерти Брежнева и на самом пике «развитого социализма», в стране, не способной себя прокормить, была принята «Продовольственная программа».

Объясняется это в психоанализе именно логикой эдипова комплекса: ведь сын убивает отца вовсе не для того, чтобы теоретически возвестить свое происхождение от матери без участия отца, — а для того, чтобы сексуально овладеть ею. Так и материализм-атеизм устраняет Бога-Отца вовсе не ради торжества матери-природы — а ради торжества над нею. Сын становится хозяином и супругом. Умыкнуть мать-природу у Отца, чтобы самому вторгаться в породившее его лоно, — таков кровосмесительный смысл материалистической цивилизации.

Ну а что рождается от совокупления сына с матерью, ведает медицина. Среди бесчисленных патологий материалистической цивилизации можно отметить: патоекономику, патосоциологию, патопедагогику, патоестетику, патолингвистику. Насилие над родной природой и опустошение железной кувалдой ее нежных живородящих недр... Бесперывные выкидыши, торопливо вытянутые из природы и загубленные на корню плоды урожая, недоношенность и разорение богатых подземных залежей. Насилие над собственным народом, механическое расслоение его на классы и сеяние вражды между ними. Опустошение памяти об Отце, о плодovitой и миротворящей любви Духа и земли, отлившейся в самом понятии «крестьянства», соединяющем христианскую веру с трудом на земле. Насилие над искусством, где вместо живорожденных

<sup>1</sup> Борис Пастернак, «Доктор Живаго» (Собр. соч.: В 5 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1990. С. 182).

образов вводится искусственное осеменение будущих гомункулов отвлеченно-правильными идеями соцреализма... Насилие над языком, извлечение его из материнской стихии корней, погруженных в лоно Отческого Первослова, и превращение в инструмент, в штык атакующего класса: слова, не выращенные из корней, а механически составленные из обрубков-частиц: «комсомол», «колхоз», «партком»... Таковы последствия этого эпохального и всеобъемлющего инцеста.

Пожалуй, единственным крепким и основательным памятником этой эпохи воинствующего материализма останутся подземные дворцы метрополитена — нашего Матрополя, города Матери, как хочется его назвать. Именно в середине 1930-х гг., когда особого размаха достигла кампания массового безбожия и по всей стране сносились храмы, воздвигнутые Отцу Небесному, — тогда же вместо них, как откровение победившего материализма, стали воздвигаться новые храмы, устремленные не ввысь, а вглубь. Утверждая торжество «землевластия», они сооружались из лучших подземных пород в лоне самой Земли. Ничего подобного не было в западных странах, где метро — всего лишь удобное средство передвижения. Это, собственно, и провозгласил на открытии московского метро в 1935 г. сам его главный строитель Л. М. Каганович, именем которого оно и было тогда же названо. «Московский метрополитен выходит далеко за рамки обычного представления о техническом сооружении. Наш метрополитен есть символ строящегося нового социалистического общества. <...> Вот почему делегаты съезда советов и съезда колхозников, спускаясь под землю, на станции метрополитена, видели в метро воплощение своего ближайшего будущего... воплощение своей силы, своей власти»<sup>1</sup>.

В СССР подземные дворцы создавались не ради одной лишь транспортной пользы, но и ради красоты «трансцендентной», именно как святилища (или капища) новой веры, со своими иконами, фресками и надписями, изображающими лица и события священной советской истории. Величавые вожди, окруженные благоговейным народом; суровые мужчины и женщины, рабочие и крестьяне, с оружием в руках гото-

<sup>1</sup> «Победа метрополитена — победа социализма». Речь тов. Л. М. Кагановича на торжественном заседании, посвященном пуску Метрополитена, 14 мая 1935 г. ([http://www.metro.ru/library/kak\\_my\\_stroili\\_metro/7.html](http://www.metro.ru/library/kak_my_stroili_metro/7.html)).

Как пишет скульптор А. Бурганов, автор нескольких композиций на станциях московского метро, «...страна еще не остыла от разрушений революции и войны, а мы неожиданно бросились под землю, чтобы отдать все силы строительству фантастических дворцов под землей. Для нас метро никогда не было транспортом, это была новая религия, куда мы направляли бурлящую энергию народа» (альбом «Архитектура московского метро». М., 1988).

вые отстаивать завоевания революции; представители всех наций, пирующие за одним столом; грузинское вино, молдавские яблоки, украинская черешня и прочие плоды братской дружбы и грядущего изобилия. Таковы иконы и фрески этой новой материалистической веры, освящающие лоно самой земли.

Разрушение Отцовских храмов и созидание Материнских было, по сути, единым процессом, хотя бы потому, что камни и плиты, изымаемые из церквей, пускались на строительство перевернутых церквей нижнего мира. В частности, на сооружение станции «Площадь Революции», первенца Матрополя, пошли камни разрушенного Данилова монастыря.

### Зов подземелья. Эротика рабочего удара

В своей книге «Поэзия рабочего удара» (1918) пролетарский поэт и мыслитель А. К. Гастев уже пророчески указывал на этот новый поворот цивилизации — от занебесья к подземелью. Вот отрывок из главы с характерным названием «Мы посягнули»:

«Мы не будем рваться в эти жалкие выси, которые зовутся небом. Небо — создание праздных, лежачих, ленивых и робких людей.

Ринемся вниз!

О, мы уйдем, мы зароемся в глуби, прорежем их тысячью стальных линий...  
...На многие годы уйдем от неба, от солнца, мерцания звезд, сольемся с землей: она в нас, и мы в ней.

Мы войдем в землю тысячами, мы войдем туда миллионами, мы войдем океаном людей! Но оттуда не выйдем, не выйдем уже никогда... Мы погибнем, мы схороним себя в ненасытном беге и трудовом ударе.

Землею рожденные, мы в нее возвратимся, как сказано древним; но земля преобразится... — она будет полна несмолкаемой бури труда... и когда, в исступлении трудового порыва, земля не выдержит и разорвет стальную броню, она родит новых существ, имя которым уже не будет человек»<sup>1</sup>.

Такова эта неистовая эротика труда — обратного вторжения человека в породившее его лоно. Человек не хочет больше зависеть от Отца, покоряться небу — он исполнен страсти к своей матери и решается овладеть ею, влить в нее «исступление трудового порыва», чтобы она зачала новых сверхсуществ. «Землею рожденные, мы в нее возвратимся» — это и есть формула Эдипова желанья. И вся лексика гастевского отрывка, хотя и посвященного труду, исполнена явных эротических метафор,

<sup>1</sup> Гастев А. К. Поэзия рабочего удара (1918). М., 1971. С. 139–140.

напоминающих экспрессию совокупления у таких откровенных авторов, как Дэвид Лоуренс или Генри Миллер: «...зароемся в глуби, прорежем их... обнажим подземные пропасти... в ненасытном беге и трудовом ударе... она будет полна несмолкаемой бури... в исступлении порыва». Материализм, с его отвращением к небу и неистовой любовью к земле, являет здесь свою инцестуальную изнанку<sup>1</sup>.

Вообще образы труда в «пролетарской» литературе проникнуты весьма специфическим эротизмом, тем более пикантным, что в наивном сознании авторов и персонажей он как будто начисто вытеснен героическим пафосом борьбы и созидания. Это сочетание сознательной героики и подспудной эротики можно назвать словом-кентавром — «эроика». Она-то и звучит в полной голос у классика соцреализма Бориса Горбатова, мастера шахтерской темы. Вот как трудится забойщик Виктор Абросимов, один из героев романа «Донбасс»:

«Он стал на колени перед угольной стеной и включил молоток. По его рукам, а потом и по всему телу *прокатилась знакомая радостная дрожь*. ...И то ли оттого, что воздух в молотке был *хороший, упругий, сильный*, то ли оттого, что мечта сбылась и вся лава *покорно лежала перед ним*, забойщику было где разгуляться... и уже *манила, заманивала*, — но только вдруг почувствовал Виктор Абросимов, как *удалой, дотоле незнакомой силой наливаются его мускулы*, а сердце *загорается дерзкой отвагой*, и он поверил, что *в эту ночь он все сможет, все одолеет и всего достигнет*»<sup>2</sup> (курсив мой. — М. Э.).

Такое впечатление, что автор заимствовал эту сцену из бульварного романа или из какой-нибудь неистовой «декадентщины» начала XX в., заменил «деву» на «лаву», а мужской молот на бурильно-пневматический — и выдал это полупорно за бурную сцену вдохновенного труда. Как и у Гастева, «поэзия рабочего удара» у Горбатова направлена в недра матушки-земли, где под покровом вечной ночи сын может справиться обряд овладения своей родительницей, — «в эту ночь он все сможет, все одолеет и всего достигнет».

Интересно сопоставить эту «эроику» социалистического труда с гоголевскими эротико-патриотическими мотивами. У Гоголя — воздушно-звуковая эротика открытого простора, который «сверлит» тройка

<sup>1</sup> Подробнее о связи труда и эроса в советской цивилизации см. мою статью «Блуд труда» (в кн.: Все эссе: В 2 т. Т. 1. В России. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. С. 122–142).

<sup>2</sup> Цит по кн.: Бровман Г. Труд. Герой. Литература. Очерки и размышления о русской советской художественной прозе. М.: Худож. лит., 1974. С. 146. Критик искренне разделяет энтузиазм героя: «Читателя невольно охватывает ощущение сопричастности к труду Виктора, настолько рельефно, физически осязаемо это изображение» (там же).

Чичикова; томление разлито в воздухе, в песне и звоне и связано с чувством полета или быстрой езды (вспомним также кузнеца Вакулу, летящего на черте, и Хому, летящего на панночке-ведьме, — нечистая сила подхватывает к себе на крыло). Эротика социализма обращена не к воздушному простору, но к пластам земли, к раскаленной лаве или закаленной стали; олицетворяется не полетом, но трудовым усилием, добычей угля или ковкой железа, т. е. опять-таки сосредоточена на материнском теле земли, а не на открытом просторе, уходящем в небесную высь.

Новый поворот эротико-патриотической темы находим в романе Владимира Сорокина «Голубое сало», где выведена секта «землеебов». Это мистическая сатира на «эротопатриотов», любителей и любовников родной земли, которые в буквальном смысле прелюбодействуют с нею, т. е. вонзают в нее не плуг, не кирку и не молот, а свое мужское достоинство.

«...Черниговские черноземы да Полесские глины... По шесть разов на дню пускал в них спермии свои со слезами благими и уханьем безутешным, а вставши, целовал места совокупления с сердечным плачем, потому земли те сладки и проебательны до изжоги духовной». «Не мягка, не рассыпчата Земля наша — сурова, холодна и камениста и не каждый х... в себя впускает. Посему мало нас осталось, а слабых...и сбежали в земли теплые, всем доступные. Земля наша — хоть и камениста, да любовью сильна: чей х... в себя впустила — тот сыт ее любовью навек»<sup>1</sup>.

Здесь ясно выступает разница между советскими эротокommунистами и постсоветскими эротопатриотами: первые пытались вонзаться глубоко в лоно земли, рыть в ней котлованы, созидать подземные метро-дворцы; вторые ерзают по ее поверхности, поспешно себя истощая, не имея твердости ее пронзить, заполнить ее собой изнутри. Вместе с тем очевидно, что опыт коммунизма не прошел бесследно для «землеяров» нового, постсоветского призыва. У них ничего не осталось от воздушной эротики Гоголя, которая даже в демонических своих воплощениях устремлена к открытому простору, к поднебесью. Эротика новых матерепоклонников целиком обращена к земле, причем к самому поверхностному, осязательному ее слою, без попытки пробурить, раскопать, проложить путь к чреву подземелья.

Вообще шахтер — самая архетипическая, наиболее прославленная из фигур советского пролетарского пантеона. Почему эти «дети» и «властелины» подземелья так волновали коммунистическое воображение? Не потому ли, что они первыми свергли иго Отца Небесного, солнечного тирана, обосновавшись глубоко в утробе матери-природы? Недаром один из пер-

<sup>1</sup> Сорокин В. Голубое сало. М.: Ad Marginem, 1999. С. 153, 154.

вых и сильнейших революционных союзов был образован карбонариями — тайным обществом углекопов, со своей сложной иерархией и символикой. Они, в частности, проводили ритуал выжигания древесного угля, оставляя в нем только то, что уже не поддается действию света и пламени. Шахтеры как предмет советского идеологического культа — остаток этой революционной касты карбонариев, «черной кости», бросившей вызов белой кости и голубой крови аристократов, сынов света и воздуха<sup>1</sup>.

«Трудом и только трудом велик человек!» Главный выразитель этой советской максимы Горький, как считается, еще на заре XX в. первым ввел в литературу героя-пролетария — в образе рабочего Нила из пьесы «Мещане» (1901). Что же означает работа для Нила? Вспомним сцену между Нилом и влюбленной в него Татьяной Бессеминой, которая тщетно пытается ускорить развитие их отношений:

«Татьяна. ...Невнимателен ты...

Нил. К чему?

Татьяна. К людям... Ко мне, например... <...>

Нил. К тебе? Н-да... <...> (Татьяна делает движение к нему. Нил, ничего не замечая.) ...Знаешь, я очень люблю ковать. Пред тобой красная, бесформенная масса, злая, жгучая... Бить по ней молотом — наслаждение. <...> Она живая, упругая. И вот ты сильными ударами с плеча делаешь из нее все, что тебе нужно.

Татьяна. Для этого нужно быть сильным.

Нил. И ловким...»

Опять перед нами звучит во весь голос поэзия «рабочего удара» «эроика» молота. Вообще кузнец после шахтера — вторая священная фигура рабочего пантеона, очевидно, потому, что он тоже вооружен молотом и имеет дело с рудными залежами земли, через железо напрямую связан с ней, родимой. Отдавал ли Горький себе отчет в комической двусмысленности этой сцены — одновременно любовной и безлюбивой, точнее, инолюбивой? Издевается ли сам автор над Нилом или невольно и бессознательно побуждает к этому читателя? А может быть, Горького восхищает в Ниле именно эта дерзновенная подмена: «бить молотом по красной бесформенной массе», когда именно этого от него хочет женщина... Но бить не в женское тело, а в «живое, упругое» железо, еще расплавленное, как та самая лава, которая позже будет «манить и заманивать» горбатовского героя, тоже вооруженного молотком. Смысл «рабочего кредо» Нила в ответ на любовный зов Татьяны стол же ясен, как «я люблю другую».

<sup>1</sup> О мифологии подземелья см.: Эпштейн М. Великая Сось: Советская мифология. Самара: Бахрах-М., 2006. С. 56–63 (глава «Подземные храмы и угольный век»).

С одной стороны, это аскетизм, отречение от плотской радости; с другой — эротизм новой, высшей пробы, когда угольная и рудная плоть матери-природы влечет сильнее, чем плоть женщины. У Осипа Мандельштама это новое пламя, бушующее в крови целого поколения, выразилось одной строкой: «...Есть блуд труда, и он у нас в крови»<sup>1</sup>. «Блуд труда» — потому что мать у всех сыновей одна и, вторгаясь в нее, они делят общее лоно. Советянин трудолюбив, но этой его любви как бы недостает законного основания — она тороплива, неразборчива, кровосмесительна. В самой истовой страсти к труду нет-нет и проскользнет что-то безнадежное и почти порочное: оплодотворяется лоно, в которое вливают свое семя и другие. Отсюда и генетическое вырождение всех плодов такого противоестественного союза: множество наспех сделанных, скорее испорченных, чем облагороженных вещей, нетерпеливо растерзанных, торопливо брошенных. Не таков ли блудливый характер всей советской промышленности, которая гнала массу недоделанных вещей-уродов. Сколько в ней подвизалось героев агропромышленного эдипова комплекса — «крупных партийных и хозяйственных работников», коммунистических маркизов де Садов, наворотивших горы трупов в своих пролетарских дворцах с машинами сладострастного истязания для покорных жертв: чистых руд и металлов, непорочных горных и древесных пород! О чудовищных пытках можно догадаться по следам безобразия на лицах городов и сел, по разорванному узорному плату полей и лесов, по рытвинам и ухабам на теле изможденной земли, у которой сын без спросу и силком берет то, что она не хочет ему давать<sup>2</sup>.

### Матерные корни материализма

Материализм, если рассматривать его как философско-политическую мифологию, самозачинается на почве любой национальной культуры, из ее самых древних языческих слоев. Снова зададимся вопросом: насколько чужеродны были российскому обществу материалистические идеи? От немецких ли химиков и физиологов, «вульгарных» материалистов Фогта, Бюхнера и Молешотта пришли они в Россию через Чернышевского и Писарева? От немецких ли основателей диалектического материализма, от Маркса и Энгельса — через Плеханова и Ленина? Или корни материализма ближе к той неистовой ругани, с какой

<sup>1</sup> Из стихотворения О. Мандельштама «Полночь в Москве. Роскошно буддийское лето...» (1931).

<sup>2</sup> Подробнее об «эроике» труда в советской литературе см. в моем эссе «Блуд труда».

советский вождь и учитель посылал «к матери» немецких профессоров? Не восходит ли вся эта грандиозная материалистическая идея, принятая на ура низами российского общества, к любимому выражению этих низов, к почти автоматической брани, срывающейся по поводу и без повода, как проявление обыденного настроения души. А заключено в этом праязыческом проклятии сильное пожелание и душевный совет, чтобы сын поскорее вернулся мужчиной в материнское лоно.

Если материя — это мать-природа, то мат, или матерщина, — это стремление лишить мать ее законного и единственного супруга, Отца, и превратить ее в блудницу. Основная формула мата — «е... твою мать» — среди нескольких своих исторически менявшихся смыслов может означать и повеление сыну войти в лоно собственной матери. Согласно Б. А. Успенскому, есть три основных варианта ругательства, которые различаются по форме глагола: 1-го или 3-го лица единственного числа (еб); императив (еби); инфинитив (ети). Наше истолкование мата как инцестуального проклятия относится к форме императива и отчасти инфинитива. В своем исследовании о русской обценной лексике Б. А. Успенский показывает связь основного матерного выражения с «мифом о сакральном браке Неба и Земли — браке, результатом которого является оплодотворение Земли. На этом уровне в качестве субъекта действия в матерном выражении должен пониматься Бог Неба, или Громовержец, а в качестве объекта — Мать-Земля»<sup>1</sup>. Переход матерного выражения в разряд кощунственно-бренных предполагает, по Б. А. Успенскому, смену ролей: Отец-Небо, или Бог-Громовержец подменяется его противником — псом, который и становится субъектом действия, выраженного глаголом «е...». Далее в исторической эволюции мата Мать-Земля подменяется матерью собеседника, а роль ее сожителя переходит к самому говорящему либо, как подсказывает грамматика императива, к собеседнику, который посылается в лоно собственной матери. Это находит подтверждение в приводимой Б. А. Успенским фольклорной легенде о происхождении матерщины, где последняя связывается с инцестом: «У каждого человека три матери: мать родна и две великих матери: Мать — Сыра Земля и Мать Богородица. Дьявол „змустил“ одного человека: человек тот убил отца, а на матери женился. С тех пор и начал человек ругаться, упоминая в брани имя матери, с тех пор пошла по земле эта распута»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Б. А. Успенский, «Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии» (в его кн.: Избранные труды. Т. 2. М.: Гнозис, 1994. С. 103).

<sup>2</sup> Там же. С. 68. Следует оговорить, что инцестуальные мотивы не рассматриваются самим Б. А. Успенским как центральные для матерных выражений.

Матерщина, как известно, весьма характерна для русского языка и определяет речевое поведение и образ мышления едва ли не большинства говорящих. На Руси существовал обычай, о котором еще в начале XVIII в. Иван Посошков с возмущением писал в послании к митрополиту Стефану Яворскому: обучать матерной ругани младенца едва не с пелен. Сами родители учили своих чад «блякать»: «мама, кака мама бля бля», а по мере развития речи обучали и полному сквернословью. «...В народе нашем обычное безумие содевается. Я, аще и не бывал во иных странах, обаче не чаю нигде таких дурных обычаев обрести. Не безумное ль сие есть дело, яко еще младенец не научится, как и ясти просить, а родители задают ему первую науку сквернословную и греху подлежащую? <...>...Как младенец станет блякать, то отец и мать тому бляканию радуются и понуждают младенца, дабы он непрестанно их и посторонних людей блякал. <...> Где то слыхано, что у нас, — на путех, и на торжищах, и при трапезах, наипачеж того бывають... и в церквах, всякая сквернословия и кощунства и всякая непотребная разглагольства»<sup>1</sup>.

Между этим языком «бля, бля», на котором родители учат младенцев обращаться к себе и к другим, и профанными представлениями о матери-материи, которой могут овладевать ее сыновья, — большая и все-таки психологически легко преодолимая дистанция. Дмитрий Писарев выражал убеждение: «Ни одна философия в мире не привьется к русскому уму так прочно и так легко, как современный здоровый и свежий материализм»<sup>2</sup>. И в самом деле, материализм привился в России на редкость легко, хотя вряд ли он оказался таким уж здоровым и свежим. Писарев оказался прав вовсе не потому, что Россия была особо расположена к тому научному или наукообразному, «базаровскому» материализму, на который возлагал надежду сам идеолог «мыслящего пролетариата», а потому что материализм соответствовал интуициям той почвенной архаики, языческого хтонизма, который дольше продержался в земледельческой России, чем в других европейских культурах. Мат — это тоже мировоззрение, это стихийный массовый материализм, в котором культ матери, сочетаясь со враждой к небесному отцу — Громовержцу, переходит в собственную противоположность — в кощунство над нею. По наблюдению Б. А. Успенского, «культ Матери — Сырой Земли непосредственно связан в славянском язычестве с культом противника Бога-Громовержца...»<sup>3</sup>. Иными словами, культ матери-земли и культ ее «сучьего отродья»,

<sup>1</sup> Срезневский В. Сборники писем И. Т. Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому. СПб., 1900. С. 11–14.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. С. 509.

<sup>3</sup> Успенский Б. А. Цит. соч. С. 73.

противника ее небесного супруга, развиваются параллельно, вытесняя культ самого Громовержца. Матерщина словесно выражает убеждение в том, что Отца не существует, есть только материя, совокупляться с которой и оплодотворять которую надлежит ее сыновьям. Матерщина — не просто изнанка, но неофициальная суть материализма, его склонность к выверту в непристойность. Первая ступень материализма — превознесение матери над Отцом («материя первична»), вторая — полное отрицание Отца («Бога нет»), третья — принадлежность матери сыну в качестве мужа («е... твою мать»). Так материализм обобщается матерщиной.

Философ и теолог Сергей Булгаков, прослеживая исторические корни большевизма, неожиданно нашел их в амбивалентном отношении русского народа к матери-природе, к матушке-земле. С одной стороны, земля по-язычески почитается и обожествляется, с другой — в матерной ворожке выступает как предмет насилия со стороны собственного сына.

«...Если уж искать корней революции в прошлом, то вот они налицо: большевизм родился из матерной ругани, да он, в сущности, и есть поругание материнства всяческого: и в церковном, и в историческом отношении. Надо считаться с силою слова, мистической и даже заклинательной. И жутко думать, какая темная туча нависла над Россией, — вот она, смердяковщина-то народная!»<sup>1</sup>

«Мат», или «посылание по матери», имеет в русском языке тот же корень, что и «мать», и «материя», а «материть», как переходный глагол, соответствует непереходному «матереть». Все эти значения связаны в языке не случайно. Они порождены одним комплексом кровосмесительства, хотя с ростом цивилизации эти значения и расходятся по разным уровням, от научнообразного до непристойного. Но их родство можно порой проследить в каламбурах, выражающих «отношения остроумия к бессознательному» (если воспользоваться названием работы Фрейда). В конце 1920-х — начале 1930-х гг. среди советской научной элиты имел хождение каламбур: партийное начальство обожает диалектический материализм, тогда как массы предпочитают матерный диалект. Если вдуматься, эта шутка имеет в виду не противопоставление материализма и матерщины, а их неожиданное сближение. В своем обращении с матерью-материей партия и народ воистину едины, и верить в первичность материи — это на философском языке означает то же самое, что в просторечии низов — посылать по матери.

<sup>1</sup> С. Н. Булгаков, «На пиру богов» (1918) (Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 594).

Низы общества, особенно блатные и криминальные элементы, — это, в известном смысле, отложения древнейших формаций, память о предыстории, первый слой ее, наименее затронутый цивилизацией. Не отсюда ли такая странная, хотя и голословная привязанность уголовников, чуждых всем культурным приобретениям человечества, к своим матерям: их единственно внятный девиз «не забуду мать родную!», вместе с их же излюбленным кровосмесительным пожеланием «...мать твою!»? Не есть ли весь советский материализм — всего лишь научнообразное облачение мата как первейшей инцестуальной потребности «детски-первобытной» души? И тогда материализм являет свою сущность как философская матерщина, которая столь же благоговееет перед материей, как сын, употребляющий свою мать. Удивительно ли, что материализмом клялась и присягала ему самая уголовная партия на свете, которая, кстати, официально считала уголовников «социально близкими», в отличие от политических заключенных, «врагов народа». Материализм в устах партии был не просто матерщиной, но матерным посылом к действию. Уж как было материи не разнежиться под своими сноровистыми отпрысками!

Или, растерзанной, скорчиться от горя и испустить дух?

### Матерепоклонники и кровосмесители

Марксизм учит, что коммунистическое общество возродит на высшем уровне бесклассовый первобытно-общинный строй. Если всерьез отнестись к этой авангардно-реакционной идее, то не следует ли ожидать, что и древняя кровосмесительная практика, запрещенная в цивилизованных обществах, также должна возродиться на новом коммунистическом витке, по крайней мере как идеология кровосмесительного союза между матерью-природой и ее человеческим потомством?

Как известно, цивилизация налагает запрет на инцест, потому что он ведет к вырождению потомства. Кажется, СССР — первый пример цивилизации, построенной на духовном кровосмесительстве: сын замечает Отца в лоне матери-земли. Этим исключением советская цивилизация подтвердила верность запрета, вступив на путь социально-биологического вырождения.

Далеко не случайно библией этого нового кровосмесительного мира стал роман Горького «Мать» — о сыне, который вторгся в жизнь матери и повел ее за собой. Злобный отец-самодур, выведенный на первых страницах, быстро умирает — так автор рассчитывается с верой в Отца, этим «опиумом народа», чтобы освободить рядом с матерью место для сына. Отец по праздникам шатается по кабакам, много пьет и учиняет драки. Дикий и необузданный, он внушает страх людям, идет в одиночку

против толпы — и все разбегаются. Но вот однажды он поднял руку на четырнадцатилетнего сына.

«Но Павел взял в руки тяжелый молоток и кратко сказал:  
— Не тронь...  
— Чего? — спросил отец, надвигаясь на высокую, тонкую фигуру сына, как тень на березу.  
— Будет! — сказал Павел. — Больше я не дамся... — И взмахнул молотком».

Опять, как и в «Мещанах» Горького и в горбатовском «Донбассе», перед нами молоток — орудие пролетариата. Но если там молоток врезается в лаву, в красную упругую массу, то здесь обнажен не только его эротический, но и прямо Эдипов смысл. Павел молотком грозит отцу — и тот, «спрятав за спину мохнатые руки», вынужден уступить сыну. Уступить мать.

«Вскоре после этого он сказал жене:  
— Денег у меня больше не спрашивай, тебя Пашка прокормит...  
— А ты все пропивать будешь? — осмелилась она спросить.  
— Не твое дело, сволочь! Я любовницу заведу...»

Так Павел своим молотком пересилил отца, отнял у него мать, подтолкнув искать замены в любовнице. Павел занимает при матери место мужа, он теперь и прокормит ее, наполнит ей сердце и ум, поведет за собой. Все дальнейшее содержание романа, вопреки или, точнее, благодаря его социальному замыслу, раскрывает сближение матери с сыном. Вот они остаются вдвоем.

«Она слушала его со страхом и жадно. Глаза сына горели красиво и светло...  
— Какие радости ты знала? — спрашивал он. — Чем ты можешь помянуть прожитое? <...>  
Ей было сладко видеть, что его голубые глаза, всегда серьезные и строгие, теперь горели так мягко и ласково... Он взял ее руку и крепко стиснул в своих. Ее потрясло слово „мать“, сказанное им с горячей силой, и это пожатие руки, новое и странное... И, обняв его крепкое, стройное тело ласкающим теплым взглядом, заговорила торопливо и тихо...» («Мать», часть 1, гл. 4).

Что это, как не сыновняя смелая попытка овладеть и материнская робкая готовность отдаться? У М. Горького вышла почти «тургеневская» сценка, с этим «странным пожатием» и «горячей силой», с «он» и «она» и разгорающейся между ними трудной страстью. Только поглубже, чем у Тургенева, а главное, «он» и «она» — сын и мать. «Это великолепно — мать и сын рядом...» — заучивали мы со школьных лет, не чувствуя «горькой» подоплеку этих волнующих слов. И писали сочинения о том,

как мысли и дела сына переполняют мать, как под влиянием Павла распрямляется ее душа и молодеет тело.

Впоследствии Горький приоткрыл секрет своего мировоззрения; как это часто бывает с эротически опасными, «вытесненными» темами — в виде отсылки к другому писателю, природоведу и тайновидцу земли Михаилу Пришвину, в сочинениях которого он находит и горячо одобряет дух всеобъемлющего инцеста с матерью-природой.

«...Это ощущение земли, как своей плоти, удивительно внятно звучит для меня в книгах Ваших, муж и сын великой матери.  
Я договорился до кровосмешения? Но ведь это так: рожденный землею человек оплодотворяет ее своим трудом...»<sup>1</sup>

Здесь ясно высказано то, что подсознательно заключено в образе Павла Власова — «мужа и сына великой матери» — и придает этому образу архетипическую глубину. Горький осознает, что «договорился до кровосмешения», но поскольку в 1930-е гг. это уже архетип целой новой цивилизации, постыдность признания исчезает, наоборот, заменяется гордостью за человека, дерзающего героически оплодотворять собственную мать. И труд при этом мыслится не как послушание Отцу, не как проклятие, возложенное Им на сына за первородный грех, но именно как пронзительная радость совокупления с матерью-природой.

Не случайно и то, что «Мать», эта «очень нужная», по словам Ленина, книга, писалась сразу после поражения первой русской революции, в 1906—1907 гг. — почти одновременно с сочинением самого вождя «Материализм и эмпириокритицизм» (1908), где научно доказывалось то же, что художественно в «Матери»: что материя от Отцовского начала совершенно независима и что ее ждет несравненно лучшая участь в союзе с сынами-революционерами — преобразователями земли и неба.

Любопытно проследить, как философские убеждения Ленина сплетаются с его эротическими пристрастиями в грамматике русского языка. Понятия мужского рода: «Бог», «дух», «знак», «символ», «иероглиф» — отвергаются и осмеиваются, объявляются мнимыми или в лучшем случае вторичными, тогда как философские упования неизменно облакаются в слова женского рода: «материя», «реальность», «истина», «данность», «природа».

Причем для Ленина природа, конечно, не просто жена или невеста, сужденная человеку, а именно мать, дающая ему жизнь. Этому посвящена полемическая глава «Существовала ли природа до человека?».

<sup>1</sup> Статья М. Горького «О М. М. Пришвине», написанная в форме обращения к нему. Цит. по кн.: *Пришвин М. Жень-шень*. М., 1937. С. 650.

где матерепоклонник обрушивается на эмпириомонистов, которые исходят из понятия «принципиальной координации», предполагающей «супружескую» соотносимость человека и чувственно воспринимаемой им среды, взаимоопределяемость их свойств. Ленин же настаивал, что человек сначала порождается этой средой, а затем уже вступает в отношения с нею. Весь ленинизм как идеомифологический комплекс есть увлеченность заветно-запретным лоном, вплоть до знаменитой философской формулы отдачи материи человеку: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его»<sup>1</sup>, где каждое слово шуршит грамматической юбкой. В этом определении материи все слова — женского рода. Человек, лишенный Отца, остается наедине с женственной материей, которая «дана» ему в его ощущениях...

Так, в суровые годы «реакции», когда бунтари-сыновья потерпели поражение от батюшки-царя, мстительно закладывалась Эдипова философия будущего кровосмесительства. А дальнейшее развитие этого комплекса выражено в знаменитых словах перевоспитателя растений, агронома И. В. Мичурина: «Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача»<sup>2</sup>. Я вспоминаю, с каким упоением школьные учителя твердили нам эту заповедь воинствующего материализма, достигая какого-то речевого оргазма на решительном, сладостном слове «взять». Взять у матери-природы те милости, которые сама она вовсе не расположена нам оказывать...

Тот же Л. М. Каганович драматически рисует сопротивление природы строителям метрополитена. Сама земля противилась бесстыдному вторжению «землелюбов» в ее лоно с целью внедрения «символа строящегося нового социалистического общества»:

«Мы боролись с природой, мы боролись с плохими грунтами под Москвой. Московская геология оказалась дореволюционной, старорежимной (*смех*), она не сочувствовала большевикам, она шла против нас. Ведешь проходку, как будто, в сухой породе, и вдруг начинает жать, затапливать, идут плывуны»<sup>3</sup>.

Язык советской идеологии и на этот раз выдает подоплеку «рабочего удара». Природа-буржуйка противилась большевикам, но, как дерзающие сыновья, они уломали свою «старорежимную» мамашу, подмяли и овладели...

<sup>1</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Цит. изд. Т. 14. С. 117.

<sup>2</sup> И. В. Мичурин, предисловие к 3-му изданию книги «Итоги шестидесятилетних работ по выведению новых сортов плодовых растений» (1934).

<sup>3</sup> «Победа метрополитена — победа социализма». Речь тов. Л. М. Кагановича... (цит. изд.).

Будем же благодарны Фрейдю за то, что он позволяет нам по-новому перечитать школьные тетрадки и студенческие конспекты советских времен: с навсегда решенным в пользу материализма основным вопросом философии, а также с положительными чертами героя-коммуниста, гордого преобразователя природы, похитителя огня у богов. Там, где мерещился нам пламенный Прометей, окажется слепой Эдип.

## Глава 2 АВАНГАРД И РЕЛИГИЯ

Еще одно богоборческое движение первой половины XX в., наряду с философским материализмом, — художественный авангард в его многочисленных направлениях. Марселю Дюшану, одному из основоположников и столпов европейского авангардизма, был задан вопрос, верит ли он в Бога. «Нет, совершенно не верю. Не спрашивайте об этом! Для меня этого вопроса не существует. Бог — изобретение человека. <...> Даже не хочу об этом говорить. Я же не обсуждаю с вами, что делают пчелы по воскресеньям. А это примерно одно и то же»<sup>1</sup>.

В этих словах Дюшана заключен как бы суммарный ответ всего авангарда XX в. на вопрос о вере — «нет, а впрочем, я не хочу даже говорить об этом». Действительно, художники-авангардисты предпочитают молчать на этот счет, словно бы избегая нежелательной темы, но само уклонение от нее выдает ее глубоко запрятанную значимость. В предисловии к книге своих бесед с Дюшаном журналист замечает: «Он говорит спокойным, ровным, размеренным голосом... Только на один вопрос он отреагировал очень эмоционально — когда, в конце интервью, я спросил, верит ли он в Бога»<sup>2</sup>.

В чем здесь дело? Почему наиболее сильную реакцию вызывает вопрос, смысл которого Дюшан отрицает? Почему об этом так не хотят говорить?

### Антиискусство — жест юродивого

Авангард порой характеризуется как область саморазрушения искусства, отрицания художественности. Советский официальный критик авангарда писал: «Авангардистские творения не выдерживают крите-

<sup>1</sup> Pierre Cabanne. *Dialogues with Marcel Duchamp*. Plenum Publishing Corporation, 1971, p. 107.

<sup>2</sup> Ibid., h. 7.



риев не только великого искусства, но и искусства вообще. Поэтому их невозможно анализировать с искусствоведческой точки зрения (нельзя применять методы искусствоведческого анализа к тому, что по природе своей перестало быть искусством)...»<sup>1</sup> Но если авангард, как принято про него говорить, представляет собой антиискусство, то следует задуматься: какая же сила вытесняет искусство из его собственной сферы и занимает его место? Определение «антиискусство» требует второго, позитивного определения этого же феномена — как социального, религиозного или какого-либо другого.

Разрушение разрушению рознь. Сопоставим два события, происшедших примерно в одно время и имеющих общую предметную основу. В 1917 г. Марсель Дюшан попытался выставить на нью-йоркской выставке в качестве художественного объекта обыкновенный писсуар под названием «Фонтан» (в чем ему было в конце концов отказано). В 1919 г. в Петербурге состоялся съезд «деревенской бедноты», делегаты которого были размещены в Зимнем дворце. Вот что вспоминает об этом М. Горький, которого вряд ли можно заподозрить в антипатии к простым труженикам. «Когда съезд кончился и эти люди уехали, то оказалось, что они не только все ванны дворца, но и огромное количество ценнейших севрских, саксонских и восточных ваз загадили, употребляя их в качестве ночных горшков. Это было сделано не по силе нужды, — уборные дворца оказались в порядке, водопровод действовал. Нет, это хулиганство было выражением желания испортить, опорочить красивые вещи»<sup>2</sup>.

В одном случае писсуар выставлялся как художественный объект. В другом случае художественный объект использовался как писсуар.

Очевидно, что между разрушением искусства и созданием антиискусства имеется принципиальная разница, такая же, как между жестом насильника и жестом юродивого. Употребление севрских ваз в качестве ночных горшков — акт чистейшего нигилизма, имеющий социальную природу: отношение темных, невежественных масс к созданиям «аристократического» искусства. Иное дело — художник, «кошунственно» передвигающий границы своего искусства в область низкого, безобразного. Искусство тем самым сбрасывает себя с пьедестала, добровольно унижает себя, вызывая скандальную реакцию — возмущение и протест у почтенной публики, привыкшей благоговеть перед прекрасным и совершенным. Не так ли ведет себя юродивый, демонстрируя, вопреки благочестивым ожиданиям, что подлинная святость

<sup>1</sup> Ванслов В. Модернизм — кризис буржуазного искусства // Модернизм. Анализ и критика основных направлений. М.: Искусство, 1980. С. 19.

<sup>2</sup> М. Горький, «В. И. Ленин» (Избр. соч.: В 2 т. Т. 1. Л., 1963. С. 410).

живет не только в роскошных одеждах архиереев, но и в плотской истерзанности и наготе?

Вот как осмысляет феномен юродства исследователь древнерусской культуры А. М. Панченко: «Жизнь юродивого... — это сознательное отрицание красоты, опровержение общепринятого идеала прекрасного, точнее говоря, перестановка этого идеала с ног на голову и возведение безобразного в степень эстетически положительного»<sup>1</sup>. Но ведь это и вменяется в вину авангарду его критикой с позиции «хорошего вкуса» и «возвышенных идеалов» (образцы которой можно найти и у марксистов, и у ортодоксально-религиозных авторов). Авангард — это юродствующее искусство, сознательно идущее на унижение, на уродование своего эстетического лица, вплоть до того, что место скульптуры на выставке занимает писсуар, а место прекрасных и осмысленных созвучий — убогое, кривляющееся «дыр бул шил убешур». Очевидно, что такое юродство — феномен антиэстетический, позитивно же его можно определить как феномен религиозный. А. М. Панченко полагает, что «безобразие юродства также возможно лишь потому, что эстетический момент поглощен этикой. Это возвращение к раннехристианским идеалам, согласно которым плотская красота от дьявола. ...В юродстве словно застыла та эпоха, когда христианство и изящные искусства были антагонистическими категориями»<sup>2</sup>.

В этом контексте проясняется смысл авангарда как религиозного отрицания искусства средствами самого искусства. Искусство впадает в убожество, чтобы причаститься участи Божества, пройти вслед за ним путь позора и осмеяния.

Конечно, авангард может не ставить себе сознательно этой религиозной цели, поскольку остается все-таки искусством, и лишь в том жесте, каким он снимает с себя все эстетические определения, обнаруживается его сверхэстетическая природа. Религиозное приводит сюда не как цель самоутверждения, а как момент самоотрицания, поэтому авангард не ставит себе задач религиозной проповеди. Это не священник, поучающий с амвона, а именно юродивый, валяющийся на паперти. Очень важен здесь именно акт самоуничтожения, благодаря которому антиискусство все-таки остается искусством, хотя и включает упраздняющий его религиозный момент. Ведь это упразднение совершается в его собственной сфере, тогда как социальное насилие, приходящее извне, упраздняет саму сферу искусства. Следует различать два вида

<sup>1</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. С. 80.

<sup>2</sup> Там же.

деэстетизации: как уничтожение искусства это акт социальный, как самоуничтожение искусства это акт религиозный, придающий самому искусству новые, парадоксальные свойства антиискусства.

В самом типе поведения авангардного художника обнажен этот разрыв с привычками и условностями общественной среды. «Чистые» и «святые» понятия подвергаются глумлению. Художник осыпает публику плевками и бранью, чтобы вызвать ее ответное возмущение и издевки. «...Он постоянно провоцирует зрителей, прямо-таки вынуждает их бить его, швыряя в них камнями, грязью и нечистотами, оплевывая их, оскорбляя чувство благопристойности»<sup>1</sup>. Эта характеристика, данная юродивому, вполне может быть отнесена и к скандальным формам поведения русских и итальянских футуристов, французских дадаистов и сюрреалистов. Скандал — опрокидывание устоявшихся общественных норм, обнажение более глубокой, парадоксальной системы ценностей, где высокое принимает обличие низкого. По сути, скандалом — в рамках законнического иудейского миропонимания — было поведение Христа: тот, кто объявил себя Сыном Божиим, явился в облике нищего странника и водил дружбу с мытарями, блудницами. Сам феномен юродства основан на этом изначальном парадоксе христианской религиозности, и искусство авангарда вновь возрождает во всей остроте кризисное переживание эстетических, моральных ценностей, которые отбрасываются перед Сверхценностью чего-то нелепого, немислимого.

Это не отрицание веры, но отрицание верой. Даже богохульство, порой исходящее из авангардистской среды, может найти параллель в поступках юродивых. Так, «Василий Блаженный на глазах потрясенных богомольцев разбил камнем образ Божьей Матери на Варварских воротах, который исстари считался чудотворным. Оказалось, что на доске под святым изображением был нарисован черт»<sup>2</sup>. Многие в богословских элементах авангардистского сознания можно было бы объяснить сознательной или бессознательной борьбой с идолопоклонством. Даже такие эпатажные заявления у раннего Маяковского: «Я думал — ты всесильный божище, а ты недоучка, крохотный божище. ...Я тебя, пропахшего ладаном, раскрою отсюда до Аляски» — никак нельзя отнести по ведомству «научного атеизма»: во-первых, потому, что борьба с Богом предполагает признание его Живым (вспомним борьбу Иакова с таинственным незнакомцем), во-вторых, потому, что герой обнаруживает свою причастность к смыслу веры через принесение себя в жертву: «Я — где боль, везде: на каждой капле слезовой течи распял себя на кресте».

<sup>1</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Цит. соч. С. 90.

<sup>2</sup> Там же. С. 104.

Следует различать нигилистическое отрицание, уничтожающее смысл веры, и «протестантское» отрицание, очищающее этот смысл. Авангардизм ближе ко второму. Как бы ни выглядел надменно и повелительно художник-авангардист, в нем есть уязвимость жертвы, добровольно приносящей себя на заклание. Он грубит аудитории, чтобы унижить себя перед ней. «Это взвело на Голгофы аудитории Петрограда, Москвы, Одессы, Киева, и не было ни одного, который не кричал бы: „Распни, распни его!“» Это сочетание дерзости и уязвимости ставит психологические границы поведению авангардиста. Таково, например, соединение в одном стихотворении Маяковского «Нате!» двух противоположных образов лирического героя: он — «грубый гунн», хохочущий и плюющий в лицо своим слушателям, и у него же — нежная, хрупкая «бабочка поэтиного сердца», на которую взгромоздится озверевшая толпа. Если эта двойственность исчезает, как в послереволюционном творчестве Маяковского, где тяжелая поступь гунна вытеснила «трепетание бабочки» («ноги знают, чьими трупами им идти»), то исчезает и момент христианского юродства, заменяясь языческой героикой, а поэт-авангардист превращается в «агитатора-главаря», выполняющего социальный заказ. Он уже не эпатажирует публику, а пытается вызвать ее энтузиазм, возглавить шествие толпы. Такова роль жреца: приносить в жертву не себя, а других. Жрец — центральная фигура язычества, тогда как юродивый, убогий, нищий духом возможен как религиозный феномен только на почве христианства. Такова разница двух моделей поведения: официального художника (находящегося на службе у государства) и «богемного» художника, производящего акт самоуничтожения, хотя бы в формах вызывающе-непристойных.

Авангард тяготеет подчас и к отрицательным формам выражения: косноязычию, зауми, а в пределе — и вовсе к молчанию, к освобождению от знаковости. В этом публике, воспитанной на традиционных образах звучной, изящной, эстетически оформленной речи, мерещилось кощунство. Но в футуристической «зауми», снимающей все обязательности поэзии перед общепринятостью и требующей «читать права поэтов... на непреодолимую ненависть к существовавшему до них языку» (из манифеста «Пощечина общественному вкусу»), опять-таки угадываются некоторые черты религиозного обращения с языком. «Отчуждая себя от общества, юродивый и язык свой отчуждает от общеупотребительного языка»<sup>1</sup>. «Дыр бур шил убещур» Алексея Крученых или «гзи-гзи-гзео» Велимира Хлебникова родственны

<sup>1</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Цит. соч. С. 106.

такому явлению, как «глоссолалия, косноязычное бормотание, понятное только юродивому, те «словеса мутна», которые произносил Андрей Цареградский»<sup>1</sup>. Косноязычие есть способ выразить вещи, не поддающиеся языку, ускользающие от наименования. Авангард — это художественное освоение именно тех областей бытия, которые незримы, неосязаемы, неизрекаемы; но специфика искусства в том и состоит, что сама неизрекаемость должна быть изречена (а не сохранена в молчании), незримость должна быть показана (а не укрыта во мраке). Именно этот парадокс содержания, отрицаемого собственной формой, сближает авангард с юродством как типом духовности.

Да и не только в «словесах мутных», но и в самом облике и поведении Хлебникова, Крученых было много от юродивых, на что указывают знавшие их. «Кожа щек его была детская, в пупырышках, всегда поросшая седой щетиной, растущей запущенными клочьями, как у плохо опаленного цыпленка. Роста он был дрянного. Одевался в отрепья. ...Он слезился, попрошайничал и вдруг, если соблаговолит, вдруг верещал вам свою „Весну с угошеньцем“. ...Голос у него открывался высокий, с таким неземным чистым тоном, к которому тщетно стремятся солисты теперешних поп-ансамблей». Таков Алексей Крученых в описании А. Вознесенского<sup>2</sup>. Это сочетание внешнего убожества, запущенности, «дрянности» с неожиданно чистым, детским тоном голоса напоминает некоторые эпизоды из житий юродивых. «Детски слезяще и немотствующе „а-а-а“, не вемы прочее что глаголати, безгласием уста печатлеем» («Слово надгробное Данилу Викулину»).

Характерна также эксцентрическая одежда, в которой выступали футуристы, — знаменитая желтая кофта Маяковского, которой поэт заменял отсутствующий у него пиджак. По своему происхождению это желтая лента, постепенно выросшая в размерах до кофты: «галстуксовая рубашка и рубашковый галстук». Опять-таки напрашивается сравнение с особым, лоскутным, ветхим облачением юродивого, с его «непотребной» рубахой. Так, Андрей Цареградский, задумав статью юродивым, первым делом изрезал свою одежду. На всех уровнях и во всех областях своего существования юродивый разрушает знаковую оболочку культуры, возвращаясь к наготы и молчанию, унижая человеческое в себе — чтобы возвысилось божественное.

<sup>1</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Цит. соч. С. 96.

<sup>2</sup> Вознесенский А. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1983. С. 427–429.

### Авангардная вера: по ту сторону понимания

Широко известен отзыв В. И. Ленина о ряде авангардистских течений в его беседе с Кларой Цеткин. «Я не в силах считать произведения экспрессионизма, футуризма, кубизма и прочих „измов“ высшим проявлением художественного гения. Я их не понимаю. Я не испытываю от них никакой радости»<sup>1</sup>. В этих словах очень точно передано принципиальное различие между восприятием авангардистского и традиционного (для XX в. — реалистического) искусства. «Понимать» и «испытывать радость» — основные критерии подхода к классике, те зрительские ожидания и требования, которым она призвана удовлетворить. Разумеется, сам термин «классический» очень условен и расплывчат, и здесь он приобретает смысл лишь в контексте с термином «авангардный». «Классическое» — это в данном контексте то искусство Нового времени: ренессансное, просветительское, романтическое, реалистическое, — на фоне которого авангард воспринимается как отступление от норм, разрыв с традициями.

Классическое искусство в самом деле исходит из презумпции полной понятности своих творений. Разумеется, в масштабе веков обнаруживается бесконечная глубина смысла классических произведений, их непонятость современниками. Но для самих современников они были понятны и рассчитаны были на понимание. Этой «прозрачности» классического искусства соответствовала «прозрачность» классической философии, вплоть до Гегеля исходившей из той предпосылки, что действительность прозрачна для понятия, что все сущее делится на разум без остатка. «Остаток», обнаруженный в итоге всех этих операций у таких разных мыслителей, как Кьеркегор, Шопенгауэр, Фейербах, Маркс, Ницше, «замутил» классически ясную картину мира, что выразилось в критике «немецкой идеологии», просветительского рационализма, гегелевского панлогизма. Оказалось, что бытие — густое, вязкое, исходящее из материальных, экзистенциальных начал — демонстрирует не совпадение с идеей, а полное отличие от нее и развивается по собственным законам, пребывающим вне сферы самосознания.

Эта непрозрачность бытия, провозглашенная неклассической философией, стала зримой в неклассическом искусстве. Тот первый слой непонятности, который обязателен для восприятия классических произведений, здесь решительно снимается, как ложный и вредный,

<sup>1</sup> Искусство и литература в марксистско-ленинском освещении. М.: Мир, 1934. С. 344.

поскольку первым признаком подлинной действительности в ее столкновении с разумом устанавливается неподатливость, непонимаемость. Чтобы свет был подлинно светом и обнаруживал силу своего воздействия, он должен слепить глаза. Так и бытие в авангардных творениях заставляет «зажмуриться» разум, «ослепнуть» нашу понимающую способность — столь сильные качества самодовлеющего бытия оно обнаруживает.

Когда Эрот в сверхповести Хлебникова «Зангези» произносит следующее:

Эмчь, Аминь, Умчь!	Кукарики кикиу.
Думчи, дамчи, домчи.	Ричи чичи ци-ци-ци.
Макарако киочерк!	Ольга, Эльга, Альга!
Цицилицы цицици!	Пиц, пач, поч! Эх амачи! —

то в этих звуках не содержится ничего прозрачного для ума, из чего можно было бы извлечь какое-то содержание, рационализировать или идеологизировать. Нет, это «самовитое» слово, само ставшее бытием, столь же первично-неотменяемое и неосмысляемое в своем звучании, как шелест листьев или пенье птиц.

Наряду с «пониманием» отпадает и второй нормативный момент восприятия — эстетическое «наслаждение». Чем обусловлено наслаждение от классических произведений? Очевидно, все той же прозрачностью, вызывающей в конечном счете чувство полной освоенности их содержания. Наслаждение — акт полного слияния субъекта с объектом, растворение одного в другом, и классическое искусство — от Шекспира и Рафаэля до Бетховена и Бальзака — создавало иллюзию такого взаимного обладания.

Разумеется, полностью «обладать» классическим произведением не мог ни один читатель или зритель, поскольку многие смыслы оставались нерасшифрованными, предназначались для следующих поколений; но он мог отдать себя всецело в обладание этому произведению, его «второй», вымышленной действительности, которая так ясно и выпукло раскрывалась в нем, что вытеснялось сознание ее иллюзорности. Произведение щедро впускало зрителя в свой мир, предоставляя ему там полноту и свободу воображаемой жизни. Содержание этой жизни могло быть страшным, трагическим, ничтожным, комическим — все равно, разнообразие эти чувства вызывали эстетическое наслаждение, поскольку были открыты для сопереживания, гармонизировались в самом акте восприятия. Художественный рационализм и гедонизм, как достигнутый идеал понимания и наслаждения, — вот черты «классического» восприятия, отражающие языческую прозрачность и пронизае-

мость своего объекта. Он ведь здесь, в этом мире, весь воплощен, открыт для постижения и сопереживания.

Авангардное искусство противится этому акту душевного слияния зрителя с произведением. Скорее оно должно вызывать раздражение, держать зрителя на расстоянии, оставаясь в зоне отчужденного, странного, неведомого. Конечно, оно позволяет давать себе различные истолкования, интерпретации — но это далеко не то же самое, что понимание. Интерпретируя, мы создаем систему понятий, изоморфную образной системе произведения: скажем, элемент А означает «а», элемент Б означает «б», связь А — Б означает «а — б»... Но понимание — это нечто другое, не удвоение произведения в сфере понятий и концепций, а возможность отождествить себя с самим художником, почувствовать себя субъектом его смыслополагающей деятельности. Понимание — это единение, истолкование — удвоение. Интерпретировать — значит «не понимать» и создавать такую систему соответствий, которая подменяет произведение и поддается пониманию — вместо него.

Обилие интерпретаций, сразу же возникающих вокруг авангардных произведений, как раз и свидетельствует об их принципиальной непонимости. Их невозможно присвоить — они остаются чужими. Порой они могут доставлять радость — но это радость другого порядка, чем «эстетическое наслаждение», это радость отказа от понимания и наслаждения, радость самостоятельного бытия перед самостоятельно бытующей вещью. Это радость смирения с абсурдом и отказа от всяких притязаний на смысл. Такую радость могут вызвать в нас вышеприведенные стихи Хлебникова, которые дразнят нашу понимающую способность смутно проблескивающими значениями «умыкания», «пробуждения», «женственности»: «думчи, дамчи, домчи» — и вместе с тем топят эти проблески в груде самоценно сияющих словесных обрезков типа «ричи чичи ци-ци-ци».

Что же становится в авангардном искусстве на место таких испытанных эстетических категорий, как «понимание» и «наслаждение»? Мне думается, что другие, близкие религиозному сознанию категории — «сомнения» и «веры».

Двойственность «сомнения-веры» отражает парадоксальное бытие самого религиозного объекта. Он абсолютно противостоит всем нашим попыткам рационально понять его. Анализ этой парадоксальности на примере «искушения Авраама» дан в известной работе С. Кьеркегора «Страх и трепет». После того как вопреки законам природы престарелому Аврааму и его жене Сарре был дарован сын Исаак, благополучно достигший юности, Авраам слышит в себе голос Бога, требующий заклания сына как жертвенного тельца. Именно потому, что этот голос

не подкреплялся никакими доказательствами и был закрыт для понимания, Авраам поверил ему. Точно такое же отношение сомнения-веры вызывает, по мысли Кьеркегора, жизнь Христа, если мы отнесемся к ней не как к давней и, в общем-то, победоносно завершившейся проповеди, а как относились к ней современники, еще не дожившие до воскресения. Природа религиозного феномена всегда парадоксальна, поскольку одно и то же «противоразумное» поведение может восприниматься и как греховный соблазн: искушение убить сына, искушение принять человека за Бога, — и как откровение свыше, испытание веры.

Такого рода искушением выступает и авангардное искусство. Оно возвращает самому слову «искусство» его исконный смысл, связанный с «искусом», «искусением». Потому так много разговоров о сатанинской, бесовской природе авангардизма. Ведь и юродивого, бросающего камни в икону, плюющего, ругающегося, можно обвинить в кощунстве и непотребстве. И находились фарисеи, обвинявшие в кощунстве самого Сына Божия за то, что он называет себя Сыном Божиим. В том и состоят религиозные свойства евангельского текста, что он вновь и вновь вызывает сомнение, разрушает возможность положительного знания — и только на этих развалинах строится вера. «Верую, ибо невероятно». Сомнение устраняет очевидность и открывает место вере — как «осуществлению ожидаемого и уверенности в невидимом» (ап. Павел). Для этого должна растаять уверенность в видимом.

В авангардном искусстве мы находим ту же скрытую, бессознательную структуру религиозного переживания, ведущего от сомнения к вере. Прежде всего авангардное произведение вызывает в зрителе чувство сомнения и даже отчаяния: неясно, в какой ряд предметов его нужно поместить и как воспринимать. Авангардное произведение предлагает не столько новое содержание, сколько новый способ коммуникации, т. е. структурирует себя в качестве неопознанного объекта, сама эстетическая природа которого находится под сомнением. Таковы произведения дадаизма и конструктивизма, минимализма и концептуализма... Например, каменные глыбы, сваленные перед входом в художественный музей (Дж. Бойс), или отправленная в музей телеграмма об ответственности художников за недавнее землетрясение (В. Комар, А. Меламид). Если же перед нами все-таки картина, заключенная в рамку, значит, взрывчатое коммуникативное устройство находится внутри, на уровне грамматики или семантики живописного пространства. Даже «мягкий» авангардизм М. Шагала, чуждый семиотических крайностей, вызывает сомнение в классически ориентированном зрителе: так вольно совмещены здесь разные пространственные планы, большое помещено внутри малого, все пропорции сдвинуты, рядом с огромной лошадиной

головой крохотные фигурки влюбленных, черный старик перешагивает черную хату...

После сомнения начинается полоса всевозможных догадок, домыслов, интерпретаций, соответствующая тому, что в религиозной сфере предстает как область слухов, толков, легенд. Поскольку путь к пониманию закрыт, идет поиск обходных путей, уже, как правило, множественных, пытающихся дать непротиворечивое толкование тому, что по сути является парадоксом. Так, по-разному толковалось поведение Иисуса: он хочет стать царем Иудеи; он подстрекает к бунту против римского императора; он намеревается разрушить Храм. В своем анализе Авраамова искушения Кьеркегор дает несколько возможных интерпретаций поведения этого «героя абсурда» — но лишь для того, чтобы продемонстрировать неубедительность каждой из них. Так и авангардные произведения бывают окружены толпами интерпретаторов, и все-таки уровень интерпретации никого по-настоящему не может удовлетворить: в лучшем случае она остроумна, изобретательна, представляет самостоятельный интерес как произведение мысли, но то парадоксальное, чем живет авангард, проходит мимо нее и требует — веры.

Именно вера и есть последнее, к чему взывает авангардное искусство, порождающее и отбрасывающее все возможные непротиворечивые интерпретации. Сомнение и отчаяние зрителя, не понимающего, что ему хотят сказать, может быть разрешено только верой — верой в этого художника, в это видение мира. Поэтому отношение к художникам-авангардистам в принципе совершенно иное, чем к классическим художникам, которые ценятся прежде всего как создатели самоценных произведений. В произведениях авангардистов всегда имеется тот ускользающий, неделимый остаток, который выводит за рамки произведений, совпадает с личностью творца. Нужно верить в гениальность Пикассо, Дали, Джойса, Хлебникова, Арто, Шагала... Они гениальнее того, что они создали. Произведения — лишь знаки особой благодати, осеняющей творца, и для массы поклонников знакомство с произведениями — лишь способ благодетельного прикосновения к творцу, как к святому. Необычайно изощренный и искушенный в своем восприятии людей искусства, Вячеслав Иванов говорил: «От Хлебникова пахнет святостью, этот запах святости я чувствую немедленно при входе в его комнату». И сам мемуарист М. С. Альтман, приводящий эти слова, добавляет о Хлебникове: «Вот кто воистину был новый человек, не нашей породы, даже казалось, уже не нашей природы»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Литературная газета. 3 ноября 1985 г.

Вся атмосфера авангарда насковозь харизматична, проникнута благоговением перед людьми «не нашей природы», перед непостижимостью дара, посланного свыше. Авангардизм — это культ художников, освящение самой творческой способности, которая превышает все отдельные и вместе взятые произведения, отбрасывает их как нечто более второстепенное. Все, что исходит от гения, — гениально, даже бессознательный мазок или очертания плевка<sup>1</sup>.

В классическом искусстве «что» значит несравненно больше, чем «кто». Потомки могут создать культ художника, собирать его личные вещи как священные реликвии, но для современников его роль исчерпывается созданными произведениями. Кроме того, культ давно умершего художника, почитание его «мощей», часто связан с освящением народного, национального начала, которое олицетворяется классиком — таким, как Пушкин или Есенин. Авангард же, отбрасывая этот пережиток языческих национальных религий, устанавливает святость отдельной творческой личности, предызбранной к духовному озарению. «Что» оказывается ценно в зависимости от того, «кто» это сказал, сделал, нарисовал. Именно потому, что каждое отдельное произведение вызывает сомнение, вера обращается непосредственно на его создателя. Устремленность на сам предмет, восхищение его красотой, свойственная классическому искусству, заменяется устремленностью на непостижимую и неповторимую личность, осененную творческой благодатью. Художественность — это свойство быть художником, тайна и откровение личности, от которой производно все остальное. В классическом искусстве художник тот, кто создает художественные произведения. В авангарде художественными считаются те произведения, что созданы Художником.

На этот счет существует множество свидетельств, исходящих как от критиков, так и от самих авторов. «Никто не может сказать с уверенностью, что является произведением искусства и тем более — что им не является... Художник постискусства заново определяет искусство до тех пор, пока от него не остается ничего, кроме места самого художника, — пишет один из ведущих теоретиков авангарда Гарольд Розенберг. — Ну а что делает художника художником? Этот вопрос не ставится в постхудожественном мире, где художник считается движущей силой всего, своего рода первопричиной — и поэтому существует в силу самопровозглашения». Когда знаменитого Энди Уорхола спросили, почему его «Девушка из Челси» — это искусство, он ответил: «Во-первых, потому

<sup>1</sup> Эта самохарактеристика приписывается П. Пикассо.

что сделано художником, и во-вторых, потому что оно оказалось художественным произведением»<sup>1</sup>.

Еще на заре авангарда зародилось это определение искусства как сознательной интенции, а точнее, даже бессознательного атрибута самого Художника. «Искусство, конечно, не существует — и, однако, мы делаем искусство, потому, что это так, а не иначе», — писал в 1917 г. Жак Ваше Андре Бретону<sup>2</sup>.

Таков, по сути, единственный критерий отличия художественных произведений от нехудожественных — кем они сотворены? Если Пикассо мастерит из картона и бумаги каких-то птичек, это, несомненно, художественные произведения; если это делает кто-то другой — не художественные, а декоративные, прикладные, ремесленные. Если Хармс сочиняет анекдоты о Пушкине и Гоголе — это художественные произведения; если кто-то другой — то это просто анекдот, «хохма», байка. Нет и не может быть никаких объективных критериев для установления ценности того или иного произведения, кроме своеобразного «оправдания верой». Верой художника в себя и тем, насколько разделяют эту веру другие.

Итак, классические ценности «понимания» и «наслаждения», исходящие из установки на овладение предметом, постижение и присвоение его смысла, слияние с его содержанием, — все это уступает в авангарде место изначальной разорванности зрителя и произведения. Эта пропасть между ними есть сомнение, и перекрыть его может только вера. В этом смысле авангард возвращает нас к ценности доклассического, средневекового искусства, в котором «понимание» и «наслаждение» также не играли заметной роли. Правда, и роль сомнения в них была сведена на нет, поскольку господствовала вера, присущая состоянию культуры как таковой и не предполагающая акта свободного выбора. Вот почему авангардное искусство, вырванное из ситуации предзаданной веры и каждый раз рождающее ее из сомнения, становится порой даже более «истовым» в своем тайном религиозном пафосе, чем средневековое искусство, получавшее веру в готовом виде из самой культурной традиции. Авангардная вера обращена всякий раз на индивидуальность данного художника, его неповторимый дар.

По этой же причине авангардная вера вообще не имеет или почти не имеет сознательного религиозного содержания. Это конфессионально не связанная и, как правило, неосознаваемая религиозность. Религиозное сознание пытается избавиться от собственной проти-

<sup>1</sup> Harold Rozenberg. *The Re-definition of Art: Action Art from Pop to Earthworks*. New York, 1972, p. 12–13.

<sup>2</sup> Dawn Ades. *Dada and Surrealism*. London, 1974, p. 6.

воречивости, выпрямляя и рационализируя исходный парадокс веры. Религиозное бессознательное, проявляющее себя в авангарде, имеет и свои опасные стороны — уход в аморфность, перенос священных предикатов на мирские предметы. Но оно выступает как форма сохранения других качеств религиозности, которые часто утрачиваются в рамках конкретных вероисповеданий: свободного излияния Духа, ценности индивидуального дара (харизматический аспект веры), живого отношения к тайне и чуду, готовности принять абсурд как свидетельство в пользу веры. Вера глубже конкретного вероисповедания, и авангард позволяет заново прикоснуться к ее противоречиям.

«Я мечтаю о литературе, которая была бы христианской скорее бессознательно, нежели в результате размышлений...» — писал один из крупнейших поэтов XX в., Томас Элиот, совмещавший твердую верность католицизму с приверженностью авангардистской поэтике<sup>1</sup>. По сути, авангард — это и есть бессознательная форма религиозности, которая в разных случаях может сочетаться с сознательной религиозностью (как у Т. Элиота или П. Клоделя) или с сознательной индифферентностью, даже атеизмом (как у Б. Брехта, В. Маяковского). Если последнее встречается чаще, чем первое, то в силу особого парадокса XX в., отмеченного Д. Лукачем: «...Возникает парадоксальная ситуация, когда именно во времена разложения, опустошения религиозной картины мира возникает более сильная привязанность искусства к религиозной сфере, нежели это имело место в течение предыдущих столетий»<sup>2</sup>. И он же показывает, что «новейшее авангардистское искусство... возникло существенным образом в связи с религиозной потребностью»<sup>3</sup>. Но какова эта религиозная потребность? Лукач характеризует ее как «аморфную, лишённую контуров», и это действительно так — если ограничиться отрицательными признаками: отсутствие форм и контуров, свойственных определенным конфессиям. Положительное начало этой религиозной потребности состоит в заострении тех парадоксов и эсхатологических предчувствий, без которых утрачивается существо религиозности, даже поддержанное самым надежным авторитетом и твердой догматикой.

### Искусство второй заповеди

Один из общих признаков авангарда, свойственный самым разным его течениям, — отказ от художественного жизнеподобия, от следования формам самой действительности. Авангардное искусство, как правило,

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Лукач Д. Своеобразие эстетического. Т. 4. М.: Прогресс, 1987. С. 449.

<sup>2</sup> Там же. С. 459.

<sup>3</sup> Там же. С. 402.

нефигуративно — и в этом подчас усматривается его моральное и эстетическое падение, уход в солипсизм и агностицизм, бессилие перед реальностью, отказ от ее познания и воспроизведения. Однако не нужно далеко ходить за аргументами, чтобы в неизобразительности авангарда увидеть свойство сакрального искусства, сторонящегося подобий и удвоений действительности — как изготовления фальшивых монет. Жизнеподобие — опасная вещь, ибо создает иллюзию устойчивости, завершенности тех форм, которые отображает, и соблазн их обожествления. Поэтому вторая заповедь гласит: «Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх. 20: 4). Далее уточняется это требование: «Дабы вы не развратились и не сделали себе изваяний, изображений какого-либо кумира, представляющих мужчину или женщину, изображения какого-либо скота, который на земле, изображения какой-либо птицы крылатой, которая летает под небесами, изображения какого-либо гада, ползающего по земле, изображения какой-либо рыбы, которая в водах ниже земли... Если же... вы развратитесь, и сделаете изваяние, изображающее что-либо, и сделаете зло сие пред очами Господа, Бога вашего, и раздражите Его: то... скоро потеряете землю... И рассеет вас Господь...» (Втор. 4: 16–18, 25–27).

Итак, изобразительность есть зло перед лицом Господа... И строго монотеистические религии, такие, как иудаизм и ислам, следуют этой заповеди, налагая запрет прежде всего на изображения живых существ.

В этом смысле авангард есть продолжение и развитие древнего принципа нефигуративности. Но поскольку он возникает на почве европейской культуры, с ее сильнейшими изобразительными традициями, идущими от боговоплощения и иконописи, от попытки запечатлеть лик вочеловечившегося Бога, — постольку авангард допускает фигуративность в качестве основы, подлежащей наглядному стиранию и уничтожению. В спектре авангардных течений выделяются более или менее фигуративные, от кубизма, придающего геометрические черты природе, до абстракционизма, с его фантастической геометрией. В целом же авангардизм дает картину постепенного разложения фигуры — но чтобы это разложение было зримым, фигура сохраняется, как бы брезжит в основании. Она перечеркивается и затушевывается лишь настолько, чтобы осталось ясным, что именно затушевывается. Как верно замечает Ортега-и-Гасет в своем трактате «Дегуманизация искусства» (1925), «дело не в том, чтобы нарисовать что-нибудь совсем непохожее на человека, но в том, чтобы нарисовать человека, который как можно менее походил бы на человека; дом, который сохранил бы лишь безусловно необходимое для того, чтобы мы могли присутствовать при его метамор-

фозе... Надо конкретизировать победу и в каждом случае предъявлять удушенную жертву»<sup>1</sup>.

Этим авангардизм, конечно, резко отличается от неизобразительных культур неевропейского типа — но одновременно и от классической европейской изобразительной культуры. Авангардизм есть мучительное поле борьбы этих принципов, причем нефигуративность, чтобы победить, должна сохранить живым своего противника, тесно сжимать его в объятиях, похожих то на удушение, то на ласку. Абстракционизм не стал и не мог стать господствующим направлением авангарда, ибо добивался победы слишком легкой ценой — полностью упраздняя предметность. Тем самым был упразднен и парадокс, удерживающий в напряжении авангардистское полотно, придающий живую и мучительную трагичность всему авангардному мировоззрению. Нет средства уничтожить видимость, кроме самой видимости. Образ стирает в себе черты образа. Изображение так преображается, чтобы ничего не изображать или изображать само Ничто. Авангард — это сверхискусство, которое должно оставаться искусством, чтобы показать то, что оно уничтожает и превосходит, иначе оно уйдет в область чистой мистики, эзотерики, теософии, теургии.

И это опять — та же самая мука и парадокс веры, которые заставляют Фому владеть пальцы в открытые раны воскресшего Учителя. «Фома неверующий» — говорят про него. Однако в таком неверии и состоит сущность веры. Осознать неосознаемое, узреть незримое, но так, чтобы тайное открыло себя, оставшись тайным и сокровенным. Это невозможно. Это и случается в вере. Начиная от Моисея, просившего у Бога верных залогов того, что именно Бог говорил с ним из горящего куста, вера ищет свидетельства о невидимом, удостоверения в невероятном.

Конечно же, в своем отказе от фигуративности, точнее, допуская ее на правах жертвы, авангард вдохновляется не прямым наследием монотеистических культур, а живым ощущением кризиса современной цивилизации. Никто не запрещает изображать сущее — но само сущее утрачивает образ, разлагается и расплывается под мощным дуновением Духа, очищающего мир от коросты материи. Художество утрачивает былую радость: «О, если бы вернуть и зрячих пальцев стыд, и выпуклую радость узнавания» (О. Мандельштам). Это стон классика, язычника, попавшего в «темные» века, где господствует варварское искусство бес-телесного загробья. Предметный мир расчленяется на потоки энергий, скрыто льющихся по проводам, на черточки и значки компьютерных

<sup>1</sup> В кн.: Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX века. Вып. 2. М., 1980. С. 128.

программ. Где здесь поверхность, которую можно любовно обвести округляющим взглядом?

Физика начала XX в. вдруг забила тревогу о пропаже материи. Вещный мир провалился куда-то в тартарары, в пропасть пульсирующих полей и растекающихся энергий. Как же было искусству не почувствовать то же роковое оседание материальных платформ в раздвинувшиеся пустоты? Прав ли Лукач, осудивший «капитуляцию авангарда перед аморфной и разлагающей всякую предметность современной религиозной потребностью»? Но только ли в «потребности» дело, или сама действительность пробудила эту нарастающую и теряющую всякие границы, «аморфную», беспредельную духовную жажду? Когда мир становится пустыней, пророк алчет. Нет, скорее прав Н. Бердяев, уловивший в кризисе пластических искусств тончайшее свидетельство материального «распластования» самого мира. «Мир развоплощается в своих оболочках, перевоплощается. И искусство не может сохраниться в старых своих воплощениях... Истинный смысл кризиса пластических искусств — в судорожных попытках проникнуть за материальную оболочку мира, уловить более тонкую плоть, преодолеть закон непроницаемости... Так свершается судьба плоти мира, она идет к воскресению и к новой жизни через смерть»<sup>1</sup>.

Так называемая беспредметность авангарда более точно отражает распредмеченное состояние действительности, переходящей в дрожание «струн»<sup>2</sup>, чем старательное предметничество, изображающее покинутые оболочки вещей. Какой мрачностью и бездушием веет от этого ликующего соцреалистического жизнеподобия середины XX в.: новостройки, кварталы, кирпичи, трубы — эта громоздкая вещественность словно пир во время чумы! Душа уже уходит на небо — а копиист занимается тем, что размалевывает ее прижизненные фотографии, наносит румяна на щеки трупа. Слово авангардного художника слепой ласточкой бросается навстречу Психее — «с стигийской нежностью и веткою зеленой»; бесплотная мысль возвращается «в чертог теней», «на крыльях срезанных с прозрачными играть» (О. Мандельштам). Вот какой мир мы узнаем на полотнах П. Клее, Х. Миро, в этих щебечущих черточках, беспомыслующих значках.

<sup>1</sup> Из публичных лекций «Кризис искусства», прочитанных в Москве 1 ноября 1917 г. (Бердяев Н. *Философия творчества, культуры и искусства*: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1994. С. 408–410).

<sup>2</sup> «Туман... струна звенит в тумане» — эти слова Гоголя, повторенные Достоевским, неожиданно дают очертание той картине мира, которую открывает современная физика в «теории сверхструн», одномерных, непрерывно колеблющихся нитей, образующих материальную основу Вселенной.



Авангард теснейшим образом связан с апокалиптическим мироощущением, достигшим предельной остроты в раннем христианстве, а затем на долгие века вытесненным из традиций обмирщенной религиозности. Эти традиции всячески прикрепляли живущего к миру, и возникновение светского искусства как раз вытекало из задачи обустройства в стенах материального дома. От Возрождения до XIX в. включительно идет прикипание искусства к поверхности мира, вплоть до иллюзионистской неразличимости. Но вот в теплом, обжитом доме ветер срывает двери и ставни с петель, распахивает окна...

В авангарде лишь потому так трудно угадать черты религиозного искусства, что оно не предшествует светскому, а следует за ним, как отрицание отрицания. Авангард ближе к иконе, чем к картине, и ближе к письменам и знакам единобожеских храмов, чем к иконе, ибо его предмет — прохождение мира, свернутого и запечатанного, как свиток, накануне преображения. «...Проходит образ мира сего», — сказано у апостола Павла (1 Кор. 7: 31) — и можно ли иначе запечатлеть этот мир, как не в прохождении, исчезновении его образа? Авангард — это и есть искусство построения образа методом его деструкции, отслоения от зримой, кажущейся поверхности мира. Это реализм апокалиптического века, осознавшего призрачность всякого устройства мира в себе и для себя, — апокалиптический реализм.

Порой религиозным искусством считается такое, где представлены какие-то атрибуты конкретных вероисповеданий: кресты, купола, иконы, свечи... (например, на картинах Ильи Глазунова). Но совершенно очевидно, что искусство, столь рельефно изображающее некий религиозный предмет, выводящее религию в зону предметности, вовсе не обязательно является религиозным. Религиозность не имеет ничего общего с изображаемой атрибутикой. Можно нарисовать чашку на столе, а можно — свечку на алтаре, и при этом кисть не дрогнет в руке художника, живописующего мир в его ярких и сочных подробностях. Современное религиозное искусство не играет с религиозными предметами, не объективирует священного, но пребывает в нем. «Черный квадрат» Малевича или композиции Кандинского включают в себе не меньшую концентрацию религиозного чувства, направленного на выход за пределы чувственного мира, чем чувственное смакование религиозного предмета у Васнецова или Нестерова. Священна не вещь, а Дух, бегущий вещеподобия. «Черный квадрат» — это глубина поглощения на белом фоне отталкивания, зримый образ проходящего мира, открытый нам туннель перехода в иные миры.

Что же вызывает у некоторых религиозно мыслящих людей подозрение, что авангардизм прямо связан с бесовством нашей эпохи, что

от него веет демоническим холодом и развращенностью? То, что в авангардистских произведениях абсурд господствует над смыслом, лицо предстает в отчужденных формах, индивид враждебен самому себе и обнаруживает скорее свойства растения, молекулы или дыры, чем человека. Через авангард искусство вбирает и приобщает к себе невоплощенное и невоплотимое, такие энергии, которые разрывают на части всякую пластическую форму.

Но разве не вернее предположить, что именно реальность, пышущая здоровьем, чувственно округлая, полнотелая, скорее могла бы послужить демоническому искушению человечества, совратить его на земные пути и уклонить от небесных? Консервативное сознание, совпавшее в каких-то точках с религиозной традицией, не желает расстаться с той любимой реальностью, внутри которой с большим или меньшим удобством расположились организационные и идеологические структуры традиционных вероисповеданий. Они срослись с тем миром, для осуждения и разрушения которого явились на свет, вошли в плоть этого мира, полюбили его эстетическую видимость, которую с таким блеском выставляет традиционное, «реалистическое» искусство.

Между тем религиозное мироощущение по природе своей вовсе не консервативно — оно кризисно: это крах всех норм, ломка всех устоев. Ничто не может удержаться перед апофатическим представлением Бога, который есть не «то», не «то» и не «то» — ничто из того, что в мире.

Какое искусство может выразить эту глубину религиозного бунта против явленного и воплощенного? Авангардное искусство религиозно в том смысле, в каком сама религия авангардна, т. е. движется «вперед» всех законченных результатов мирового процесса, оставляя позади все, что успело приобрести господство и устойчивость. Авангардная вера находит свое место не в стенах храма, а за границами мира, откуда ускоренно надвигается на человечество новая земля и новое небо, беглыми очерками и зияниями мелькая среди распадающихся пластов реальности. И потому современное религиозное искусство — не то, что в деталях изображает храм, крест, библейскую сцену, — но то, что обращено к невидимому, неставшему в земной жизни. В произведениях авангардистов реальность теряет зримость и антропоморфность, становится теоморфной, готовится к принятию и запечатлению тех форм, которые выводят за грань исторического существования человека. Авангардизм есть эстетика конца и является для искусства тем же, чем для религии — эсхатология: оба кладут меч между Словом и Миром. Искусство второй заповеди — это искусство и последнего Откровения.

## Уход человека

Понятие «гуманизм» в России, как дореволюционной, так и советской, стало почти фетишем, — так бывает всегда, когда самого явления недостает в жизни, оно не освоено реально, практически, не привнесено в повседневный опыт общества — и тогда остается лозунгом, мифом, утопией. Там, где гуманизм, т. е. уважение к индивидуальности каждого человека, более обиходен и конкретен, там не возникает этого отвлеченного понятия, идола, перед которым все обязаны преклоняться. Постараемся трезвее воспринимать это понятие, лишить его волшебных чар и небесного ореола — тогда оно предстанет во всей обыденности, вполне годным к сегодняшнему или завтрашнему осуществлению. Уважать права человека, не класть его под пресс государства, предоставить полную свободу передвижения по стране и миру... Гуманистическая программа исчерпаема — и тогда из-за нее выглядывает другая даль, другая перспектива.

Авангард принято обвинять в том, что он дегуманизирует мир — лишает его не только предметности, но и человечности. Это правда, как бы к ней ни относиться. «Первой жертвой была фигура человека. Бессилие современного искусства порождать в красоте — иначе как за счет красоты человеческой фигуры — тревожный симптом. Если правда, что человеческое тело — самое прекрасное среди природных творений и человеческое лицо по природе священо... ибо в нем выражено бессмертие души, — то упомянутое бессилие, в разной степени присущее всем великим современным художникам, нельзя считать легким недостатком», — с горечью отмечает католический мыслитель Жак Маритен<sup>1</sup>. «Со всех сторон мы приходим к одному и тому же — к бегству от человека», — с удовлетворением заключает Ортега-и-Гасет<sup>2</sup>.

Вопрос в том, что замещает человека в ходе происходящей дегуманизации искусства, какие реальности просвечивают сквозь этот опустевший силуэт. Нельзя согласиться с Ортегой, что «куда» бежит искусство менее важно, чем «откуда», — ведь одно направление задается другим, это цельная, «самонаводящаяся» система ориентиров.

Ради преодоления «человеческого, слишком много человеческого» авангард часто обращается к авторитету вещей, их неподкупной и суровой наличности, перед которой тушует, расплывается в какой-то жидкий психологический бульон так называемая «личность». Маринетти, апостол футуризма, провозгласил: «Человек, испорченный библиотекари и затюканный музеями, не представляет больше ни малейшего инте-

<sup>1</sup> Jacques Maritain. *Creative Intuition in Art and Poetry*. New York, 1955, p. 152–153.

<sup>2</sup> В кн.: Судьба искусства... Цит. изд. С. 136.

реса. Он совершенно погряз в логике и скучной добродетели, поэтому из литературы его надо исключить, а на его место принять неживую материю... Человеческая психология вычерпана до дна, и на смену ей придет лирика состояний неживой материи... Вы должны запечатлеть электронный вихрь и мощный рывок молекул»<sup>1</sup>. Казалось бы, этот пассаж, устраняющий человека из искусства, звучит совершенно кошунственно! Но вслед за Маринетти и другие направления авангарда, например «жестокий театр» Антонена Арто, «новый роман» Алена Роб-Грийе, в своих теоретических манифестах и художественной практике устраняли человека — «персонаж», «характер», — как явление совершенно пережиточное, угасший центр былой активности, на месте которого можно найти только пепел гуманистических банальностей. Активность перешла к Року, который обрушивается на бедное говорящее существо мириадами молчаливых напастей — мир вселенских катастроф и энергий врывается в уютный окультуренный мирок, где человек возомнил себя хозяином. Активность перешла к структурам: генетическим, ядерным, знаковым, подсознательным, — которые формируют человека как ускользающе малую и податливую часть Сверхсистемы. Поэтому из литературы исчезает персонаж как самостоятельный генератор поступков, переживаний, исчезает сюжет как линейная во времени последовательность этих поступков, ведущая к победе или поражению персонажа. Вместо этого — многомерное пространство с нелинейными зависимостями между всеми его элементами, человеческими и не человеческими — жизнь самого пространства, разбитого на мириады миров и смысловых полей, среди которых блуждает и ищет себя чья-то душа.

Читаем, например, стихи поэта, принадлежащего к метареальному направлению:

Открылись такие ножницы  
меж временем и пространством,  
что я превзошел возможности  
всякого самозванства,  
смыкая собой предметы,  
я стал средой обитания  
зрения всей планеты.  
Трепетание, трепетание...

(Алексей Парщиков. «Землетрясение в бухте Цэ»)<sup>2</sup>

«Человек» в этой системе координат — всего-навсего «самозванец», который мнит, что он больше окружающих предметов, а на самом деле

<sup>1</sup> В кн.: Назвать вещи своими именами. М.: Прогресс, 1986. С. 165–166.

<sup>2</sup> Парщиков А. Фигуры интуиции. М.: Московский рабочий, 1989.

он больше самого себя, он превосходит «возможности всякого самозванства», границы всякой человечности, когда позволяет через себя сомкнуть разные пространства и видения. Он уже не обитает в «окружающей среде», но сам становится средой обитания всего сущего, местом соприкосновения разных уровней и порядков бытия — и это не унижает его достоинства, а, напротив, возвышает над тем горделиво-самозванным «я», с которым он привык отождествлять себя. Дегуманизация — это такое расчеловечивание человека, которое позволяет ему коснуться каких-то абсолютных, сверхчеловеческих оснований в себе. Дух несводим к облику индивида, но скорее имеет вид колес, которые двигались от дуновения Духа в Книге Иезекииля, и ободья у этих вращающихся колес были полны глаз (Иез. 1: 18). Вот архетип и прообраз этой авангардной «среды обитания зрения всей планеты». Не прямая перспектива, исходящая от пары глаз, заброшенных в необъятное пространство, — а мириады глаз, по ободу объемлющие весь круг земного и видимого в бесчисленных скрещенных световых лучей. Зрения зрений, преломленные друг в друге. Вещь одновременно созерцается с разных сторон, обрастая многогранным, объемным кристаллом зрения, как на кубистических полотнах.

Дегуманизацию не следует путать с антигуманизмом. Когда Маяковский пишет: «Я люблю смотреть, как умирают дети», — то это сознательно заявленная, хотя и крайне надуманная, противоестественная антигуманистическая позиция. Дегуманизация не направлена против человека, она просто не желает ограничивать себя человеческой мерой. И нет ничего кощунственного в том, что гуманистическая проблематика вытесняется структурной, композиционной, языковой, предметной — лишенной всякого этического и психологического привкуса. Ведь человек завладел центральным местом во Вселенной всего несколько веков назад, в эпоху Ренессанса, и он слишком хорошо знает — большая совесть подсказывает, — Чье место он занял. Пора уходить! Весь XX в. — это не столько «бегство от человека», сколько уход самого человека, то стыдливо потупляющего глаза, то рвущегося назад, на свой опустевший трон во Вселенной.

Именно торжество человека, который, казалось бы, полностью захватил в свои руки власть над миром, убив одряхлевшего Отца и присвоив себе полноту знания (наука), полноту действия (политика), полноту свободы (этика), — именно это торжество практического гуманизма вдруг последовательно стало обращаться против человека и разрушать его. Чем активнее вел себя человек, освобожденный от всевышней опеки, тем стремительнее возрастал вокруг него мир грандиозных и неподвластных структур. Оказалось, что ничем-то он, человек, не владеет, а все владеет им: извне — государство, общественные механизмы, экономические структуры, тоталитарный строй; изнутри — подсознание, сверхсозна-

ние, комплексы, неврозы, чувство вины. Точно так же владеет им и язык, на котором будто бы он говорит — а на деле сам является орудием языка; все знаковые, информационные системы, начиная от генетического кода и кончая вульгарным семафором, а в перспективе централизованным мировым компьютером, — все это использует человека как средство, орудие, носителя, передатчика, как живую, гибкую, послушную молекулу нового разумного вещества, структура которого задается и управляется, конечно, не человеком. Отчуждение. Сотворенное человеком становится чуждым ему. Благо это или угроза?

До сих пор был принят лишь один ответ: величайшая опасность грозит человеку, чьи руки развязаны свободой и связаны порождениями этой свободы. Но, может быть, отчуждение — это и есть переход власти от «лукавого раба» к истинному хозяину — тому, кого человечество «не дождалось», решив взять судьбу в свои руки. XX в. наглядно показывает человеку, что там, где он больше всего распоряжается, менее всего проявляется его собственная воля. Отчуждением мира от человека восстанавливается воля истинного Творца. Так, от противного, приводятся доказательства иной субъективности и целеполагающей активности бытия, чем предполагал человек, гордо закрепляя ее за собой. Получив бразды правления в свои руки, он смог убедиться, что кони несут его совсем не туда, не к сияющим вершинам, а скорее на самый край пропасти. Осаживает — а они рвутся вперед. «Чуть помедленнее, кони, чуть помедленнее...» Привередливые кони достались возникшему XX столетия — не желают повиноваться. Кто-то Другой правит ими.

Авангард отражает эту ситуацию отчуждения и во многом порождается ею. Антропоморфизм оказывается пройденным — приоритет получают формы вещей, планет: реаморфизм, техноморфизм, космоморфизм. Даже самое человеческое: любовь, слабость, мечта — развернуто в образах топологии и геометрии, как особые свойства самого пространства, то рвущегося на куски, то коллапсирующего, то перекрученного, как лента Мебиуса:

Расстояние между тобой и мной — это и есть ты.  
И когда ты стоишь предо мной, рассуждая о том и о сем,  
я как будто составлен тобой из осколков твоей немоты,  
и ты смотришься в них и не видишь себя целиком.

Словно зеркало жаждой своей разрывает себя на куски —  
это жажда назначить себя в соглядатаи разных сторон —  
так себя завершает в листе горемычное древо тоски,  
чтобы множеством всем предугадывать ветра наклон...

(Иван Жданов)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Жданов И. Неразменное небо. М.: Современник, 1990.

Лирическая героиня, адресат стихотворения, — не отдельный индивид, а превосходящее целое, система взаимоотношений. «Ты» — это само расстояние между «я» и «ты», и дальнейшее — описание его превращений: то в разорванно-многостороннем объеме зеркала, то в наклонно-ветвистом пространстве кроны, пронизанной ветром. Нравственное и психологическое уступает здесь «лирике состояний неживой материи», поскольку сами индивиды — пластические формы соединяющего их и развернутого через них пространства. Но эта «низшая» материя, в силу своей неподатливости этическим притязаниям и психологическому вчувствованию, оказывается пристанищем и вместилищем подлинно священного — Сверхчеловеческого.

Вспомним Книгу Иова, герой которой, без всякой вины пораженный множеством напастей, страшной проказой, вопиет к Господу о несправедливости, вызывает Его на суд. Но обсуждение нравственных вопросов происходит лишь до тех пор, пока Иов беседует с друзьями, которые советуют ему покаяться, признать свою вину, углубляются в недра человеческой души. Нет ничего равного этой части книги по остроте нравственного самосознания, по чувству человеческого одиночества во Вселенной. Но вот раздается громopodobный голос самого Бога — и мы ждем, когда на вопросы Иова будет дан вразумляющий ответ, разрешающий все сомнения, расплетающий все извивы и переплетения этических споров. Однако Бог утверждает Свою премудрость в ином, казалось бы совершенно далеком от интересов и вопросов Иова. «...Я буду спрашивать тебя, и ты объясняй Мне... <...> Кто может расчислить облака своею мудростью и удержать сосуды неба, когда пыль обращается в грязь и глыбы слипаются?» (38: 3, 37–38). Вся речь Бога — это любовное перечисление Его творений, от радуги и до молнии, от вороны до левиафана — инвентарь Вселенной со множеством подробностей: как рождает дикая коза, изгибаясь и выбрасывая детенышей из своего чрева; как ржет конь; как устроена челюсть левиафана... Ни одного из тех понятий, которыми изобилует предыдущий спор («праведный», «нечестивый», «справедливость», «вина», «суд», «кара»); ни одного намека на этические и психологические рассуждения — и в этом состоит грандиозный ответ Бога Иову. Как может Иов понять замысел Бога о себе, если не знает, как удержать дождь и почему зажигается радуга? Грех настолько застилает глаза человека, что побуждает его говорить и думать только о себе. Этика и психология — плоды, сорванные с древа познания добра и зла, а Бог призывает человека вернуться к древу жизни, к цельному устройству мира, где каждая тварь — свидетельство во славу Господа и буква Его Премудрости. Вот почему Бог говорит не как судья, разрешающий споры человеческие, но как нату-

ралист, как технолог, изготавливающий прекрасные стихии, «сосуды неба» и «ворота земли», «хранилища снега» и «основания земли», «травяные зародыши» и «капли росы» — и любящий их любовью мастера. Нельзя достигнуть высшей мудрости на путях познания добра и зла, но только путь жизни ведет к ней.

Таково религиозное значение «неживой материи», такова лирика «молекулярных состояний», засвидетельствованная и воспетая величайшим лириком всех времен — их Создателем. Все эти вещи в конечном счете обнаруживают теоморфную природу — мудрость и силу Того, Кто их создал. И потому авангардное искусство, лишая человека привилегированной точки отсчета, совершает заново «коперников» переворот, ставя в центр Вселенной не «свое», а «чужое», «другое», «непонятное», «скрытое» — «наваждение самих вещей», за которыми стоит таинственная мудрость Создателя. В авангардных произведениях за нагромождением вещественных, растительных, геометрических — нечеловеческих форм угадывается веяние иного, высшего духа, который изнутри входил в эти вещи, освоил их для себя и сделал такими, какими они нам предстают. «Ноги у него, как медные трубы; кости у него, как железные прутья; это — верх путей Божьих...» (40: 13). Не о человеке сказано «верх», но о бегемоте, в ком нагляднее всего представлен ужас и загадка могучих внечеловеческих форм жизни. Вот такие «ноги, как медные трубы» и «кости, как железные прутья» можно увидеть на картинах Сальвадора Дали и Макса Эрнста. Авангард исполнен религиозного восхищения перед нечеловеческим в мире и в самом человеке — это религиозность, возвращенная к своим догуманистическим истокам и вместе с тем устремленная к концу времен.

Неужели человек, созданный «по образу и подобию» Бога, лишен всяких привилегий? Нет, если судить по Книге Иова, у него есть одна привилегия — слушать Бога. Не человек — верх путей Божьих, но с человеком Бог говорит о своих путях. Человек сохраняет свое достоинство перед Богом, оставаясь за рамками начертанной Им картины мира, где есть всё: лани и кони, дождь и град, облака и звезды — нет только человека. Но человек, Иов, слушает Бога. Так и у авангардистов — человеческого нет на их полотнах, но, конечно же, они обращены к человеку. Человек достоин того, чтобы все видеть и воспринимать, оставаясь за пределом зримого, в глубине, куда обращен голос Бога. И в этом проявляется своего рода целомудрие авангардного искусства — изображая человеческое в овеществленных, отчужденных формах, оно оставляет самого человека за гранью изображения.

Вот почему вряд ли можно согласиться с Ортегой-и-Гасетом, который из дегуманизации нового искусства выводит такое его «определяющее

качество», как «нетрансцендентность», т. е. отсутствие всяких указаний на «иное», «потустороннее». «Искусство, освободившись от человеческой патетики, лишилось какой бы то ни было трансценденции, осталось только искусством, без претензии на большее»<sup>1</sup>. Претензии, быть может, и умерились: та высота, с которой искусство прежде поучало, вело за собой, обличало пороки, воспитывало добродетели, поддерживалась именно «патетикой» человекознания и человековластия. Но трансцендентность — это вовсе не высота человеческого самомнения, а скорее глубина человеческого смирения. В этом смысле дегуманизация искусства есть знак его растущей трансцендентности. Искусство освобождается от религиозно-благоговейного отношения к своему предмету, человеку, — и углубляется в область подлинно религиозной свободы, не подлежащей уже никакому опредмечиванию.

Собственно, с дегуманизации искусства и начинается новая история художественной трансценденции, которая преодолела свой главный предел: антропоцентризм — и теперь свободно движется дальше в форме отрицания предыдущих стадий своего движения. Не оттого ли так стремительно, одно за другим сменяются направления авангардного искусства: кубизм, футуризм, дадаизм, сюрреализм, конструктивизм, абсурдизм, минимализм, концептуализм?.. Десятки школ, обгоняющих друг друга в лихорадочном темпе, — это и есть растущая власть трансценденции, которая снимает любую достигнутую форму предметности, как заскорузлую, заслоняющую истинный Свет. Порывая с фигуративностью и антропоморфизмом, авангард восстанавливает религиозные задачи искусства — очищение от человеческой субъективности, восхождение к чистейшему и внеобразному Субъекту. Но это достигается именно десакрализацией и деконструкцией всего предметно-человеческого мира, доминирующего в современной цивилизации. В отличие от сакрального искусства Средних веков и секулярного искусства Нового времени, авангард — это сакральное искусство секуляризованного века. Отсюда его напряженное, мироборческое отношение к действительности и одновременно идолоборческое отношение к традиционным религиозным идеалам.

<sup>1</sup> Судьба искусства... Цит. изд. С. 153.

## Глава 3

## КОНЦЕПТУАЛИЗМ И ТЕОЛОГИЯ ПУСТОТЫ

### Царство фасадов и власть имен

Как уже отмечалось, в теологии, наряду с кафатическим, «утвердительным», направлением, которое выносит определенные положительные суждения о природе и свойствах Бога, существует апофатическое, «отрицательное». Оно выражает абсолютную трансцендентность Бога через Его нетождественность, иноположность всем видимым проявлениям и возможным обозначениям, через отрицание Его имен и атрибутов. Любое определение оказывается несоизмеримым с тем, что должно оставаться скрытым в себе Абсолютом. В своем отношении к высшей реальности авангард тоже как бы разделяется на два направления, которые условно можно обозначить теми же терминами.

Авангард 1910–1920-х гг. — экспрессионизм, футуризм, конструктивизм, супрематизм — был преимущественно катафатичен, в том смысле, что пытался позитивно уловить и запечатлеть какие-то высшие эманации Духа — как в поэзии и прозе А. Белого или в живописи Кандинского и Малевича. Однако последующий рост социального отчуждения — через мировые войны и революции — явил более плотную преграду между искусством и Духом, чем изначально подразумевалось. Утопизм раннего авангарда был скомпрометирован и отринут именно опытом реализации этих утопий в самой исторической практике, которая обнаружила ужас и убожество тех «высших реальностей», к буквальному воплощению которых — в этике и онтологии мистического коммунизма — призывали Маяковский и Малевич, а в другой политической версии — Маринетти. И отчасти поэтому авангард второго призыва, второй половины XX в. скорее антиутопичен, помещая в горизонт искусства множество совершенно безыдейных, чисто коммерческих вещей (поп-арт) или совершенно беспредметных, чисто идеологических знаков (соц-арт).

Самое влиятельное направление русского искусства 1970–2000-х гг. — концептуализм — как бы разом освобождает и вещи, и знаки от взаимной ответственности, точнее, вводит их в поле «безответственного соответствия», где раздутые в своем значении знаки и нищие в своей предметности вещи призваны свидетельствовать друг о друге. Возьмем, к примеру, произведения Ильи Кабакова: «Мусорный роман» (в шестнадцати томах) и его же «Собрание мусора». «Роман» — серия альбомов, куда вшиты и под-

клеены устаревшие документы, пожелтевшие квитанции, билеты, талончики, образчики картонов и прочая дребедень. «Собрание» состоит из приклеенных к массивному деревянному стенду частиц повседневного хлама: пушинок, ниточек, осколков, очинков — всего, что валяется на полу, под диваном, забилось когда-то в угол или было похоронено в глубине ящика. Перебирая взглядом один пустяк за другим, поначалу не понимаешь, для чего они собраны вместе и какая тут сквозит художественная идея.

Между тем к каждому предмету прикреплен этикетка, напоминающая, когда и в какой связи он был куплен, подобран, использован, выброшен, дающая краткую справку о сопутствующих житейских обстоятельствах. Все элементы мусора строго документированы, в них нет ничего случайного, никакого хаоса, как на обычной свалке, — напротив, они очень тщательно подобраны, стройными продольными и поперечными рядами расположены на стенде, аккуратно подклеены в альбоме. Этот идеальный порядок, подобающий государственному архиву или музею исторического лица, так же как и протокольный стиль описаний, вступает в очевидное противоречие с ничтожностью самих экспонатов. Вот обрывок какой-то веревки, а вот семечко от яблока — и все прокомментировано с сухой обстоятельностью, которая пристала вещам историческим.

И вдруг постигаешь совместную значимость и этого порядка, и этого ничтожества. Порядок — то, чем должна стать наша жизнь, что мы пытаемся из нее сделать, а ничтожность — то, из чего она в действительности состоит. Каждая подпись под экспонатом — это страстный, отчаянный порыв к смыслу и к вечности, который гасится недолговечностью и ненужностью того хлама, который столь старательно каталогизирован. Порыв — и его угасание: горстка пепла. Тщательность — и ее тщета: груда мусора.

Мусор, столь бережно собранный Кабаковым, вдруг позволяет обозреть жизнь собирателя, да и свою собственную, как нечто целое. Разве не из таких вот пылинок она состоит? А встречи? А болезни? А страхи? А надежды? Разве не были они в конечном счете лишь сдвиганием, подметанием, накоплением, разрежением все тех же пылинок? И вдруг от этого мусора в сердце пропечатывается библейское: «Прах ты и в прах вернешься». Ничтожеством своим концептуальное создание заставляет униженно пережить ничтожество собственной жизни, и если какой-то последующий жест оправдан, то — стукнуться лбом об пол, зарыдать и взмолиться: «Помилуй, Господи!» Ибо ничего, кроме праха, человек не производит, ведь и сам из него состоит. Выражаясь словами Гоголя, «до какой же дряни и ничтожества может дойти человек» — очевидно, до той же, из какой вышел. Не скупец, не мерзавец, не Плюшкин — неминуемо всякий человек по своей падшей природе.

И вот — горестное и восхищенное разглядывание предметного итога своей жизни во всем его блестяще подобранном и бесконечно причудливом многообразии. Тема мусора приобретает у Кабакова глубоко эсхатологический смысл — как прощание с пыльной материальностью мира. Вся жизнь, переполняясь малозначащими подробностями, в конечном счете становится одной из них — легко отлетающей пушинкой.

Концептуализм, всего лишь одно из многих течений западного авангарда в 70-е гг., получил особое значение в России благодаря некоторой «конгениальности» с господствующим здесь типом художественного сознания. Идеологически насыщенная словесность легко переводится на язык антихудожественных схем — концептов, выставляющих себя в качестве концепций отсутствующих и уже, по сути, ненужных произведений. Зачем создавать еще одно песнопение на тему «любви и жизни» или «преклонения перед Пушкиным», если Л. Рубинштейн уже написал «Жизнь дается человеку на всю жизнь...», а Пригов добавил: «Пушкин — бог-покровитель и народам отец»?<sup>1</sup>

В. И. Ленин писал: «Социализм без почт, телеграфа, машин — пустейшая фраза!» Это и есть пустейшая фраза — то, что написал Ленин. Он мог бы еще добавить: без городов, фабрик, продуктов, людей... А вместо «социализма» он мог бы написать: «коммунизм, капитализм, цивилизация, общество, человечество...» Все сгидилось бы, потому что в ленинской фразе нет никакой мысли, никакого сообщения, а лишь абстрактная схема предложения, в которой любой субъект сочетается с любым предикатом и объектом. Логическая машина Раймонда Луллия могла бы произвести такую фразу среди тысяч других. «Природа без растений и животных — пустейшая фраза». «Город без улиц и площадей — пустейшая фраза». «Дом без стен и крыши — пустейшая фраза». Вот концептуализм и находит такие вхолостую работающие словесные модели и производит из них квазисообщения, да еще с ленинским восклицательным знаком, с надрывом вечно оспариваемой правоты.

Концептуализм потому так органически вошел в пространство нашей культуры, что оно уже было переполнено кочующими «идеями» — настолько не соединенными ни с какой художественностью, что сами

<sup>1</sup> Стихи поэтов-концептуалистов впервые были опубликованы в следующих изданиях: Молодая поэзия 89. Стихи. Статьи. Тексты. М.: Советский писатель, 1989; Некрасов В. Стихи из журнала. М.: Прометей, 1989; Пригов Д. Слезы геральдической души. М.: Московский рабочий, 1990; Личное дело №...: Литературно-художественный альманах / Сост. Л. Рубинштейн. М.: В/О «Союзтеатр» СТД СССР. Главная редакция театральной литературы, 1991. Впоследствии они были собраны в разных сборниках и антологиях, напр.: Поэты-концептуалисты: Пригов, Рубинштейн, Кибиров. М.: МК-Периодика, 2002.

они уже стали восприниматься как «художества», как жанр особого искусства порождения «идей». «Молодым везде у нас дорога», «герои живут рядом», «счастье грядущих поколений», «мы рождены, чтоб сказку сделать былью», «если партия прикажет, комсомол ответит „есть!“»... Перечитайте список тем, из года в год предлагавшихся советским школьникам для экзаменационных сочинений по литературе, — и вы получите ключ не только к загадочному методу «социалистического реализма», но и довольно точный путеводитель по концептуальной словесности.

Разница небольшая — и все же существенная. Соцреализм в изобилии создавал неполноценные образы, иллюстративные по отношению к сверхценным идеям. Концептуализм обнаруживает неполноценность самих идей и воссоздает их в художественно полноценных образах. Если «идейность» портит художественность, то художественность мстит за себя, выставляя испорченность самой идеи — настолько умышленной, что уже бессмысленной, настолько «опережающей», что уже «оторвавшейся». Концепт — оборотная сторона «идеала», совершенно выморочного и умерщвляющего все живое, но сумевшего обмануть столько людей, что хочется лишний раз прикоснуться к нему, чтобы убедиться в подлинности его неподлинности. Концептуализм доставляет нам такое удовольствие — смеясь, расстаться с пугалами нашего воображения, удостоверившись, что это не «люди будущего», а только плакатные образы или расфранченные манекены, на которые покупателю никак не хочется быть похожим (в чем, кстати, отличие пропаганды от рекламы).

Но почему концептуальные тексты звучат так плоско, коряво? Не потому ли, что за ними угадывается какой-то смысловой объем, на фоне которого — по контрасту с которым — они выглядят плоскими? Унижение речи, опошление смысла — способ указания на иную, молчащую реальность, для которой нет и не может быть слов. Любая ценность умаляется в предположении о такой Сверхценности. Ее нельзя явить — но только то, чем она является.

Нигилизм утверждает силу, гордость, правду отрицания. Концептуализм облекает отрицание в такие ветхие лохмотья пошлости и бессмыслицы, что оно само отрицает себя. Нигилизм утверждает отрицание. Концептуализм отрицает утверждение. Такова разница между сатанинским смехом, разрушающим веру, — и смехом юродивого, обличающим идола.

Любые утверждения: высокого, истинного, святого, вечного — выглядят пошлыми, снимаются в поэтике концептуализма. Здесь уместно сослаться на Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в. н. э.), основоположника апофатического богословия: «Потому что до нее (причины всего, сверхценности. — М. Э.) невозможно коснуться мыслью. Она не есть

ни знание, ни истина, ни царствие, ни мудрость, ни единое, ни единство, ни божественность, ни благодать, ни дух в том смысле, как мы его знаем»<sup>1</sup>.

Концептуализм — это есть обесмысливание того, что мы знаем, ради более полного знания того, чего мы не знаем. Само по себе это знание выходит за пределы концептуализма, зато незнание «открывает мрак таинственного безмолвия, превышающий всякий свет» (Псевдо-Дионисий, «Таинственное богословие»). Вот почему всякий просветительский экстаз перекрывается и снимается концептуальными приемами, этой техникой устранения идеологических зажимов сознания и исцеления от соционеврозов, — чтобы вести вглубь мрака, превышающего свет, вглубь неясности, превышающей ясность. Даже «истина», «благо», «мудрость», «дух» — все это отслаивается и закавычивается в концептуальном пространстве, как принадлежащее другому, сказанное кем-то другим. Согласно Псевдо-Дионисию, «...несоответствия более, нежели подобия, подходят для восхождения наших умов в область духовного. Возвышенные виды могли бы обманчиво внушить кому-то, что божественные существа — это золотые или блистающие человеки, пленительные, носящие сверкающие одежды... Именно чтобы предотвратить такое недоразумение среди неспособных подняться над видимой красотой, благочестивые богословы так мудро и возвышающе снисходили до неподобающих несоответствий...»<sup>2</sup> Например, Бог уподобляется притиранию со сладким запахом или краугольному камню, или используются анималистские образы: лев, пантера, леопард, медведь. Наконец, самое низкое и неподобающее, а потому и самое благочестивое — уподобление Мессии червю в мессианском псалме: «Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе» (Пс. 21: 7). Таким способом Божьи мудрецы «чествуют несоответственное проявление, чтобы божественные вещи оставались недоступными для непосвященных»<sup>3</sup>. Сверхценность являет себя «несообразно», в вещах низких, и чем больше слов о ней мы закавычим, тем больше приблизимся к ее «авторскому» слову о себе, которое есть молчание. Слушать концептуальные сочинения — значит через скуку и душераздирающую пустоту, снимающую все художественные «категории» и «пафосы» как пошлые, чужие, вслуши-

<sup>1</sup> Псевдо-Дионисий цитируется по кн.: Антология мировой философии. Т. 1. М.: Мысль, 1969. С. 609.

<sup>2</sup> Pseudo-Dionysius. *The Celestial Hierarchy*. The Complete Works, trans. by Colm Luibheid. New York, Mahwah: Paulist Press, 1987, p. 150.

<sup>3</sup> Ibid., p. 152. Об этом же, опираясь на Псевдо-Дионисия, пишет Фома Аквинский в «Сумме теологии», в разделе «Природа и область Священного Учения» (статья 9, ответ на 3-е возражение).

ваться в немоту, вглядываться во мрак, глохнуть и слепнуть, приближаясь к Абсолюту как отрицанию всяких утверждений. Такое изложение Абсолюта «по мере восхождения приобретает все большую сжатость, а достигнув цели восхождения, и вовсе онемевает и всецело соединяется с неизреченным» («Таинственное богословие»).

Быть может, прием у-странения столь же свойствен большому искусству, как и прием о-странения, да и действуют они часто сообща: одни элементы действительности вводятся в автоматический режим восприятия, а другие выводятся из него. Одним придается резкость за счет стирания других. Так, Пушкин в «Евгении Онегине» (гл. 1, XXII) устраняет из восприятия, посредством поспешного перечисления, привычные элементы театрального быта:

«Еще амуры, черти, змеи  
На сцене скачут и шумят;  
Еще усталые лакеи  
На шубах у подъезда спят,

Еще не... Еще... Еще...» Самим синтаксисом Пушкин добивается автоматизации одних элементов, чтобы остранить и подчеркнуть другой: преждевременный уход Онегина из театра, нарушение эстетической условности. Самые обычные слова: «А уж Онегин вышел вон; домой одеться едет он» — выглядят «остраненными» на фоне «устраняющих» слов. По сути, этим и занято искусство — перегруппировкой наличных элементов действительности: акцентируются одни, ретушируются другие, чтобы выиграл, прежде всего, сам контраст искусства и действительности. Стирательная резинка для этих целей необходима, как и подчеркивающий карандаш.

Если остранение, как уже говорилось, позволяет заново ощутить материю мира, то устранение, или «отслаивание», снимает все слои материи один за другим, оставляя нас наедине со вселенской пустотой. Это может стать предметом религиозного переживания, ибо она есть обращенный к нам — точнее, всегда «отвернутый», сокровенный — облик самого Абсолюта. Он присутствует в мире своим отсутствием. Он утверждает себя отрицанием всяких утверждений о себе. Отслаивание есть прием, выражающий современную религиозную потребность, которая культурно-географически направлена от Запада к Востоку, от позитивных форм Богоявления к пустотным формам, выявляющим чистое в себе Ничто (как в даосизме, буддизме).

Русская культура оказывается необходимой промежуточной средой на этом всемирном богоискательском пути. В послепетровскую эпоху Россия освоила и размножила огромное количество форм «как бы»

западной культуры — но все они лишаются здесь своего субстанциального значения, просвечивают той иллюзорностью и пустотой, которая движется навстречу и объемлет их с Востока. И, однако, эта пустота в России предстает не как самодовлеющий религиозный объект, которому совершалось бы поклонение и посвящалась бы ритуальная практика и аскеза. Пустота здесь свернута в формах самой культуры и практически неотделима от них. Невозможно выделить эту пустоту в чистом виде, как нельзя выделить и самостоятельную культурную субстанцию, лишенную этого привкуса пустоты, этой условности, номинальности своего существования.

Петр приказал России «образоваться», чтобы были газеты, заводы, университеты, академии, — они и появились, но в формах искусственных, неспособных скрыть свою умышленность, приказной порядок возникновения. И потому наличие всех этих форм указывает одновременно на отсутствие в них собственного органического содержания, на ту пустоту, которая свернута в них, как влага в шариках пыли. По сути, мы имеем дело с концептуальным, или номинативным, характером всей российской цивилизации, составленной из множества прекрасно и правдоподобно выписанных этикеток: это «выборы», это «конституция», это «демократия», — но все это не выросло из национальной почвы, а было насажено сверху, — авось приживется. Концептуализм — суть и душа этой культуры, развернутой в виде наименований и грандиозных попыток придать подлинность тому, что именуется. Начиная с Петра, а возможно, и раньше, все шло от идеи, от замысла, от концепции, к которой подверстывалась реальность. Но подверстывалась не до конца, оседала, проваливалась, расползалась ключьями, поэтому идея вырождалась в концепт, демонстрирующий свою умозрительность и несовпадение с реальностью.

Грандиозным концептом, предопределившим последующие судьбы русской культуры, был, конечно же, сам Петербург — европейская столица России, воздвигнутая на чухонском болоте. «...Петербург, самый отвлеченный и умышленный город на всем земном шаре», — писал Достоевский<sup>1</sup>, который прекрасно чувствовал, изнутри петербургского своего бытия, всю фантастичность русской действительности, которая никак не сходится сама с собой, но вся состоит из каких-то вымыслов, умыслов, бреда и видений, хмарью поднявшихся над гнилой, непригодной для строения почвой.

Зыбкость была заложена в самое основание имперской столицы, ставшей впоследствии колыбелью трех революций. Осознание ее нарочитости,

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Записки из подполья // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 101.



«идеальности», так и не обретшей под собой твердой почвы, породило и один из первых и гениальнейших словесных концептов русской культуры — у Достоевского:

«Мне сто раз, среди этого тумана, задавалась странная, но навязчивая греза: „А что, как разлетится этот туман и уйдет кверху, не уйдет ли вместе с ним и весь этот гнилой склизкий город, подыметя вместе с туманом и исчезнет как дым, и останется прежнее финское болото, а посреди его, пожалуй, для красоты, бронзовый всадник на жарко дышащем, загнанном коне“» («Подросток», ч. 1, гл. 8, 1)<sup>1</sup>.

Картина, словно только сошедшая с полотна художника-концептуалиста, вполне представима, например, у такого мастера, как Эрик Булатов. Нет, не из западного авангарда, а скорее из этого вот петербургского гнилого тумана и «навязчивой грезы» Достоевского вышел современный концептуализм. Такова эстетика концептуализма, показывающая реальность одних только знаков в мире призрачных и упраздненных реальностей.

Маркиз де Кюстин, который, по словам Герцена, написал «самую занимательную и умную книгу» о России, точно выразил этот концептуальный характер нашей цивилизации, в которой план гораздо реальнее, чем продукция, производимая по этому плану.

«У русских есть лишь названия всего, но ничего нет в действительности. Россия — страна фасадов. Прочтите этикетки, — у них есть цивилизация, общество, литература, театр, искусство, науки, а на самом деле у них нет даже врачей... если же случайно позовете по близости русского врача, то можете считать себя заранее мертвецом»<sup>2</sup>.

Сравните: город, построенный на болоте, — лекарь, отправляющий пациентов на тот свет... Идея не просто отрывается от реальности, но издевательски выворачивает ее наизнанку.

И не только западный наблюдатель, но и почитатель российских корней, один из самых искренних и горячих славянофилов Иван Аксаков наблюдает ту же «нарочитость» в отечественной цивилизации.

«Все у нас существует будто бы, ничего не кажется серьезным, настоящим, а имеет вид чего-то временного, поддельного, показного, и все это от самых мелких явлений до самых крупных. У нас будто бы есть и законы и даже

<sup>1</sup> У писателя есть несколько вариаций на тему этого видения, глубоко его поразившего, в том числе от первого лица: в «Слабом сердце» (1848), в «Петербургских сновидениях в стихах и прозе» (1861), в набросках к «Дневнику писателя» (1873).

<sup>2</sup> Маркиз де Кюстин. Николаевская Россия. М., 1930. С. 79.

15 томов свода законов... а между тем половины этих управлений в действительности не существует, а законы не уважаются»<sup>1</sup>.

Тут даже интонационный рисунок сходится с маркизом де Кюстином: «У них есть цивилизация — а на самом деле...»; «У нас будто бы есть и законы — а между тем...». Оба писателя, с противоположных точек зрения, отмечают «половинчатость» и химеричность российской цивилизации. Для маркиза де Кюстина она недостаточно европейская, для Аксакова — недостаточно русская. Но причина одна — показной, обманной характер цивилизации. Она усвоена в своих внешних формах, лишенных как настоящего европейского, так и внутреннего русского содержания, и остается царством названий и видимостей.

Вот эта номинативная цивилизация, сплошь состоящая из имен, и раскрывает свою природу в концептуальном искусстве, которое всякий раз показывает нам этикетку, сдернутую с пустоты. Не от этой ли номинативности, чистой назывательности происходила и столь зловещая в советскую эпоху власть номенклатуры (от лат. *nomen* — «имя»), т. е. лиц, никем не избранных и ничем этого не заслуживших, но названных «секретарем», «директором», «инструктором» и получивших власть по праву этого имени? Концептуализм — набор этикеток, коллекция фасадов, потемкинская деревня, на фасаде которой написано «Потемкинская деревня».

### Духовность первого дня творения

Кажется, что Россия еще не нашла своего религиозного призвания, не выработала мировоззрения, которое позволяло бы ей жить в ладу со своей стихийной интуицией бесконечного. Гоголевско-толстовское религиозное отрицание культуры и ленинско-сталинское революционное отрицание религии как раз и свидетельствуют о тех пустотах, через которые прорывается в Россию дух небытия. Российская духовность была и остается духовностью первого дня творения, когда Дух парил над темными бескрайними водами. «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1: 2). Бездна еще не приняла Дух в себя как принцип разделения и формы, не расчленилась на свет и тьму, сушу и влагу... Отсюда такие характерно русские качества «витания над бездной», как удаль и тоска, порыв и замирание,

<sup>1</sup> Материалы для физиологии русского общества. Маленькая хрестоматия для взрослых. Мнения русских о самих себе. Собрал К. Сальковский. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1904. С. 106.

томление от окружающей пустоты и необъятной задачи миротворения. Это Дух до оформления мировой материи, — еще мечущийся, грозно вздымающийся, стелющийся над темным ликом бездны, над зыбкой водной стихией. В таком состоянии Духа запечатлена Русь, где как бы еще не свершилось творение мира. Здесь Дух, не растративший себя в разделениях вещества, еще наиболее целен, могуч, грозен, не имеет «вида», как сама бескрайняя равнина, где, по словам Гоголя, «открыто-пустынно и ровно все... ничто не обольстит и не очарует взора». И дальше: «Но какая же непостижимая, тайная сила влечет к тебе? Почему слышится и раздастся немолчно в ушах твоя тоскливая, несущаяся по всей длине и ширине твоей, от моря до моря, песня? <...> Что зовет, и рыдает, и хватает за сердце?» Эту непостижимую и тайную силу и заключает в себе Дух, который еще ничего не оформил и сам не оформился, но, как птица-тройка или как безначальное слово-песня, парит над бездною — и не дает ответа на вопрос, куда же она, тройка, мчится или почему она, песня, раздается. Кстати, библейское «Дух Божий носился» на иврите передается глаголом, обозначающим движение птицы, так что недаром Гоголь, созерцая из своего чудного далека «бедную, разбросанную и неприютную» Русь, видит в полете над ней «птицу-тройку».

И о том же вещают русские религиозные мыслители и философские пророки: что России нужна иная религия, не православие и даже не христианство, а какая-то иная, прямо открытая бездне духа, до-, сверх- и внечеловеческого. Д. С. Мережковский отмечает у Ф. Достоевского «противоречие между этим (религиозным) сознанием, которое во что бы то ни стало хочет быть православным, и бессознательными религиозными переживаниями, которые в православие не вмещаются»<sup>1</sup>. «Но истинная религия его если еще не в сознании, то в глубочайших бессознательных переживаниях, вовсе не православие, не историческое христианство, даже не христианство вообще, а то, что за христианством, за Новым Заветом, — Апокалипсис, Грядущий, Третий Завет, откровение Третьей Ипостаси Божеской — религии Св. Духа»<sup>2</sup>.

Поэтому русское искусство является в основном «духовным» — не только у Н. Гоголя, Ф. Достоевского и Л. Толстого, но и у М. Горького, В. Маяковского и А. Платонова, и далее — у И. Кабакова, Д. Пригова, В. Сорокина, Т. Кибирова, — вовсе не потому, что искусство ставится на службу какой-то внешней для него религиозной цели и идеалу, а потому, что искусство заполняет своей «духовностью» религиозные пустоты.

<sup>1</sup> Мережковский Д. С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М.: Сов. писатель, 1991. С. 321.

<sup>2</sup> Там же. С. 345.

Это даже и не искусство как формотворчество, искусное творение совершенных и завершенных форм, а скорее искусство, т. е. размокание вещи в краске, растворение мира в видении художника, порывы духа, налетающие на предметность в смутной жажде ее преображения. Русское искусство (в отличие от западного искусства), как и русское мыслительство (в отличие от западной философии), — это и есть та приблизительная, расплывчатая форма, в которую выливается то, что остается религиозно не проявленным: духовное томление и жалоба, вопрошание о последних смыслах бытия, на которое не дает ответа никакое вероучение.

Россия пытается — и никак не может найти разрешения нескольким своим основным религиозным составляющим — язычеству, христианству, конфуцианскому культу государства и буддийскому созерцательно-негативизму. Византийский опыт государственного христианства, обожествления земных и небесных властей, сходящихся в фигуре монарха, конечно, проложил путь российским попыткам религиозного синтеза, но здесь это «византийство» наложилось на эмоционально подвижную и культурно не проработанную основу, которая впоследствии получила название «духовности». «Духовность» — такой же фирменный знак российской цивилизации, как французский рационализм, английский эмпиризм или американский прагматизм. Российская духовность, которая не всегда может отличить себя даже от душевности, — это, конечно, крепкий орешек для теологических построений, ибо приходится слишком многое учитывать, венчать Германию с Индией, Францию с Китаем, Византию со Скифией, Шамбалу с Утопией под угрозой нескончаемого эклектизма, который, впрочем, может быть благородно осмыслен под именем «евразийства» или «всемирной миссии».

Этот поиск всемирности, как правило, приводил к гротеску в самом прямом смысле этого слова, к сращению несовместимых форм, на чем и отыгрывается соц-арт, позднесоветский и постсоветский концептуализм, с его грубоватой интуицией несостоятельности любого религиозного и культурного проекта. И потому — с особой любовью к России, где эта несостоятельность легче всего доказуема и показуема, как всегдашняя «показуха», зрительная и словесная возгонка бесконечно исчезающего предмета и одновременно — болотное утопление следов любого конструктивного действия. Сам концептуализм — детище российской апофатики, наложение восточного негативизма на положительный пафос христианского откровения и положительные формы западной цивилизации. Наложение российского конфуцианства на российский буддизм дало и феномен советского коммунизма, с его культом социальных иерархий и церемоний и одновременно пассивным, безучастным,

аскетически-пустотным образом жизни. Поэтому концептуализм — это еще и «дочерний филиал» коммунистической идеологии, которая, признав свое банкротство, распродает по дешевке свои последние фамильные драгоценности на рынке соц-арта.

Невыраженность «русского духа», сбросившего с себя очередную, советскую оболочку, раскрывается в концептуализме как ведущем литературно-художественном и общекультурном направлении 1970—1990-х гг. (Илья Кабаков, Эрик Булатов, Дмитрий Пригов, Лев Рубинштейн, Владимир Сорокин, Тимур Кибиров и др.). Концептуализм выражает те первичные, примитивные, хаотические движения души, «полубормотания», которые не могут адекватно воплотиться в идеологически членораздельной форме — и вместе с тем не могут воплотиться ни в чем, кроме той же идеологемы, уже вполне выпотрошенной, обесмысленной.

Ни православное христианство (к сожалению?), ни марксизм-ленинизм (к счастью?) не оказались способными вобрать «русский дух», систематизировать его, разумно утолить его основные запросы, навести мосты над бездною, создать условия для мирного разделения религиозного и секулярного, политики и культуры. В этом, на мой взгляд, и состоит главное распутие современной России — то, что было «топорно» выражено в ельцинском призыве к интеллигенции создать «национальную идеологию». Но вопрос остается: как примирить народ с самим собой, открыть выход из бессознательного в самосознание так, чтобы одно не подавляло другого и, в свою очередь, не взрывалось им? Как найти для религиозного и философского бессознательного какие-то более широкие и жизнеприемлющие формы, чем аскетическое православие и атеистический большевизм?

### Религиозный парадокс русской цивилизации. Минус-система

Так очерчивается особый путь России посреди двух великих духовных систем, одна из которых исходит из наличной реальности и объясняет все иллюзии как ее порождение, а другая утверждает, что сама реальность иллюзорна и вплетена в пестрое покрывало Майи, которое должно быть отброшено — тогда обнажится Абсолютное Ничто. В необходимости это совместить, хотя бы ценой абсурда, — непонятость и непонятность русского религиозного призвания. На Западе оно реализуется в формах культа и культуры, развитых католичеством, в позитивном чувстве Богоприсутствия. Разумеется, против этой позитивности были направлены все подрывные, оппозиционные течения, от протестантизма до экзистенциализма, но они лишь подтверждают фундаментальный

факт позитивной религиозности Запада. Восток, напротив, развил тончайшую религиозную интуицию Пустоты, определив смысл человеческой жизни как отказ от всяких позитивностей и приближение к Ничто, к его свободе и вечности<sup>1</sup>.

Россия же никак не может совершить выбора между этими глобальными системами мирозерцания, противоречиво сочетая их то в «ортодоксии», с ее отчуждением от светской культуры, то в «коммунизме», с его противоборством религиозному культу. Позитивность утверждается как идеал и разрушается на практике, которая сама то и дело впадает в идеализм, яростно отрицаемый в теории. Эта система самоотрицаний, в результате которой великий замысел читается только на бронзовом челе, а прекрасная статуя покоится на болотной трясине, — разыгрывается, вполне сознательно, в концептуализме, который, быть может, прикрывает загадку религиозного призвания России.

«Ничто» здесь раскрывается не в изначальной и чистой пустоте своей, а как самостирание позитивной формы, как призрачность и бессмысленность самой позитивности. Утверждение всеобщего отрицания (нигилизм) сочетается с отрицанием самого утверждения (апофатика). Все замешано на парадоксе и разрешается в абсурде. Опыт тщетности самой позитивности, которая тем не менее должна оставаться позитивностью, чтобы вновь и вновь демонстрировать свою тщетность, — это и есть сердцевина русского религиозного опыта. Видимость выставляет наружу и делает видимой свою собственную видимость.

Трудно не воспользоваться словечком, вошедшим в обиход в начале 1990-х: «презентация». В это время в беднеющей и распадающейся — не по дням, а по часам — России каждый день проводились торжественные «презентации»: то фирма, то совместное предприятие, то кинофестиваль, то выставка, то новый журнал, клуб, партия, движение, ассоциация... Все это формы западной цивилизации, которых Россия заждалась за семьдесят лет общественного вакуума и жадно втягивала их; но они не прививались, а именно что презентировались. Не заходила речь о дальнейшем существовании этих фирм и ассоциаций, поскольку подавляющее их большинство мгновенно разваливалось, не оставляя ничего после себя, кроме факта самой презентации. Все эти якобы евро-

<sup>1</sup> Конечно, это противостояние восточного и западного редко проявляется в чистом виде, дополняясь их противостоянием самим себе в виде неортодоксальных, «еретических» движений. Но тенденция именно такова. Альберт Швейцер писал: «Как в индийской, так и в европейской мысли утверждение и отрицание мира и жизни существуют бок о бок; однако в индийской мысли преобладает последнее, в европейской — первое» (Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1988. С. 214).

пейские и демократические учреждения проникают в Россию фактом своей презентации и остаются на этой земле лишь короткой вспышкой юпитеров и пьяным лепетом сатурналий. Никто из участников этих публичных событий, с речами, коньяком, икрой, устрицами, не сможет по совести поручиться, что сам повод презентации не сгинет на завтрашний день, — но в том и состоит удовлетворение большинства, что они присутствуют на презентации, а завтра и послезавтра будут присутствовать на других презентациях, и в этой «презентируемости» и состоит вся жизнь общества. Событие опять подменяется своей собственной идеей, схемой, концепцией, как в стихах Пригова, и, по сути, откровенной «приговщиной» стал весь процесс европеизации посткоммунистической России. Создаются не партии, не предприятия, а все новые концепты партий и предприятий. При социализме были планы, после социализма — презентации, т. е. имитация уже не будущего, а настоящего. Культура удерживается на уровне концепта — не утверждается и не уничтожается, а пребывает как свидетельство того, чем может быть культура, когда ее нет.

Непосредственное вторжение художественного авангарда в политическую реальность можно было наблюдать в деятельности «политтехнологов», мастеров пиара и презент-арта конца 1990-х — начала 2000-х гг. Один из ведущих деятелей и кураторов авангардного искусства Марат Гельман перешел в кураторы партийного строительства, почти не сменив при этом методов работы. Он начинал свою деятельность на этом поприще с «балаганных акций», а закончил партией «Родина», широко представленной в парламенте. В июне 1995 г. в Политехническом музее в Москве под эгидой Галереи Марата Гельмана прошла шоу-акция «Партия под ключ». Каждый из претендентов должен был предложить свою политическую программу. Победитель, за программу которого проголосовало большинство слушателей, получал в награду приз — пакет документов на зарегистрированную в Минюсте политическую партию. Свои проекты представляли известные авангардные художники Олег Кулик (Партия животных), Анатолий Осмоловский («Паника»), Александр Бренер (Партия неуправляемых торпед), Ефим Островский (Партия ровных дорог)... С тех пор мало что изменилось: авангардный проект из стен галереи легко переходит в политическую «реальность», точнее, сама реальность обнаруживает в себе черты проекта. Вот только стоимость такого художественного партстроительства сильно возросла: если в середине 1990-х мелкую партию можно было приобрести за 50 тысяч долларов, то десять лет спустя она стоила в десять раз больше, около полумиллиона<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Интервью с Маратом Гельманом в сетевом журнале «Версия» 4 апреля 2005 г. (<http://versiasovsek.ru/material.php?3357>).

Потемкинская деревня выступает в России не просто как политический обман, но как метафизическое разоблачение обманности всякой культуры, всякого положительного делания. Это видимость такого рода, которая почти не скрывает своей обманчивости, но и не разрушает ее целенаправленно, как Майю, иллюзию, а заботится об ее сохранении в качестве видимости, ничем не собираясь обосновать и заполнить. Промежуточный слой между «есть» и «нет» — та грань, по которой скользит это «очарованное странничество» русского духа. И таково промежуточное место этого религиозного опыта между Востоком и Западом: полупризрачные постройки позитивного мира, в которых вольно гуляется ветру, — постройки, всем своим видом показывающие, что они никогда не будут достроены, что начаты они вовсе не для того, чтобы получить завершение, а чтобы пребывать в этой блаженной, ничего не заполняющей, но не совсем опустошенной середине, в царстве «остановленного мгновения». Не пустота совсем уже голого места, пустыни или пустыря, но и не завершенность зодческого труда в башне и шпиле, а именно вечная стройка, «долгострой», «недострой», в котором балки и перекрытия столь же значимы, лелеемы, как и прорехи, пустоты, сквозящие между ними. Обязательно начать — но ни в коем случае не закончить, межеумочность вольного духа, который равно чужд и восточной созерцательной практике мироотрицания, и западному деятельному пафосу мироустроения.

Конечно, очень рискованно втеснять в границы «специфики» мироощущение целого народа, но, быть может, суть именно в этом: необходимость позитивных, осязаемых форм для непрерывного процесса их «аннигиляции». То же самое, однако, можно определить и по-другому: как потребность материально закрепить сами следы этой аннигиляции, чтобы пустота не просто висела в воздухе как ничто, а выглядела бы значимым отсутствием каких-то элементов, придающих культуре завершенность и самодостаточность. Почти все иностранцы отмечают, да и нам самим видно, что в облике российских городов и зданий есть какая-то неустранимая обшарпанность, обветшалость, как бы присущая самому духу этих мест, — и едва появляется какое-то новенькое, «с иголочки» сооружение, как в ближайшие дни его так «в меру» порастрясут, оборвут, обклеят бумажками, выплеснут помоев, что оно волей-неволей приобретет вид недостроенного<sup>1</sup>.

И это не только черта нынешнего столетия, но и славного прошедшего. Собственно, еще такой «охранитель» России, как К. Победоносцев, всячески пытавшийся законсервировать страну, признавал безуспешность

<sup>1</sup> Об этом замечательно точно писал Л. И. Невлер в статье «Культура хамства» (Декоративное искусство. 1987. № 9).

этих попыток из-за отсутствия самой субстанции, которую можно было бы запечатать и оберечь. Ведь сохранять можно только то, что уже существует, что уже возникло и еще не сникло; а то, что находится в полупостроенном-полуразрушенном состоянии, нельзя сохранять, можно только строить дальше — или дальше разрушать. «Стоит только пройтись по улицам большого или малого города, по большой или малой деревне, чтобы увидеть разом и на каждом шагу, в какой бездне улучшений мы нуждаемся и какая повсюду лежит масса покинутых дел, пренебреженных учреждений, рассыпанных храмов»<sup>1</sup>. Но именно эта рассыпанность, покинутость и пренебреженность и сохраняется в России — как своеобразнейшее сочетание консерватизма и нигилизма, как консервация самой негативности, непреходящий памятник разрушению памятника. Трудно определить, что это: «наполовину наполненное» или «наполовину пустое» культурное пространство, но присутствие этих двух половин равно обязательно, чтобы одна очерчивала и оттеняла другую. По сравнению с именем, обозначающим «идеально» некую полноту предмета, сам предмет у нас оказывается ущербным, на чем и играет концептуальное искусство. Но тем самым оно осваивает, точнее, «очуждает», наглядно демонстрирует нам «апофатическую» природу нашего мироощущения, которое движется к Абсолюту каким-то странным, средним путем, выставляя значимость его отсутствия на фоне чего-то конкретно наличного. Действует как бы не «магнитная» тяга влечения к Абсолюту, а «реактивная» тяга отталкивания от всех частичных форм его воплощения.

Отсюда постоянная, какая-то мистическая нехватка одних элементов в действующих структурах при избытке других, что проявляется на всех уровнях: от буднично-бытовых до общественно-государственных. Борис Пастернак писал в 1932 г. из Свердловска, куда отправился в командировку — привезти с Урала очерк о коллективизации или индустриализации:

«В городе имеется телефон, но он каждый день портится... В гостинице есть электричество, но оно гаснет... То же самое с водой, то же самое с людьми, то же самое со средствами общения. Все они служат лишь на половину, достаточную, чтобы оторвать тебя от навыков, с помощью которых человек справляется с жизнью, лишенной водопровода, телефонов и электричества, но вполне мыслимой и реальной, пока она верна себе»<sup>2</sup>.

Иными словами, цивилизация здесь присутствует ровно настолько, чтобы вырвать человека из природного уклада жизни и сделать тем ощутимее ее собственные пробелы.

<sup>1</sup> Материалы для физиологии русского общества... С. 132.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: *Быков Д.* Борис Пастернак. М.: Молодая гвардия (ЖЗЛ), 2005. С. 429–430.

А вот ситуация конца 1980-х гг. В булочной есть хлеб, но нет сахара, есть конфеты, но нет пирожных. В одних науках есть интересные теории, но почти нет экспериментальной базы (физика), в других — масса эмпирических исследований, но нет обобщающих теорий (большинство гуманитарных наук). В политической системе есть только одна партия, хотя данный элемент по сути своей частичен и предполагает наличие других («партия», собственно, и означает «часть»). В хозяйственной системе есть производители и потребители, но отсутствуют посреднические элементы между ними, образующие рынок.

После распада СССР и прихода к власти «демократов» во главе с Ельциным многое в корне изменилось и даже перевернулось, но, несмотря на огромные перемены, примеры «минус-системности» в постсоветской России продолжали множиться:

«Там есть свобода, но нет конституции. Есть парламент, но нет парламентаризма. Есть гимн, но без слов... Есть флаг, но нет герба. Есть магазины, но нет продуктов. Есть „отпущенные“ цены, но нет индексирования зарплат и пенсий. Есть „приватизация“, но все еще нет частной собственности. Есть партии, но нет многопартийной системы. И так до бесконечности»<sup>1</sup>.

Наконец, не так давно Михаил Горбачев повторил формулу маркиза де Кюстина, отнеся ее уже к путинской России:

«У нас есть парламент, но его сложно назвать парламентом в традиционном смысле этого слова. У нас есть суды. У нас есть все, но, одновременно с этим, нет ничего. Все это лишь декорации»<sup>2</sup>.

Все это разрозненные примеры, но их можно множить без числа, так что само собой напрашивается определение цивилизации данного типа как системы со значимым отсутствием необходимых элементов. Можно называть это «обществом дефицита» или «минус-системой», но суть такова: необходимое отсутствие чего-то необходимого. Короче и выразительнее всего сущность этой минус-системы схвачена Воландом у Булгакова: «... Что же это у вас, чего ни хватишься, ничего нет» («Мастер и Маргарита», гл. 3).

Именно такая «минус-система» необыкновенно благоприятствует развитию авангардного искусства (если сама не является его порождением) — оно тоже строится на «вычитании» определенных элементов из структуры мироздания. Мы оказываемся в мире выгнутых, растекающихся

<sup>1</sup> *Голицын В.* Время глобальных перемен // Новое Русское Слово (Нью-Йорк). 24 июля 1992 г. С. 19.

<sup>2</sup> Telegraph, 06.03.2010. <http://newsru.com/russia/06mar2010/got.html>

поверхностей, где отсутствуют прямые линии (С. Дали), или в мире прямых, негнущихся линий, где отсутствуют поверхности (П. Мондриан), причем оба эти художественные направления действуют в рамках одной парадигмы, одной системы авангардного искусства, которое, в отличие от классического, воспроизводит мироздание не как одну завершённую «плюс-систему», а как множество расходящихся «минус-систем», с необходимыми изъянами — предполагаемыми, но пропущенными связями. Та «минус-система», внутри которой мы живем, как будто сошла с полотна художника-авангардиста. Дороги, ведущие к исчезнувшим деревням; деревни, к которым не ведут никакие дороги; стройки, которые не становятся строениями; строители жилья, которым негде жить, и т. д. и т. п. Это авангардное мышление в чистом виде, воспроизводящее образ «проходящего» мира, в котором что-то выпало, а что-то осталось, как в замедленном, похожем на явь сновидении.

Концептуализм охватывает область логических странностей «минус-системы» — отношение имени и предмета, расхождение между этикеткой и реальностью (ярлык, на котором написано «сахар», украшает банку с горчицей; профиль Ленина на рекламе кока-колы). Но если взять и собственно предметную, визуальную сторону такого существования, то любое из авангардных направлений, от экспрессионизма до сюрреализма, могло бы здесь найти превосходную натуру, как бы созданную по законам минус-фантазии. Не оттого ли так долго и пребывали все эти направления под строжайшим запретом, что они могли бы воспроизводить эту реальность, какова она есть, т. е. именно как минусовую?

Особенности российской цивилизации, таким образом, сами провоцируют авангардное мышление, которое не вырастает из действительности, а как бы вычитает из нее одни элементы, прибавляет другие, так что система оказывается в неувязке сама с собой. Но если где-нибудь такой «неорганический» способ мышления и действия был органичен, то именно здесь, в России, где сама действительность конструирует вымыслы, ее отменяющие. Некий «мазохизм», зыбкость и страдательность, присущие бытию, ведут к «садизму» идеи. Концептуализм — это не просто художественное течение, а, быть может, самый исток и тайна русской культуры, которая вводилась и учреждалась по решению главы государства — не из народного сердца и обычая, а из многодумной головы вождя. Петр I был великим, но отнюдь не первым и не последним государственным концептуалистом: за ним последовали другие радикальные реформаторы, которые, вроде Угрюм-Бурчеева, начинали строить Россию из головы — а голова сама-то была заводная, с органчиком, застрявшим на некоей преобразовательной идее.

Единственная заслуга концептуальности и преимущество перед предыдущими ее воплощениями в том, что она осознает и выставляет на обозрение ту этикеточную природу, которую тщательно скрывали «идейность» и «плановость», пытаясь выдать за свойства самой действительности, законы истории. Концептуальность — та стадия развития идейности, когда она уже не пытается «выдать свои создания за нечто другое, чем они есть на самом деле» (Фейербах), но обнажает их искусственный и насильственный, поддельно-нарочитый характер.

Концептуализм — это критика не столько определенной идеологии, сколько идеологизма вообще: постепенно отдаляясь от жизни в абстрактно-утопическую даль, идеи потом разделяются с нею вполне конкретно-исторически — подрывая под корень. Концептуализм не выговаривает своей веры — он сокрушает ложные веры. Он предотвращает сужение веры до вероисповедания, а затем превращение ее в веропоклонство — поклонение вместо Бога самой себе. Концептуализм родственен тому, что в религиозной сфере именуется раскаянием и вытекает из потребности самоочищения. В отличие от проповеди, переделывающей мир, раскаяние обращено грешником к самому себе. Оно ничего не утверждает о Боге, но признается в отступлении от Бога. Предмет раскаяния — всегда отступление, незнание, недостижение. Большого, чем это незнание, нам не дано знать. Вот почему не стоит задавать авангардному искусству вопрос о вере — оно заявляет о ней тем, что отвергает вопрос.

## Раздел III

## АТЕИЗМ ВНУТРИ ТЕОКРАТИИ. РОЗА МИРА И ЦАРСТВО АНТИХРИСТА

Религиозность, как она раскрывается в российской культуре советской эпохи, имеет мало общего с сознательным исповеданием той или иной веры. Как отмечалось выше, тайной для советской культуры оставался ее эдипов комплекс, выразившийся в низвержении культа Отца и построении «научного» мировоззрения, освящающего символу кровосмесительства. Под именем «материализма» скрывался наукообразно выраженный языческий культ совоплощения человека с плодородящими силами природы. Эта скрытая религиозность атеистических идей дополнялась скрытой атеистичностью идей религиозных.

Едва ли не самым оригинальным религиозным произведением советской эпохи был трактат Даниила Андреева «Роза Мира», провозглашающий всемирную теократию будущего. Даниил Леонидович Андреев (1906–1959) — уникальное явление российской культуры: поэт, романист, мыслитель, историк... Но прежде всего — визионер, чьи видения и «слышания» иномерных миров слагаются в грандиозную философско-мистическую эпопею «Роза Мира. Метафилософия истории» (1950–1958). «Роза Мира», которую иногда сравнивают с «Божественной комедией» Данте, — это панорама иноматериальных миров, от «галактического дна» до «сакуалы просветления», через которые автор проводит нас с уверенностью очевидца.

Даниил — младший сын писателя Леонида Андреева, как бы взваливший на себя отцовское бремя проклятых метафизических вопросов — и вместе с тем получивший ключ к их разрешению. Сама судьба Даниила создает магнетическое поле вокруг его книги: она писалась во Владимирской тюрьме, где автор как политзаключенный провел десять лет (1947–1957), воспринимая внутренним слухом откровения тех голосов, которые он отождествлял с высшими духами и водителями

человечества<sup>1</sup>. Заточение в камере освободило его для трансфизических странствий в прошлое и будущее многочисленных миров, составляющих многослойную структуру Вселенной. Выйдя на волю, Даниил Андреев успел завершить свой главный труд за несколько месяцев до смерти<sup>2</sup>.

С середины 1970-х гг. «Роза Мира» начинает распространяться в самиздате, завоевывая множество почитателей и воспринимаясь как краеугольный камень объединенной религии будущего. После издания «Розы Мира» и поэтических книг Андреева<sup>3</sup> его имя становится центральным в ряду космофических и историософских движений российской мысли, восходящих к наследию Николая Федорова, Николая Рериха, Велимира Хлебникова, Константина Циолковского, Владимира Вернадского и пытающихся синтезировать естественные и общественные науки с религиозными перспективами человечества, а исторический опыт Запада с мистическими прозрениями Востока.

В постсоветское время «Роза Мира» — источник вдохновения для самых разных течений общественной мысли. К Д. Андрееву и его выстраданному «вестничеству» с равным пиететом относятся либеральные западники, сторонники религиозного плюрализма, экуменического общения и слияния церквей — и неоязычники, ищущие арийскую прародину русского национального духа и углубленные в мифологические корни «прароссианства». Диапазон влияния «Розы Мира» — от крайней эзотерики до текущей политики: от оккультного

<sup>1</sup> В 1947 г. Андреев за чтение в дружеском кругу своего романа «Странники ночи» был приговорен к двадцати пяти годам тюремного заключения, при Хрущеве этот срок был сокращен до десяти лет. «...Именно в тюрьме начался для меня новый этап метаисторического и трансфизического познания... Я имел... великое счастье бесед с некоторыми из давно ушедших от нас и ныне пребывающих в Синклите России» (Андреев Д. Роза Мира. Метафилософия истории. М.: Прометей, 1991. С. 34, 35). Все дальнейшие цитаты из «Розы Мира» будут приводиться по этому изданию, номера страниц будут указываться в скобках в тексте.

<sup>2</sup> Я глубоко благодарен Алле Александровне Андреевой, вдове Даниила Андреева, за беседы 1987–1988 гг., которые помогли мне понять мысль ее мужа в совокупности труднейших обстоятельств его жизни и времени.

<sup>3</sup> Русские боги. М.: Современник, 1989; Железная мистерия. Поэма. М.: Молодая гвардия, 1990. В соавторстве со своими сокамерниками, известными учеными — биологом и историком, Андреев написал также фантастическую пародийную энциклопедию: Андреев Д. Л., Парин В. В., Раков Л. Л. Новейший Плутарх. Иллюстрированный биографический словарь воображаемых знаменитых деятелей всех стран и времен. М.: Московский рабочий, 1991. Все произведения Андреева, написанные до его ареста, были уничтожены органами безопасности.

журнала «Уrania», поставившего целью астрологическое истолкование андреевских идей<sup>1</sup>, до публицистического сборника «Площадь Свободы», где эти же идеи служат истолкованию августовского путча 1991 г.<sup>2</sup>

### Мистический коммунизм

Само заглавие этого произведения имеет двойной смысл. Роза Мира — это, по Даниилу Андрееву, общая модель мироздания, в котором разные вселенные, со своими пространственными и временными измерениями, образуют как бы лепестки расцветающей розы. Но в более конкретном смысле Роза Мира — это религиозно-социальное учение, проповедуемое Андреевым, образ грядущей всечеловеческой гармонии, достигнутой на основе объединения всех религий светлой направленности, куда Андреев включает три мировые религии (христианство, ислам, буддизм), а также многие национальные религии, как иудаизм, индуизм, конфуцианство, синтоизм... Исключаются лишь темные, откровенно демонические культы. Роза Мира «есть интеррелигия или панрелигия... универсальное учение, указующее такой угол зрения на религии, возникшие ранее, при котором все они оказываются отражениями различных пластов духовной реальности, различных рядов иноматериальных фактов... Если старые религии — лепестки, то Роза Мира — цветок...» (13). «В этом воссоединении христианских конфессий и в дальнейшей унии всех религий Света ради общего сосредоточения всех сил на совершенствовании человечества и на одухотворении природы Роза Мира видит свою надрелигиозность и интеррелигиозность» (29).

Роза Мира — это не просто объединенная религия, но и объединенная церковь будущего, со своей иерархией духовенства и со своим планом социального переустройства человечества. Отличие Розы Мира от традиционных, «старинных» религий, по Андрееву, — это именно «неустанные практические усилия ради преобразования общественного тела челове-

<sup>1</sup> «Уrania» — ежеквартальный журнал. Основан в 1991 г. Главный редактор Татьяна Антонян. Издавался в Москве на русском и английском языке. Публикации из Д. Андреева и комментарии к ним начинаются с первого номера журнала.

<sup>2</sup> Арабов Ю. Переворот глазами метаисторика // Площадь Свободы: Литературно-публицистический сборник / Сост. Вл. Друк. М.: Веста, 1992. С. 23–47. Юрий Арабов — известный поэт и киносценарист, усвоивший метаисторический метод и терминологию Андреева; в его статье, посвященной событиям у Белого дома, сам Даниил предстает в облике сверхъестественном, что типично для его современного восприятия как Учителя — с большой буквы. «В середине уже почти пережитого нами двадцатого столетия клубится исполинская фигура человека (назовем его пока так), сумевшего внятно изложить на бумаге внушенную ему картину мироздания... Имя сему человеку Даниил Леонидович Андреев» (с. 27, 28).

чества» (14) и создание системы надгосударственного контроля во всемирном масштабе. Розу Мира можно уподобить партии новейшего типа, сознательно берущей на себя задачу «религиозного интернационала» и тем самым сближающейся с тем «орденом меченосцев», всевластным и всепроникающим, которому Сталин уподоблял партию большевиков. Если партия нового типа близка к средневековому религиозному ордену, то религиозный орден, проектируемый Андреевым, несет в себе черты партии. «...Роза Мира, как всемирная разветвленная организация, придет к контролю над властью во всемирном масштабе» (248).

В отличие от всех предыдущих попыток объединить человечество кровью и железом, Роза Мира придет к власти бескровным путем нравственного воздействия, через «установление над Всемирной федерацией государств некоей незапятнанной, неподкупной, высокоавторитетной инстанции, инстанции этической, внегосударственной и надгосударственной...» (10). Вот ближайшие задачи Розы Мира: «...объединение земного шара в Федерацию государств с этической контролирующей инстанцией над нею, распространение материального достатка и высокого культурного уровня на население всех стран, воспитание поколений облагоустроенного образа, воссоединение христианских церквей и свободная уния со всеми религиями светлой направленности, превращение планеты — в сад, а государств — в братство» (14).

Удивительно, что эти строки, прославляющие грядущий строй социальной гармонии, написаны во Владимирском центре человека, который стал жертвой именно социальных мечтаний, как только пришел срок их реального воплощения. «Смертельно раненный единоличной тиранией» (7), Андреев ясно отдает себе отчет в опасности, которая поджидает объединенное человечество — легкую жертву всемирного тирана. Ему хорошо понятен «возникший еще во времена древнеримской империи мистический ужас перед грядущим объединением мира... ибо в едином общечеловеческом государстве предчувствуется западня, откуда единственный выход будет к абсолютному единовластию, к царству „князя мира сего“, к последним катаклизмам истории и к ее катастрофическому перерыву...» (9).

Какие же у Андреева основания считать, что его Роза Мира окажется успешнее прочих проектов объединения человечества? Различие то, что тирании XX в., коммунистическая и фашистская, строились на атеистических или языческих основаниях, тогда как Андреев исповедует объединение человечества на религиозных началах, противостоящих всякому насилию и кровопролитию. Движение Розы Мира будет искоренять «стремление к тирании и к жестокому насилию, где бы оно ни возникало, хотя бы в нем самом» (10). Но сама логика объединения человечества



во имя высших идей невольно следует уже имеющимся образцам такого миротворительного служения. Тут же, в следующей фразе, Андреев делает примечательную оговорку: «Насилие может быть признано годным лишь в меру крайней необходимости, только в смягченных формах и лишь до тех пор, пока наивысшая инстанция путем усовершенствованного воспитания не подготовит человечество при помощи миллионов высокоидейных умов и волею к замене принуждения — добровольностью, окриков внешнего закона — голосом глубокой совести... пока живое братство всех не сменит бездушного аппарата государственного насилия» (10). Да ведь это совершенно то самое, в чем кровавые утописты XX в. заверяли весь мир, потрясенный размахом их зверств, столь расходящихся с их же проектами всеобщего счастья: да, немножко принуждения, но для блага самих принуждаемых и лишь до той поры, пока оно не войдет в привычку и не станет добровольной потребностью «высокоидейных умов»<sup>1</sup>. Слово в слово здесь с воодушевлением повторяется то, что запало в душу всем воспитанникам и жертвам коммунистической идеи: «усовершенствованное воспитание», «изживание бюрократизма» (248), «замена принуждения — добровольностью» (это прямо из сталинской статьи «Головокружение от успехов»). Андреев — редчайший пример честного и благородного двоемыслия: сквозь облик страдальца-пророка, испытавшего на себе гнет идеократии и проникшего в тайну мирового зла, вдруг проглядывает мечтатель-фанатик, свято уверовавший в будущее высокоидейное братство, ради которого приходится допустить и насилие, но только, конечно, по мере крайней необходимости и в самых смягченных формах.

И это у Андреева — не случайная оговорка, а именно смысл учения Розы Мира, причем мыслитель не скрывает, что коммунизм и нацизм, хотя и залившие землю кровью, остаются чем-то близкими ему в своих высших мечтаниях. «В деятельности Розы Мира будет и нечто, совпа-

<sup>1</sup> Вот один из многих образчиков этой демагогии: «Мы ставим своей конечной целью уничтожение государства, т. е. всякого организованного и систематического насилия, всякого насилия над людьми вообще... Стремясь к социализму, мы убеждены, что он будет перерастать в коммунизм, а в связи с этим будет исчезать всякая надобность в насилии над людьми вообще... люди привыкнут к соблюдению элементарных условий общественной жизни без насилия и без подчинения» (*Ленин В. И. Государство и революция (1917) // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 33. С. 83*). А раньше о том же заявлял Энгельс: «Общество, которое по-новому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит всю государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место: в музей древностей...» (*Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства (1884) // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 173*).

дающее даже с коммунистической мечтой» (249). Так, «воспитание человека облагороженного облика» предполагает изоляцию его от семьи и помещение в особые интернаты, «способствующие развитию чувства коллектива» (242). «Коммунистическая педагогика... имела в виду развитие также еще трех свойств природы, трех отличительных свойств огромной важности: подчинения личного общему, духа интернационализма и устремления к будущему» (240)<sup>1</sup>. К «существенным достижениям» Андреев также относит воспитание воли и твердости, жизнерадостности и идейности (240), а главное — «устремление к будущему. Черта, прекрасно и гордо отличающая людей, воспитанных этой системой. Такой человек мыслит перспективно. Он мечтает и верит в солнце грядущего, он вдохновляется благом будущих поколений, он чужд себялюбивой замкнутости» (241). Советский мотив любви к будущему больше, чем к настоящему, возносится на мистическую ступень: будущее — это гордое шествие счастливых людей не только по просторам родной земли, но и по «мирам восходящего ряда», которые возрастают в количестве пространственных и временных измерений. Таков завет мистического коммунизма: «...любить жизнь не только такой, какова она теперь и здесь, но и такой, каковой она предощущается в мирах восходящего ряда или в будущем просветленном Энрофе» (240).

Андреев сознательно собирается взять на вооружение «исторический опыт великих диктатур, с необыкновенной энергией и планомерностью охватывавших население громадных стран единой, строго продуманной системой воспитания и образования... Нацистская Германия, например, ухитрилась добиться своего даже на глазах одного поколения. Ясное дело, ничего, кроме гнева и омерзения, не могут вызвать в нас ее идеалы... Но рычаг, ею открытый, должен быть взят нами в руки и крепко сжат» (10). Итак, продуманное воздействие высшей духовной инстанции на психику поколений, планомерный охват населения огромных стран единой системой руководства и воспитания...

В основе «Розы Мира» — образ новейшей Вавилонской башни, или «чугунно-хрустального здания», дворца будущего, знакомый нам по роману Чернышевского «Что делать?»<sup>2</sup>, с той только разницей, что этот дворец, служивший у материалиста Чернышевского чем-то вроде общежития, фабрики-кухни и публичного дома, становится у Андреева «великим очагом новой религиозной культуры». Словесный ряд Чернышевского плавно переходит в текст Андреева: «Здание, громадное

<sup>1</sup> В другом месте Даниил Андреев допускает, что «предположения Розы Мира совпадают в некоторых частностях с панорамой мечты о коммунизме» (251).

<sup>2</sup> *Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч.: В 15 т. Т. 11. М.: ГИХЛ, 1939. С. 277.*

здание... оно стоит среди нив и лугов, садов и рощ... Какая легкая архитектура этого внутреннего дома!.. Горы, одетые садами... все пространство зеленеет и цветет» (Чернышевский<sup>1</sup>). «Образы этих ансамблей, их экстерьеры и интерьеры, такие величественные, что их хотелось сравнить с горными цепями из белого и розового мрамора, увенчанными коронами из золотых гребней и утопающими своим подножием в цветущих садах и лесах...» (Андреев, 251).

Но фантазия Андреева идет гораздо дальше, у него продуманы до тонкостей все назначения и даже названия этих дворцов будущего: «мистериалы», «медитории», «философиаты», «храмы синклитов», «храмы стихиалей», из которых составятся целые «верграды» — города веры, осью которых будут «храмы Солнца Мира, окруженные венцом меньших святилищ» (251). И конечно, все это великолепие будет служить всенародному единению, совсем в духе Замятина или Оруэлла, но только с религиозным пафосом и эзотерическим подтекстом. «Во время соответствующих праздников по Золотому Пути будут проходить многонародные шествия, и перед архитектурными символами Эанны... Небесного Кремля и Аримойи священство и народ будут совершать глубокий мистериальный обряд, связующий сердца живущих ныне со всем просветленным человечеством» (251, 252).

Роза Мира — это учение мистического коммунизма, обзирающее в коммунистической перспективе не просто социально-историческую судьбу человечества, но «панораму разноматериальных миров» (8), «миллионные содружества душ» (22). Не странно ли, что коммунизм, который на протяжении двух веков заявлял о себе и преимущественно воспринимался как атеистическая и материалистическая доктрина, вдруг вступает в синтез с религиозно-мистическим мировоззрением? Вспомним, что в диалогах Платона «Государство» и «Законы» коммунизм был впервые обоснован именно как религиозно-социальный строй, воплощающий истину самого строгого идеализма и согласный с самым возвышенным учением о едином, неизменном божестве. Да и впоследствии, в эпоху Реформации, коммунизм возникал из горнила самой пламенной, догматически раскованной веры, как мистическая ересь, требовавшая немедленно низвести небо на землю. Коммунизм, в своей основе, есть эсхатологическое учение о совершенной общественной гармонии, о тысячелетнем царстве Божиим на земле как о цели мировой истории.

Даже когда коммунизм как социально-экономическая доктрина терпит полный крах, он может возрождаться в форме религиозно-мистического учения. Тогда, перефразируя Энгельса, произойдет движение ком-

<sup>1</sup> Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 277, 280.

мунизма вспять, от науки к утопии, и даже гораздо дальше, от светской утопии к мессианским и хилиастическим верованиям. Попытка возрождения коммунизма как живой, активной и вдохновляющей религии XX в. предпринимается и в посткоммунистической России<sup>1</sup>. Неудивительно и то, что «Роза Мира» может оказаться священным писанием этой постсоветской версии эсхатологического коммунизма, а Андреев — святым и мучеником новой «интеррелигии».

### Утопия и катастрофа

Свой метод Андреев называет «метаисторическим», поскольку история — и прежде всего история России — рассматривается им как часть космического таинства, которое свершается одновременно во множестве физических миров. Метаистория — это «совокупность процессов, протекающих в тех слоях нематериального бытия, которые, пребывая в других видах пространства и других потоках времени, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история» (274). Собственно, такое метаисторическое видение издавна принято называть «эсхатологическим». Эсхатология — это учение о последних судьбах мира и человека, о конце истории и ее переходе в иное, сверхвременное и сверхпространственное измерение.

Эсхатология занимала центральное место в российском умозрении, которое влеклось к истории и боялось ее<sup>2</sup>. Русская мысль, ревнующая

<sup>1</sup> Идеологи и политехнологи, приближенные к власти еще в позднюю горбачевскую эпоху, Сергей Кургиян и его соавторы Б. Р. Аутеншлюс, П. С. Гончаров, Ю. В. Громько, И. Ю. Сундиев, В. С. Овчинский, пишут в своей книге «Постперестройка» (М.: Политиздат, 1990): «Рассматривая коммунизм не только как теорию, но и как новую метафизику, ведущую к построению нового глобального верования... содержащего многие коренные, жизненно важные для цивилизации черты новой мировой религии со своими святыми и мучениками, апостолами и символом веры... мы относим к числу безусловных предтеч коммунизма Исайю и Иисуса, Будду и Лао-цзы, Конфуция и Сократа...» (с. 59–60). «Альтернативы коммунистической метарелигии, духовно соизмеримой ей по мощи идеи, сегодня не существует» (с. 66). Близки к этим пророкам обновленного коммунизма писатели Александр Зиновьев и Эдуард Лимонов (вождь национал-большевистской партии), в свое время от коммунизма бежавшие, а затем вернувшиеся и ставшие ностальгически его исповедовать.

<sup>2</sup> Эта эсхатологическая — или метаисторическая — направленность русской души нашла самого последовательного толкователя в Николае Бердяеве. «...Русский народ, по метафизической своей природе и по своему призванию в мире, есть народ конца. <...> Историческое христианство, историческая церковь означают, что Царство Божье не наступило, означают неудачу, приспособление христианского откровения к царству этого мира. Поэтому в христианстве остается мессианское упование, эсхатологическое ожидание, и оно сильнее в русском христианстве, чем в христианстве западном» (Бердяев Н. Русская идея. Париж: YMCA-PRESS, 1971. С. 195, 197).

к славной исторической судьбе Запада, жаждала вовлечь Россию в ход всемирной истории, но таким образом, чтобы сама история достигла в России своего увенчания и завершения. Россия должна была вступить в поток истории именно для того, чтобы перейти на другой берег, начать новое, сверхисторическое бытие для всего человечества. Этот парадокс метаисторического сознания обнаруживается у двух российских мыслителей, наиболее глубоко заглянувших за грань истории, в ее сверхвременное начертание: у Владимира Соловьева в его «Повести об Антихристе» (заключительной части его последней книги «Три разговора») и у Д. Андреева в начальной и заключительной частях его «Розы Мира».

Прежде всего обозначим антиномию метаисторического сознания в самом общем виде. С одной стороны, история должна получить оправдание с религиозной точки зрения, как процесс постепенного воплощения Божьего замысла на земле. Христос пришел в этот мир не для того, чтобы его осудить и отвергнуть, но чтобы его освятить; церковь как тело Христова должна в конечном счете вобрать и претворить в себе все элементы мира, достигшие в ней гармонии и примирения. Высшей точкой истории может быть только оправдание добра и Бога — теодицея, которая воплотится в теократии, власти Бога и Его священной иерархии во всем человечестве.

Таков тезис метаисторического подхода, который требует и своего антитезиса. Ведь если полнота присутствия Божия утвердится здесь, на земле, упраздняется собственно трансцендентная сторона исторического процесса. Царство Христа не от мира сего. История не может замкнуть в себе и исчерпать судьбу человечества — она должна уступить место новому эону. Ангел в Апокалипсисе «клялся Живущим во веки веков... что времени уже не будет» (Откр. 10: 6). История опрокидывается, как приставная лестница, как только одолена последняя ступень к Царству Божьему.

Следовательно, конец истории есть торжество гармонии на земле — и вместе с тем изобличение лжи самой истории, изобличение веры в то, что в этом мире возможно идеальное обустройство человечества. Так возникает представление об Антихристе, который явит на земле поддельный образ абсолютного блага — и тем самым завершит историю, чтобы через разоблачение Антихриста раскрылось сверхисторическое, вневременное измерение мира. Противоречие метаистории разрешается в утопии, которая вместе с тем будет и катастрофой. Полнота земной благодати обернется падением в бездну греха и страдания.

Отсюда трехступенчатое построение многих эсхатологических видений, как бы ни разнились они в частности. Первая ступень: гармония,

достигнутая на земле и объявленная раем. Вторая: обнаружение ложности этой гармонии, ее внезапный раскол, ее демоническая изнанка. Третья: приход истинного Спасителя и явление новой земли и нового неба.

Лжемессия есть внутренняя необходимость эсхатологического сознания, которое ищет смысла истории — и одновременно выхода за ее предел. Именно Лжемессия завершает историю таким образом, что обнаруживает ее недостаточность и обманчивость. Эсхатологизм русской мысли неотделим от ее страха перед Антихристом: с одной стороны, утопический соблазн, надежда на благой смысл истории; с другой стороны, ужас грядущей катастрофы, когда идеал, на котором замкнется история, окажется лишь подделкой. Утопический катастрофизм и образует две грани метаисторического сознания; антиномия разрешается в образе Лжеспасителя. Этот образ не просто присутствует в эсхатологических видениях, он обусловлен самой структурой эсхатологического сознания. История должна достичь гармонии, но гармония должна обернуться насилием и ложью, чтобы открыть выход в сверхисторию.

### Государство-церковь

Для понимания парадоксов андреевской эсхатологии важно привлечь антиутопическую, антитоталитарную традицию русской религиозной мысли, которая в конечном счете и даже вопреки авторским намерениям одерживает победу и в учении самого Андреева.

В первую очередь, конечно, вспоминается «Легенда о Великом Инквизиторе». Если в более ранних сочинениях Достоевского, «Записках из подполья» (1864) и «Бесах» (1871), «хрустальный дворец будущего» выступает как мечта убежденных атеистов, материалистов и революционеров типа Чернышевского, то в «Братьях Карамазовых» Достоевский приходит к более глубокому проникновению в тайну грядущего Антихриста: он возникнет из христианской среды, из логики развития христианской церкви и христианского государства и будет пасти народ именем Христа. Социалист-безбожник — это легко узнаваемый и нравственно слабый тип; гораздо страшнее, когда социализм проповедуется из полноты религиозных убеждений, как необходимость высшей духовной инстанции, которая превратила бы объединенную, всемирную церковь в систему распределения мирских благ и государственного управления народами. «...Это в Бога верующие и христиане, а в то же время и социалисты. Вот этих-то мы больше всех опасаемся, это страшный народ! Социалист-христианин страшнее

социалиста-безбожника», — передает в «Братьях Карамазовых» Миусов мнение французского полицейского чина<sup>1</sup>.

Поразительно, что в самой «Легенде о Великом Инквизиторе» это теократическое завершение истории отнесено к периоду, следующему за торжеством и неизбежным крахом социалистических идей. Теократия придет на смену атеизму. Сначала победят революционеры-безбожники, но они не сумеют насытить народ, — вот тогда-то и начнется царство Великого Инквизитора, тогда-то и достроится до конца Вавилонская башня, когда гонимые христиане выйдут из своих катакомб и получат от народа полную власть строить царство Божие на земле.

Напомним эти слова Великого Инквизитора, обращенные к молчащему Христу:

«На месте храма Твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя... ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своей башней! Они отыщут нас тогда опять под землей, в катакомбах, скрывающихся (ибо мы будем вновь гонимы и мучимы), найдут нас и возопиют к нам: „Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небеси, его не дали“. И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя Твое, и солжем, что во имя Твое»<sup>2</sup>.

Здесь в нескольких предложениях у Достоевского — не только пророчество о социализме XX в., которое уже исполнилось, но и более далекое пророчество, исполнение которого, возможно, не за горами. Ведь и в самом деле народ, измученный революционным неистовством, пришел к тем, кто семьдесят лет подвергался гонениям, к священникам и духовным пастырям, вызвал их из катакомб и из дальних стран рассеяния и воззвал: накормите нас, примем и духовную пищу от вас, если дадите нам пищу земную. Вот с этого момента, когда народ будет насыщаем во имя Христа, и начнется, по Достоевскому, настоящее царство Антихриста, а безбожное государство социалистов было к нему только преддверием. Пока велась открытая борьба против Бога, это еще был сатанинский бунт, Прометеево дерзанье, возрождавшее древний миф о похищении огня, но еще не конец всемирной истории. Атеизм строит царство насилия, откровенное в своей ненависти к Богу, но это еще не царство лжи и подмены, которое будет воздвигнуто именно как все-

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 62). Здесь и далее воспроизводится то авторское написание имени Бога и соответствующих местоимений с заглавной буквы, которое игнорировалось в советских изданиях.

<sup>2</sup> Там же. С. 230–231.

ленская церковь, пасущая народы святым именем Божиим — «во имя Твое, и солжем, что во имя Твое».

Главное в Антихристе — не бунт, а подмена. Этим он отличается от своего отца Сатаны, в начале времен взбунтовавшегося против Бога — и низвергнутого, словно молния, с небес. Новая стратегия Сатаны, предназначенная на конец времен, — не бунт, а примирение и уподобление Богу, елейное и благочестивое намерение стать святее всех святых, объединить все церкви и построить из них новую Вавилонскую башню, накормить все народы и привести под жезл одного наставника, «превозносящегося выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес. 2: 4). И тогда, по логике «Легенды», становится ясен и смысл социалистического беснования народов: не просто обман, а обман ради пушного обмана. Вот где Сатана, — скажут люди, опомнившись, — это он хулил имя Божье, а мы пойдем к тем, кто славит Его. И тем вернее, проклиная свое безбожие, они покорятся тому, кто говорит теперь от имени Бога, проповедует большую веру, чем все веры, бывшие до него. В предпоследний час Сатана вновь напоминает о себе прежнем: отчаянном богоборце, мятежнике и Люцифере, — чтобы тем больше доверия вызвать к облику своего последнего часа: елейному, набожному пастырю, который снимает бремя греха с совести всех людей, превращая их в «тысячу миллионов счастливых младенцев»<sup>1</sup>.

Мы только сейчас достигаем до того, чтобы осмыслить пророчество Достоевского и соотнести его с новейшей реальностью, с той государственной ролью, которую в начале XXI в. начинает брать на себя церковь — а государство охотно ее в этом поощряет. По логике Инквизитора, есть три стадии в истории христианства. Сначала оно распространяется и завоевывает народы. Потом против него начинается великий бунт — во имя науки, материализма и атеизма, во имя сытости и власти. Великий Инквизитор обращается к безмолвному Христу: «Знаешь ли Ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные. „Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!“ — вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против Тебя и которым разрушится храм Твой...» Эту вторую стадию мы уже прошли в XX в.: разрушение христианской церкви и стремление воздвигнуть на ее месте усилиями безбожников новую вавилонскую башню, штурмовать небо с земли: коммунизм, материализм, атеизм. Башня эта, как известно, осталась недостроенной, утопия разваливалась по мере своего воплощения.

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 236.

А дальше начинается самое интересное, свидетелями чего нам придется быть сегодня. Та самая церковь, гонимая, почти уничтоженная, возрождается — и уже притязает на построение своего земного царства, на полноту мирской власти: «...но все же Ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своей башней!» Значит, именно церковь, возглавляемая Великим Инквизитором, достроит ту башню, которую не сумели возвести атеисты и коммунисты. По Достоевскому, открытое низвержение Бога — это лишь пролог к гораздо более утонченному искусству Его подмены, когда Вавилонская башня будет строиться на фундаменте самой церкви, ее вождями и предстоятелями. Атеизм — это бунт против религии, а теократия — это использование религии, земная власть «от имени и по поручению» Бога, когда на смену откровенному богоборчеству приходит лживое благочестие и богопочитание. То самое фарисейство, с которым враждовал Христос, теперь возрастает на почве самого церковно-государственного христианства.

Нельзя сказать, что в своей «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевский распутал все узлы теократической утопии, — для него самого оставалась в ней еще немалая прелесть. В частности, католическому решению вопроса о «церкви-государстве» он противопоставлял русскую, православную идею «государства-церкви». В «Братьях Карамазовых» эта идея, каверзно изложенная Иваном Карамазовым в его статье о церковном суде, поддерживается затем духовным авторитетом отца Паисия и даже отца Зосимы. «...Теперь общество христианское пока еще само не готово... но... пребывает все же незыблемо, в ожидании своего полного преображения из общества как союза почти еще языческого в единую вселенскую и владычествующую церковь»<sup>1</sup>. В ответ на недоуменное замечание либерала Миусова, что такое слияние церкви с государством есть сверхкатолическая идея, «ультрамонтанство», отец Паисий возражает:

«...Не церковь обращается в государство, поймите это. То Рим и его мечта. То третье диаволово искушение! А, напротив, государство обращается в церковь, восходит до церкви и становится церковью на всей земле, что

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 62. Виктор Террас справедливо замечает, что «эсхатологическая утопия отца Зосимы подозрительна с теологической точки зрения. Она отзывается светскими утопическими идеями Фурье и других социалистов, которые увлекали Достоевского в его юности» (Victor Terras. *A Karazov Companion*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1981, p. 153).

совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и вашему толкованию, и есть лишь великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет»<sup>1</sup>.

В известном смысле отец Паисий прав, и опытом XX в. наглядно подтвердилось, как государство может обращаться в церковь и, по крайней мере в мечтаниях своих, становится церковью на всей земле. «Свет сей», действительно, воссиял с Востока. Если католичество постоянно искушалось соблазном папоцезаризма, т. е. превращения первосвященника в главу государства, то православие, и византийское, и российское, на протяжении веков испытывало противоположный соблазн: цезарепапизма, т. е. превращения главы государства в главу церкви. Царствование Ивана Грозного и Петра Великого давало немало примеров такой подмены, когда «государство обращалось в церковь», а царь принимал на себя роль законодателя церкви, первосвященника. Тем легче было продолжиться этой исторической традиции в советское время, когда государство уже полностью обратилось в господствующую церковь, призывающую всех граждан к исповеди и покаянию, к почитанию святых мощей и жертвенному прославлению непобедимой веры. Слияние государства с церковью, в какую бы сторону, папоцезаристскую или цезарепапистскую, оно ни совершалось, есть самый верный признак тоталитарного господства власти над человеком. Сращение законодательной, исполнительной и судебной властей, столь типичное для тоталитаризма XX в., — только слабый отпечаток того сращения светской и духовной власти, которое может стать основой грядущего, еще более могущественного тоталитаризма.

Удивительно, что Д. Андреев повторяет чуть ли не слово в слово призыв отца Паисия к превращению государства в церковь, как будто перед ним только вымышленный пример католического тоталитарного соблазна, а не вполне реальное воплощение отечественного, выросшего из исторической почвы православия.

«...Иерократией, властью духовенства, следует называть церковное государство пап или далай-лам. А тот строй, о котором я говорю (Роза Мира. — М. Э.), прямо противоположен всякой иерократии: не церковь растворяется в государстве, поглотившем ее и от ее имени господствующем, но и весь конгломерат государств, и сонм церквей постепенно растворяются во всечеловеческом братстве, в интеррелигиозной церкви» (16).

Эта формулировка внутренне противоречива. Хотя по видимости она направлена против власти духовенства, «церковного государства пап», по сути предполагается именно поглощение государства церковью, при котором первосвященник, «верховный наставник челове-

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 62.

ства» (261), будет вершить все церковные и мирские дела, управляя многосложной иерархией золотого, голубого, белого, пурпурного и зеленого духовенства<sup>1</sup>. Разница в масштабе: католическая церковь станет лишь одной из многих христианских и нехристианских церквей, объединенных под властью интеррелигиозной Розы Мира.

Стоит отметить: несмотря на провозглашаемое братство всех людей в едином Боге и единой вере, Роза Мира, как и все теократии, строго иерархична. Великий Инквизитор подразделяет человечество на большинство, которому необходимо внешнее принуждение для полноты счастья, и тех немногих, которые понесут на себе бремя знания, свободы и ответственности. «...Мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы»<sup>2</sup>. Это разделение на «мы» и «они», религиозный авангард и всех остальных, звучит и в подтексте андреевского иерархического деления Розы Мира на внешние и внутренние круги. «Строение Розы Мира предполагает поэтому ряд концентрических кругов» (29).

«...Стимул внешнего принуждения быстрее всего будет отмирать во внутренних концентрических кругах Розы Мира: ибо именно людьми, целиком спаявшими свою жизнь с ее задачами и ее этикой и уже не нуждающимися во внешнем принуждении, наполнятся эти внутренние круги» (15).

Значит, внешние еще будут нуждаться в принуждении. Великий Инквизитор провозглашает: «Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей — всё судя по их послушанию — и они будут нам покоряться с весельем и радостью»<sup>3</sup>. Точно так же и Роза Мира, по мере своего многовекового господства, будет суживать круг лиц, причастных ее тайнам. «...В эпоху господства Розы Мира сложность учения делается так велика, что лишь единицы смогут понять его и обнять во всех частностях. И пусть!» Зато о подавляющем большинстве провозглашается: «Счастливыцы! Как прекрасна будет их молодость, как гармонична жизнь, как полна любовь, какие чудесные будут у них дети!» (261). Здесь опять повторяется интонация и словесный ряд Чернышевского:

«Как они цветут здоровьем и силою, как стройны и грациозны они, как энергичны и выразительны их черты! Все они — счастливые красавцы и красавицы, ведущие вольную жизнь труда и наслаждения, счастливыцы, счастливыцы!»

Все прихожане Розы Мира — т. е. все население земного шара будет вынуждено принять на себя контроль, устанавливаемый высшими куль-

<sup>1</sup> См. книгу 12 «Розы Мира», главу «Кульг», с. 254–261.

<sup>2</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 236.

<sup>3</sup> Там же.

турными и педагогическими инстанциями и, конечно, иерархиями всех пяти священств, включая золотую (почитание Бога-Отца), голубую (почитание Богини-Матери, с допущением только женщин-священнослужительниц), белую (почитание Бога-Сына), пурпурную (почитание национальных богов, в частности культ россиянства) и зеленую (почитание природных стихий, «руководство во всем, что касается преобразования и просветления природы») (261). Если эта власть духовенства не есть иерократия, то что тогда называть иерократией? Не только религиозная, но и все сферы жизни будут контролироваться авторитетной инстанцией, единой для всего человечества. Так,

«...одним из первых мероприятий Розы Мира после ее прихода к контролю над деятельностью государств будет создание Верховного ученого совета... Состоящий из лиц, сочетающих высокую научную авторитетность с высоким нравственным обликом, Совет возьмет под свой контроль всю научную и техническую деятельность...» (18).

Искусство тоже никуда не уйдет от всеобъемлющего контроля, целью которого, конечно же, будет создание высокоидейных и высокохудожественных произведений, достойных великой религиозной эпохи. Как только «Роза Мира примет контроль над государствами», будет создан «Всемирный художественный совет... через который будет проходить художественное произведение перед его обнародованием» (22). Этот совет и его местные филиалы, поясняет Андреев, необходимы для того, чтобы плоды свободного творчества «не оказались неполноценными, легковесными или искажающими объективные факты — не вводили бы неквалифицированного читателя в заблуждение» (22) — аргумент, хорошо знакомый еще читателям Платона, который в своем «Государстве» тоже призывал запретить поэтические и мифологические сочинения, вроде поэм Гомера, где искажаются объективные факты, а богам приписываются легкомысленные поступки. Правда, в результате многовекового нравственного прогресса человечества под руководством Розы Мира предварительная цензура будет заменена на «последующую». На опубликованные сочинения будет накладываться единодушно принятая официальная резолюция верховной инстанции — и это уже в виде окончательного торжества свободного духа: «...после выхода в свет недоброкачественного произведения Всемирный художественный совет или Всемирный ученый совет опубликует свое авторитетное о нем суждение. Этого будет достаточно» (22), — самой интонацией выражается полная удовлетворенность автора снисхождением Розы Мира к своеволию будущих сочинителей.

И уж конечно, развитие «новой, наиболее одухотворенной педагогики» потребует со временем «всемирного контроля над всеми школами

земного шара» (239). Как тут не вспомнить другого героя Достоевского, Шигалева, который свою теорию социального переустройства выводил из безграничной свободы, а заканчивал безграничным деспотизмом, причем не допуская в промежутке ни единой логической ошибки. У Андреева этот переход естественно совершается в одной фразе, которая начинается «наибольшей одухотворенностью», а заканчивается «всемирным контролем».

### Философия оговорки

Но если между первым и последним звеном этой логики нет ни единой ошибки, то встречается, как правило, множество оговорок, извиняющих дополнений. Да, деспотизм безошибочно следует из свободы, но требуется оговорить, что этот деспотизм несколько не будет стеснять свободу, а, напротив, станет ее глубочайшим проявлением. Всякий последовательный радикал-утопист обычно уснащает свой проект множеством оговорок, которые должны успокоить реформируемое человечество, выказать «душевное тепло и участие», которое смягчило бы резкость предстоящих преобразований и привлекло бы к проекту гниловатое и компромиссное большинство. Заметим, что в сочинениях Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина оговорки занимают чуть ли не половину объема всего программного и директивного текста. Эти оговорки, указывающие на принадлежность текста не просто к утопической, но к радикал-реформистской традиции, можно свести к семи категориям, — все они в изобилии встречаются и у Андреева.

Во-первых, реформатор оговаривает, что все попытки, которые предпринимались ранее с той же целью идеального преобразования и с треском проваливались, не имеют ничего общего с его собственным проектом и даже не смеют уподобляться ему по имени.

«...Уж не теократия ли это (Роза Мира. — М. Э.)? — Я не люблю слова „теократия“... Никакой теократии история не знает и знать не может... Не иерократия, не монархия, не олигархия, не республика: нечто новое, качественно отличное от всего, до сих пор бывшего... Я не знаю, как его назовут тогда, но дело не в названии, а в сути» (16).

Во-вторых, реформатор оговаривает, что его проект может показаться слишком утопическим, несбыточным, и таким он и в самом деле был в предыдущие эпохи, — но теперь, в связи с новыми обстоятельствами, он впервые становится осуществимым.

«Не случайно зло мира ощущалось испокон веков и вплоть до нового времени неустранимым и вечным... Но времена изменились, материальные

средства появились, и заслуга всего исторического процесса, а не самой Розы Мира в том, что она сможет теперь смотреть на социальные преобразования не как на внешнее, обреченное на неудачу...» (13).

В-третьих, реформатор оговаривает добровольный и сравнительно бескровный, ненасильственный характер реформ — если же они и включают элементы принуждения, то такого, которое носит временный характер, совершается в интересах подавляющего большинства над подавляемым меньшинством и становится в конце концов всеобщей потребностью и сознательной дисциплиной. «Сразу же полный отказ от принуждения — утопия. Но этот элемент будет убывать во времени и общественном пространстве... Возрастает и заменяет его собой императив внутренней самодисциплины» (14). «Конечно, система запретов, наказаний и поощрений в какой-то мере останется, особенно вначале. Но она будет играть только подсобную роль и сведется к минимуму» (242).

В-четвертых, реформатор оговаривает возможность всяких искажений, ошибочных и своекорыстных использований его идей, которые тем не менее остаются верными в принципе, несмотря на все «уклоны» и «перегибы».

«Задачи всемирной церкви обретут с самого начала столь огромные очертания, они будут столь обширны и многочисленны, что ограничить число активных членов Розы Мира одними только людьми высокоидейными и морально безупречными не найдется никакой практической возможности... Как и в любое сообщество людей, даже основанное на самых возвышенных принципах, в нее проникнут люди, не свободные от любоначала, от тщеславия, от жажды повелевать...» (263).

В-пятых, реформатор оговаривает, что его проект будет осуществляться постепенно, с трудностями, временными колебаниями и отступлениями, но в природе нет ничего, что препятствовало бы его полному осуществлению. «Долго еще будут давать себя знать и застарелые национальные антагонизмы. Не сразу удастся уравновесить и согласовать нужды отдельных стран и отдельных слоев населения... Трудно, трудно это, ясно, что ужасно трудно...» (18).

В-шестых, реформатор оговаривает, что будущее общество, предначертанное в его проекте, никоим образом не удалится от людей в область сухого, казенного, недостижимого совершенства, а, напротив, будет служить живым людям и их конкретным интересам; совершенное будет снисходительно к несовершенным, истребляя вредные признаки формализма и бездушия. «Система Розы Мира будет готовить кадры всемирного государства так... чтобы всякий, обращаясь к представителям власти

или входя в учреждение, встречал не бюрократов... и не односторонних фанатиков, но братьев» (248).

Наконец, в-седьмых, реформатор оговаривает, что даже его теория и воображение не в силах предвидеть всех деталей будущего народного устройства, но этим займутся потомки, которым и нужно адресовать все каверзные вопросы; его же учение — отнюдь не законченная догма, а только начало великих преобразований.

«Предрешать чисто экономический аспект этих реформ — не мое дело... Регламентировать на десятилетия вперед такие частности (как экономика. — М. Э.) значило бы предаваться ненужному и даже вредному прожектерству. Придет время, и авторитетная инстанция (у Маркса и Ленина демократичнее: живое творчество масс. — М. Э.) разработает и, со всеобщего одобрения, приступит к практике всемирной экономической реконструкции» (250).

Если во всех вышеприведенных контекстах заменить Розу Мира на «революционное движение», «пролетарское государство», «партийное руководство» или «коммунистическое человечество», то обнаружится полное структурное сходство марксистского и андреевского дискурса, которое в оговорках выступает еще яснее, чем в прямых утверждениях. Идеалы могут различаться (хотя и они во многом совпадают), но способ взаимодействия этих идеалов с действительностью, кокетство оговорок, только разжигающих утопическую страсть реалистическими ссылками на трудные обстоятельства, — все это сближает социальный соблазн с соблазном религиозным. Приобретает ли социальная утопия религиозное измерение (К. Маркс) или религиозная утопия — измерение социальное (Д. Андреев), обе они одинаково используют технику соблазна: то дерзко срывают покров с вождя будущего, то застенчиво окутывают его чуть просвечивающей тканью.

Оговорочный стиль андреевской утопии, столь роднящий ее с трудами классиков марксизма, восходит к тому же источнику, что и сама идея церкви-государства. Поэму о Великом Инквизиторе сочинил, как известно, Иван Карамазов, желая прославить мудрость Дьявола, безуспешно соблазнявшего Христа, но сумевшего соблазнить христианскую церковь. Идея о превращении государства в церковь тоже сочинена Иваном Карамазовым, — это другая грань того же всеобъемлющего теократического, точнее, сатанократического замысла. Нужно только удивляться тонкости этого соблазна, если он смог прельстить и старца Зосиму, и отчасти даже самого Достоевского как публициста, автора «Дневника писателя», в последнем выпуске которого, за 1881 г., хотя

смутно и бегло, высказывается сходная идея, якобы истинно православная и народная.

«...Я про наш русский „социализм“ теперь говорю... цель и исход которого всенародная и вселенская церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. ...Теперь я об этой лишь главной идее народа нашего говорю, об чаянии им грядущей и зиждущейся в нем, судьбами Божьими, его церкви вселенской»<sup>1</sup>.

Правда, от своего имени Достоевский ни слова не говорит о поглощении церковью государства, да и оговаривает, что не все Царствие Божье поместится на земле, останется еще и для неба. Достоевский-художник мудрее и тоньше Достоевского-публициста, и недаром он «поручил» внести эту идею в общественное сознание именно Ивану Карамазову, собеседнику черта и певцу Великого Инквизитора. «Церковь должна заключать сама в себе все государство», — уверенно проповедует Иван святым отцам, «спокойно и не смигнув глазом», как подмечает Достоевский<sup>2</sup>. Очевидно, что это интеллектуальная провокация, причем рассчитанная на то, что на нее одинаково попадутся и верующие, и безбожники.

Андреев, во всяком случае, воспринимает эту карамазовскую идею как свою собственную, как основание церковного государства Розы Мира. Он прямо на нее ссылается:

«Идея эта изложена в известном диалоге Ивана Карамазова с иноками в монастыре. Заключается же идея в уповании на то, что в историческом будущем осуществится нечто, противоположное римской католической идее превращения церкви в государство... превращение государства в церковь. Семьдесят пять лет назад такая идея казалась каким-то утопическим анахронизмом, двадцать пять лет назад — бредом мистика, оторванного от жизни; сейчас же она заставляет призадуматься; через десять или двадцать лет она начнет свое победоносное шествие по человечеству» (187).

Оказывается, что не только поэма о Великом Инквизиторе, но опосредованно и идея Розы Мира есть изобретение Иванова ума, и Андреев честно отдает герою Достоевского роль основоположника своей грядущей интеррелигии.

Не слишком ли много вокруг Ивана согласных с ним? И Зосима с ним соглашается, и Смердяков, и черт, и Андреев, и чуть ли не сам Достоевский. В том и прелесть такого рода двусмысленных идей, что они легко примиряют людей, во всем остальном несогласных. Для атеистов

<sup>1</sup> Ф. М. Достоевский, «Дневник писателя. 1881» (Полн. собр. соч. Т. 27. С. 19).

<sup>2</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 56, 59.



идея государства-церкви не менее привлекательна, чем для церковников, потому что в оцерковленном государстве никакой церкви, отдельной от самого государства и его мирской деятельности, уже не останется. И Достоевский как художник вполне ясно характеризует эту статью как издевательскую игру Иванова ума. «...Многие из церковников решительно сочли автора за своего. И вдруг рядом с ними не только гражданственники, но даже сами атеисты принялись и со своей стороны аплодировать. В конце концов, некоторые догадливые люди решили, что вся статья есть лишь дерзкий фарс и насмешка»<sup>1</sup>. Именно дерзкий фарс и принят в монастыре за серьезное исповедание православной веры — от такой иронии Достоевский не щадит и своих положительных героев, и даже собственные душевные убеждения. Статья Ивана Карамазова о превращении православного государства в церковь и его поэма о превращении католической церкви в государство — две стороны одной идеи, суть которой взаимная подмена царства небесного и царства земного.

### Теократия и атеизм

Идея теократии не случайно импонирует атеистам — она атеистична по своей природе. Иван Карамазов, принимая Бога, вместе с тем не может принять Божьего мира, в котором страдают невинные, истязаются дети.

«Мне надо возмездие... и возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь, уже на земле, и чтоб я его сам увидел. Я веровал, я хочу сам и видеть... Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего всё так было. На этом желании зиждутся все религии на земле, а я верую»<sup>2</sup>.

Иван Карамазов требует осуществления всех эсхатологических чаяний в этом мире, оттого и возникает у него проект теократии, которая отдает мирскую жизнь под власть церкви, пусть даже забывшей о Боге, зато утирающей каждую слезинку ребенка. Ивану недостаточно каких-то загробных воздаяний, он хочет гармонии и счастья для всех людей уже здесь, на земле.

Это вопрос теодицеи: как оправдать бытие всемогущего и всеблагого Бога теми страшными делами, которые творятся в Божьем мире? Существующий мир построен на крови и слезах, поэтому остается либо отвергнуть Бога, «вернуть ему билет», либо призвать Бога, в лице Его

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 222.

священнослужителей, к прямому вмешательству и наведению порядка на земле, «железной рукой загнать человечество к счастью», поскольку сами по себе, оставаясь свободными, люди только терзают себя и друг друга и счастливы быть не могут. Вопрос теодицеи, казалось бы, имеет два противоположных решения: либо атеизм, либо теократия. Если Бог есть, пусть Он сам правит на этой земле, если же мир остается во зле — значит, нет и Бога.

Но как показывает диалектика Ивановой идеи, раскрытая в образе Великого Инквизитора, эти два решения сходятся: теократия несет в себе скрытый атеизм. Тайна в том, что Инквизитор, осуществляя власть Бога на земле, сам не верит в Бога. «Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет!» — восклицает Алеша, и Иван одобряет: «Наконец-то ты догадался»<sup>1</sup>. В самом деле, если вся правда и гармония жизни должна и может осуществиться на этой земле, тогда лишней становится сама вера в Бога, в Его небесное царствие. Великий Инквизитор, как и его создатель Иван Карамазов, — теократ и атеист в одном и том же лице. Иван принимает в конце концов мир «тысяч миллионов счастливых детей», созданный Инквизитором на земле, чтобы уже не нуждаться в самом Боге и предать «человеколюбивому» огню инквизиции Христа, явившегося мешать человеческому счастью.

Подлинно религиозное решение вопроса о теодицее находится там, где Иван видит только неразрешимость. Страдания невинных потому и не могут быть искуплены здесь, на этой земле, что земля наша соприкасается мирам иным, которые могут быть только предметом веры и надежды, а не позитивного знания. Семя, попавшее на эту землю, должно страдать и умереть, чтобы дать всходы и плоды в жизнь вечную, — в этой Иисусовой притче из Евангелия от Иоанна (12: 24), взятой эпиграфом к «Братьям Карамазовым», и заключена вся теодицея, оправдание Бога-Сеятеля. Иван же раздваивается между атеизмом и теократией, несущими в себе общую ложь: ибо призвать церковь к прямому управлению людскими делами и устройению их гармонии на земле — значит отвергнуть Бога, отвергнуть правду миров иных, в которых таятся и корни, и всходы здешних чувств и мыслей.

«...Сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и взросло всё, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным...»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 238.

<sup>2</sup> Там же. С. 290.

Эти известные слова из поучения старца Зосимы могут быть по-настоящему поняты только в соотнесении с притчей о зерне, предпосланной роману. Семена иных миров, посеянные Богом на этой земле, только страданием и смертью принесут плоды. Нет Божьего сада без этих погибших семян, и неведом смысл земных страданий для тех, кто утратил чувство соприкосновения мирам иным. Как только мы разрываем эту связь, требуем полного счастья и гармонии здесь, на этой земле, — так устраняется чувство иных миров, и теократический энтузиазм вдруг оборачивается атеистическим скепсисом.

Иван Карамазов — всего лишь литературный персонаж, но в его терзаниях пророчески угадана судьба теократической идеи у величайшего русского философа Владимира Соловьева. Знаменательно, что Анна Григорьевна Достоевская, опровергая устоявшееся представление о том, что юный Соловьев был прототипом Алеши Карамазова, воскликнула: «Нет, нет, Федор Михайлович видел в лице Владимира Соловьева не Алешу, а Ивана Карамазова!»<sup>1</sup> Именно Иванова диалектика придает трагииронический смысл духовному наследию Владимира Соловьева. Срединный, центральный период своего творчества он посвятил защите теократии и проповеди объединения христианских церквей, и только на исходе жизни, в последнем своем сочинении «Повесть об Антихристе» (1900, заключительная часть «Трех разговоров»), ему внезапно раскрылся подлинный, атеистический и «антихристианский», подтекст собственных теократических построений.

Уже в своих «Трех речах в память Достоевского» (1881–1883) Соловьев рассматривает теократическую идею как якобы главный завет, оставленный Достоевским потомкам. Он упрекает официальное, или догматическое, христианство в том, что оно ставит своей границей «внутреннюю индивидуальную жизнь. Здесь Христос является как высший нравственный идеал, религия сосредотачивается в личной нравственности, и ее дело полагается в спасении отдельной души человеческой. Есть и в таком христианстве истинная вера, но и здесь она еще слаба: ее достает только на личную жизнь и частные дела человека»<sup>2</sup>. Соловьеву этого мало, как будто «спасение отдельной души человеческой» не есть высшая задача, к которой и может готовить себя христианин, в том числе и участием своим в делах общества, — отличаясь тем самым от ревнителей «вселенской церкви», которые хотят прямо спасти

<sup>1</sup> Ф. М. Достоевский, Примечания к «Братьям Карамазовым» (Полн. собр. соч. Т. 15. С. 472).

<sup>2</sup> Соловьев Вл. Три речи в память Достоевского // Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. 2-е изд. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 302–303.

общество и губят собственную душу. Но для Владимира Соловьева религия призвана быть чем-то большим, чем «только» религия, «только» внутренняя индивидуальная жизнь, она должна вторгнуться во все сферы жизни, заняться разрешением национальных и профессиональных проблем:

«Истинное христианство не может быть только домашним, как и только храмовым, — оно должно быть вселенским, оно должно распространяться на все человечество и на все дела человеческие. <...> В действительности все общечеловеческие дела — политика, наука, искусство, общественное хозяйство, находясь вне христианского начала, вместо того чтобы объединять людей, разрознивают и разделяют их, ибо все эти дела управляются эгоизмом и частной выгодой, соперничеством и борьбой и порождают угнетение и насилие»<sup>1</sup>.

Как узнается в этих горячих словах нетерпение карамазовского сердца, которое никак не может примириться с угнетением и насилием на земле — и требует, чтобы христианство стало вселенским, а значит, вселенная — христианской, чтобы церковь навела свой порядок и возвела в высший обрядовый чин и науку, и искусство, и общественное хозяйство, чтобы во вселенной не осталось ни обид, ни грехов, ни вины... ни тайны соприкосновения мирам иным! Чтобы семя, посеянное в этом мире, не страдало и не умирало — а значит, и не давало всходов в жизнь вечную. В этом противоречие подобных теорий: они хотят, чтобы земля расцвела, как сад, но не хотят, чтобы умирали посеянные в ней семена, не постигают мистической связи между страданием и благодатью, между умиранием и воскресением, между павшим семенем и восходящим ростком. Из Достоевского таким теоретикам понятен Иванов бунт против несправедного Божьего мира и даже понятно Зосимово умиление миру как цветущему раю, но решительно непонятен эпиграф из Евангелия от Иоанна, который только и объясняет, каким образом несправедный мир, в котором засеваются страдания и слезы, может дать духовные плоды в мирах иных. Если Соловьев в своих речах о Достоевском и толкует Достоевского, то, скорее всего, с точки зрения одного из персонажей, которому сам и послужил прототипом, — Ивана Карамазова, предлагающего «оцерковить» вселенную, поставить ее под власть первосвященника-человеколюбца, чтобы устранить всякое насилие, всякое страдание, а значит, и потребность грешных в прощении и молитве, в самом Христе, который только мешает Великому Инквизитору править от имени Христа.

Итак, задача истинного христианства, по Соловьеву, — «соединить все народы одной верой, а главное, в том, что оно должно соединить

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Соч. Т. 2. С. 303.

и примирить все человеческие дела в одно всемирное общее дело...»<sup>1</sup>. Но для того, чтобы объединить человечество, христианство само должно прежде объединиться, восстановить расколото единство двух своих половин, восточной и западной, православия и католичества. Отсюда и теократический проект, долго вынашиваемый Соловьевым: объединить христианское человечество под властью русского царя и римского папы, что знаменовало бы не только слияние западной и восточной церквей, но и слияние церкви и государства. Исторически возникшее единство западной католической церкви и единство российского самодержавного государства должны сочетаться в религиозно-политическом единстве всей христианской экумены, а потенциально — и всего человечества.

«...Ни Церковь, лишенная орудия обособленной, но солидарной с ней светской власти, ни светское Государство, предоставленное своим собственным силам, не могут с успехом водворить на земле христианский мир и справедливость. ...Исторические судьбы судили России дать Вселенской Церкви политическую власть, необходимую ей для спасения и возрождения Европы и всего мира»<sup>2</sup>.

Здесь, конечно, Соловьев уже далеко выходит за рамки Ивановой фантазии, которая ограничивалась только католической церковью позднего Средневековья. Нечто подобное по масштабу у Достоевского можно найти только в «Бесах», в горячем воображении Петра Верховенского, который мечтает объединить социалистический интернационал с папским престолом, воссоздав тем самым во всей полноте идею «христианского социализма», — замысел, не лишенный внутренней логики и, во всяком случае, более последовательный в своем «интернациональном пафосе», чем соловьевский проект объединения католической церкви с русским самодержавием.

В «Повести об Антихристе» этот самый проект, которому Соловьев предназначал быть осуществлением царства Божьего на земле, предстает как внушение Сатаны и дело Антихриста. Крупнейший русский богослов Георгий Флоровский верно истолковывает соловьевское духовное завещание, «Повесть об Антихристе», как расчет с его собственными всемирно-теократическими иллюзиями: «Нужно здесь отметить и еще одну, очень интимную черту. Ведь в книге Антихриста „Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию“ нельзя не узнать намеренного намека Соловьева на его собственные грезы прошлых лет о „великом

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Соч. Т. 2. С. 305.

<sup>2</sup> Соловьев Вл. Россия и Вселенская Церковь // Соловьев Вл. Собр. соч.: В 14 т. Т. 11. Брюссель: изд-во «Жизнь с Богом», 1969. С. 169.

синтезе“. „Это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия“. Это и будет великий синтез. И в нем один только пробел: совмещены все христианские „ценности“, но нет Самого Христа... В „Повести об Антихристе“ Соловьев отрекался от иллюзий и соблазнов всей своей жизни и осуждал их с полной силой»<sup>1</sup>.

Из логики Великого Инквизитора и соловьевского Антихриста вытекает, что от атеизма к теократии путь очень короткий. Об этом недавно напомнило освящение патриархом Кириллом новой церкви при Федеральной службе безопасности (31 июля 2012 г.). Храм, обслуживающий чекистов, посвящен Софии Премудрости Божией и расположен там, где когда-то находилась проходная пятого управления КГБ, занимавшегося борьбой со всякого рода «идеологическими диверсиями», в том числе с религиозным «дурманом». Все там и сейчас как положено: камеры слежения, люди в форме и в штатском. В этом месте ФСБ и РПЦ срастаются столь тесно, что трудно понять, что при чем: церковь при Лубянке или Лубянка при церкви?

Отчего же так быстро могло совершиться превращение государства из законченно-атеистического в начальное-теократическое? Теократия сохраняет атеизм в своей бессознательной или полусознательной основе. Если не верить, что Бог сам правит миром, церкви остается взять бразды правления, мирскую власть в свои руки. Это атеизм и теократия одновременно, атеократия. Страна, так тяжело пережившая атеизм в XX в., легко ударяется в обратную крайность, следуя той же логике: от неверия в Бога — к власти его наместников на земле.

### Верховный Наставник

Трагическое прозрение Соловьева состояло в том, что Антихрист явится не как борец с религией, а как великий праведник, миротворец и объединитель религий. Взойдя на свой императорский престол, он открывает всецерковный собор под «марш объединенного человечества» и обращается к христианам: «Любезные христиане... Я надеюсь согласить все ваши партии тем, что окажу им одинаковую любовь и одинаковую готовность удовлетворить истинному стремлению каждой»<sup>2</sup>. Для католиков, которым в христианстве важнее всего духовный авторитет, он восстанавливает верховный престол папы в Риме; для православных, которым дороже всего священное предание, он основывает в Константинополе Всемирный музей христианской археологии; для протестантов, которые

<sup>1</sup> Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 466.

<sup>2</sup> Соловьев Вл. Повесть об Антихристе // Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 752.

превыше всего ставят личную уверенность в истине, он учреждает Всемирный институт свободного исследования Священного Писания. Католический епископ и восточный маг Аполлоний, возведенный императором на папский престол, провозглашает: «Я такой же истинный православный и истинный евангелист, каков я истинный католик»<sup>1</sup>. В этой формуле ясно выражается стремление Антихриста быть всем для всех, совместить в себе все возможные добродетели и совершенства, стать тем, чем Бог станет в конце времен, по слову ап. Павла: «...да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28).

Вот почему и будущий Антихрист изначально сочетает в себе все возможные дарования: художественную и научную гениальность, моральную праведность, политическую мудрость, мистическую прозорливость — в такой степени, что становится сам себе Богом, и никакой «другой» Бог ему и руководимому им человечеству отныне уже не нужен. «Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа»<sup>2</sup>.

И точно таков же Верховный Наставник у Д. Андреева:

«...Во главе Розы Мира естественнее всего стоять тому, кто совместил в себе три величайших дара: дар религиозного вестничества, дар праведности и дар художественной гениальности. <...> Именно такому человеку и только такому может быть вверен необычайный и небывалый в истории труд: этический контроль над всеми государствами Федерации и водительство народами на пути преобразования этих государств во всечеловеческое братство» (15–16).

В своей апологии Верховного Наставника Розы Мира Андреев почти буквально следует соловьевскому описанию Антихриста. Считать ли это бессознательным внушением, невольным заимствованием? Вряд ли: Андреев внимательно читал Владимира Соловьева и прямо ссылается на «Повесть об Антихристе» в заключительной главе «Розы Мира» (264). Если же считать, что Андреев, вторя Соловьеву, сознательно соотносит свою Розу Мира с деятельностью Антихриста, тогда все его сочинение должно быть вывернуто наизнанку и предстать грандиозной пародией именно на то, что страстно проповедуется в книге.

Не будем торопиться с окончательными выводами, но отметим это поразительное сходство андреевского проекта «Розы Мира» с тем, что

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Соч. Т. 2. С. 757.

<sup>2</sup> Там же. С. 740.

излагается соловьевским Антихристом в его сочинении «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию». Эта книга — образец того «всеединства», которое исповедовал сам Владимир Соловьев и которое, уже после тоталитарных опытов XX столетия, заново провозглашается Андреевым. К «Розе Мира» вполне можно отнести сказанное Соловьевым об «Открытом пути»: «Никто не будет возражать на эту книгу, она покажется каждому откровением всецелой правды. ... Всякий скажет: „Вот оно, то самое, что нам нужно; вот идеал, который не есть утопия, вот замысел, который не есть химера...“»<sup>1</sup>

Роза Мира, как ее задумал Андреев, тоже есть широчайший путь, открытый для всех и каждого. Роза Мира разрешит все межрелигиозные, межклассовые, межнациональные разногласия и все противоречия между религией и наукой («...между Розой Мира и наукой никаких точек столкновения нет и не может быть», 18). Она одинаково привлечет к себе не только православных, католиков и протестантов, но и синтоистов и индуистов, буддистов и мусульман. И сам Верховный Наставник, вторя Аполлонию, сможет сказать о себе: «Я такой же истинный мусульманин и истинный буддист, каков я истинный христианин». Роза Мира проведет подготовку к воссоединению христианских церквей, созвет Восьмой Вселенский собор, а затем осуществит унию между христианством и другими религиями (29). Она соединит мистический опыт человечества с самыми радикальными общественными преобразованиями, крайний идеализм — с последовательным реализмом.

Андреев подчеркивает, что, в отличие от предыдущих единоличных тиранов, «верховный наставник должен стоять на такой моральной высоте, чтобы любовь и доверие к нему заменяли бы другие методы властвования» (16). Но таков и Антихрист у Соловьева: он открыватель «бескровных дорог», и его первый манифест начинается так: «Народы Земли! Мир мой даю вам... Вечный вселенский мир обеспечен...»<sup>2</sup>

Поразительно, что такой духовно чуткий автор, как Андреев, мог не почувствовать Антихристового соблазна, давая следующую характеристику Верховному Наставнику человечества: «...Он — мистическая связь между живущим человечеством и миром горним, проявитель Провиденциальной воли, совершенствователь миллиардов и защитник душ. В руках такого человека не страшно соединить полноту духовной и гражданской власти» (16). Именно что страшно, если один из людей становится «мистической связью» и «защитником душ», да еще соединяет полноту духовной и гражданской власти. Этот другой, не Христос,

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Соч. Т. 2. С. 743–744.

<sup>2</sup> Там же. С. 745–746.

воплотивший в себе абсолютное совершенство и сам «совершенствователь миллиардов», может быть с христианской точки зрения только Антихристом.

В соловьевской повести первым результатом работы Антихриста стало «прочное установление во всем человечестве самого основного равенства — равенства всеобщей сытости»<sup>1</sup>. Точно так же и в андреевском проекте: «Смысл первого этапа правления Розы Мира заключается в достижении всеобщего материального достатка и в создании предпосылок для превращения Федерации государств-членов в общечеловеческий монолит» (246).

### Учение о Христе

Вспомним, что соловьевский Антихрист проявляет все христианские добродетели, но есть у него странный изъян: он не может прямо исповедовать Христа, что и приводит к его разоблачению. «Исповедуй здесь теперь перед нами Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего, воскресшего и паки грядущего», — на эту просьбу православного старца Иоанна Антихрист отвечает странным молчанием, после чего старец и возглашает: «Детушки, Антихрист!»<sup>2</sup> «Ибо многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, пришедшего во плоти: такой человек есть обольститель и антихрист» (2 Ин. 1: 7). Да и во всей книге «Открытый путь», хотя и «проникнутой истинно христианским духом деятельной любви и всеобъемлющего благоволения», ни слова не было сказано о Христе<sup>3</sup>.

В книге Андреева о Христе сказано много слов, но в главном Его земная миссия признается неудавшейся и незавершенной:

«О, Христос не должен был умирать — не только насильственной, но и естественной смертью. После многолетней жизни в Энрофе (в нашем физическом мире. — М. Э.) и разрешения тех задач, ради которых Он эту жизнь принял, Его ждала трансформация, а не смерть — преобразование всего существа Его и переход Его в Олирну (первый из миров восходящего ряда. — М. Э.) на глазах мира. Будучи завершенной, миссия Христа вызвала бы то, что через два-три столетия на земле вместо государств с их войнами и кровавыми вакханалиями установилась бы идеальная Церковь-Братство. Число жертв, сумма страданий и сроки восхождения человечества сократились бы неизмеримо» (114).

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Соч. Т. 2. С. 747.

<sup>2</sup> Там же. С. 754, 755.

<sup>3</sup> Там же. С. 744.

Опять, вопреки намерению автора, здесь слышится голос Ивана Карамазова — Великого Инквизитора, упрекающего Христа за то, что Он позволил себя распять и не установил своей сверхъестественной властью, при долголетней жизни своей, мира и благополучия на земле.

«Ты не сошел с креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: „Сойди со креста, и уверуем, что это Ты“. Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. <...> Итак, беспокойство, смятение и несчастье — вот теперешний удел людей после того, как Ты столь претерпел за свободу их. <...> Приняв мир и порфиру кесаря, Ты основал бы всемирное царство и дал всемирный покой»<sup>1</sup>.

Именно «недовершенность» миссии Христа и оправдывает в глазах Антихриста его собственную миссию устроителя и завершителя человеческого счастья и позволяет смотреть на того «нищего, распятого» как всего лишь на своего «предтечу».

Получается, по Андрееву, что миссия Иисуса Христа была бы выполнена более успешно, если бы после «многолетней жизни» он преобразился на глазах всего мира и, совершив эффектное чудо, перешел бы в высший план существования — тогда, за два-три столетия, на земле устранились бы войны и установилась бы идеальная Церковь. Если так следует понимать и исповедовать Христа, то как же тогда понимать и исповедовать Антихриста?

Наконец, Андреев подвергает сомнению и основу христианских представлений о самом Христе — догмат о вочеловечении. Гораздо удобнее, по его мнению, считать, что Бог не вочеловечился, а выразил себя в Христе, — что сразу превращает христианство в какое-то гностическое или теософское учение, где Христос только символически представляет собой человека, а не становится человеком в полном смысле, чтобы принять на себя страдание и освятить плоть человечества.

«Как понимать, например, слово „вочеловечение“ в применении к Иисусу Христу? Неужели мы и теперь представляем себе так, что Логос вселенной облекся составом данной человеческой плоти? <...> Не нестерпима ли для нас эта диспропорция масштабов: сближение категорий космических в самом предельном смысле с категориями локально-планетарными, узкочеловеческими? <...> Не точнее ли было бы поэтому говорить не о вочеловечивании Логоса в существе Иисуса Христа, а о Его в Нем выражении при посредстве великой богорожденной монады... <...> Бог не воплощается, а выражает

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 233, 234.

Себя в Христе... А если так, то отпадает еще одно из препятствий к соглашению христианства с некоторыми другими религиозными течениями» (27).

Автор Розы Мира озабочен именно тем, чтобы согласовать христианство с другими вероисповеданиями — и ради этого готов пожертвовать человеческой природой Христа, единосущной Богу, признав Его за один из многих символов, через которые Бог являл себя адептам разных религий. Андреевский Христос — это не Богочеловек, а «Логос, Себя в Иисусе Христе выразивший преимущественно, но не исключительно. В этой идее нащупывается, на мой взгляд, путь к такому углу зрения, на котором могут прийти к взаимопониманию христиане и многие течения восточной религиозности» (26–27). Но зачем такое взаимопонимание, которое ведет к утрате того, что как раз и подлежит пониманию, — Богочеловеческой природы Христа? Так что на просьбу старца Иоанна: «Исповедуй... Иисуса Христа, Сына Божия, во плоти пришедшего» — пожалуй, и автор Розы Мира был бы вынужден ответить таким же мучительным молчанием, как и тот, кто подвергся этому испытанию.

### Всеединство как лжеподобие. Три стадии подмены

Интеррелигия Розы Мира, приводя все религии к общему знаменателю, как раз уничтожает в них то главное, ради чего и попустил Бог их существованию на земле, — их разность, несводимость друг к другу. Пока церкви разделены, ни одна из них не может представлять Бога в Его полноте, никакой первоиерарх не может выступать как наместник Бога на земле — и подменять своей волей Его волю. Разделение церквей есть не только признак человеческого несовершенства, неспособности к взаимопониманию, но и выражение прямой власти Бога над миром, которая не передоверяется полностью ни одной из священнических иерархий. Церкви для того и остаются разделенными, чтобы единым в мире и над миром пребывал только сам Бог. Если бы одна религия, Роза Мира или другая, сумела воцариться над всеми остальными и растворить их в себе, это означало бы создание на земле такой иерархии, такого единачалия, которое могло бы полностью отождествить себя с Богом, говорить от Его имени — и лгать во имя Его.

То же самое относится и к разделению церкви и государства. Когда иудейские вожди искушали Иисуса, чтобы Он заявил о своих притязаниях на царство, Он ответил им: «...отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22: 21), тем самым ясно отвергнув всякое смешение власти небесной и земной. Монета, на которой отчеканен образ кесаря, пусть

кесарю и достанется. Если Христос отверг искушение земной власти, то тем более церковь Христова, телесная часть Христа, лишена Его благословения на то, чтобы стать государством или обратить государство в себя.

Миру предстоит оставаться разделенным: на церковь и государство, на религию и науку, на разные религии, науки и государства, пока сам Бог не явит своего единства и не станет всем во всем. Попытки же всеединства, исходящие от человеческого ума и воли, будь то философия всеединства, или сочетание всех возможных дарований в одном человеке, или построение единой всечеловеческой церкви и единого государства, или объединение самого государства с церковью, — все эти попытки узурпируют власть Единого и Неделимого и знаменуют собой продвижение Его Лжеподобия на царский престол.

На примере Ивана Карамазова можно рассмотреть три стадии такого движения — и постепенного саморазоблачения героя. Иван Карамазов выступает у Достоевского как автор трех сочинений, которые в последовательности своего появления в романе и обозначают эти три стадии.

Первая стадия — это амбициозная любовь к Богу, которая хочет больше услужить Ему, чем служили все предыдущие и существующие религии. Соответственно и первая статья Ивана — о церковном суде, где он пытается превзойти самого Христа, отдать Богу не только Богово, но и кесарево, подчинить государство церкви, — и на этой стадии его чрезмерное усердие в пользу церкви встречает даже понимание и сочувствие со стороны служителей самой церкви.

Вторая стадия — когда Лжеподобие уже вынуждено приоткрыть себя хотя бы наполовину и заявляет о своем несогласии с Богом, о своем протесте против несправедливого Божьего мира, — но все еще во имя любви к человечеству. Эта стадия обнаружена в поэме о Великом Инквизиторе, который из любви к человечеству принимает искушение дьявола и изгоняет Христа, — но делает это с таким страданием и самоотречением, что удостоивается безмолвного поцелуя Гонимого.

На третьей стадии уже и любовь к человечеству оказывается только прикрытием неутоленной и всепобеждающей любви к самому себе. Эта последняя правда выражена в поэме Ивана «Геологический переворот», о которой напоминает ему сам черт в заключение их беседы. «...Все решено, и человечество устроится окончательно. Но так как, ввиду закоренелой глупости человеческой, это, пожалуй, еще и в тысячу лет не устроится, то всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно как ему угодно, на новых началах. <...> ...Новому человеку позволительно стать человеко-Богом, даже хотя бы одному в целом мире... Где станет Бог — там уже место Божие! Где стану

я, там сейчас же будет первое место... „всё дозволено“, и шабаш!»<sup>1</sup> Так излагает черт Ивану содержание его поэмы — и обнажает диалектику мысли Ивана, которая от построения «града Божьего» на земле ведет к обожествлению собственной воли, собственного «первого места» на земле.

Нельзя не предположить, что в самом начале этого пути, в величавой теократической мысли Ивана, превозносящей земное царство Христа, от которого отказался сам Христос, уже заключалась та гордыня, которая постепенно погасит в его душе и любовь к Богу, и любовь к человечеству, оставив на этом пустом месте только любовь к себе. Так разоблачает себя этот цельный теократический замысел, который начинается с того, что отдает под власть Бога царство кесаря, а кончает тем, что на месте Бога устанавливает царство своего «я». «Бога и бессмертия все-таки нет», где стану я, там и будет Бог.

То же самое трехступенчатое движение кратко, на трех страницах, обозначено и в духовной биографии соловьевского Антихриста, который начинается с того, что верит в добро, Бога, Мессию (с. 740), продолжает тем, что хочет спасти человечество, которое не сумел спасти его предшественник (с. 741), и кончает тем, что говорит себе: «Я, я, я, а не Он! Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес!» (с. 742)<sup>2</sup>.

### Роза Мира в ожидании Антихриста

К чести Андреева и к радости его читателей, в книге «Роза Мира» тоже обнаруживается такое движение от пьянящего теократического проекта к трезвому осознанию его демонической природы. Правда, это движение в основном бессознательное, не прослеженное и не выявленное самим автором, отчего и книга в целом производит двойственное впечатление. С одной стороны, безудержное, искреннее, громогласное восславление Розы Мира, которая низведет благодать на землю и установит совершенный религиозный и социальный строй; с другой стороны, именно из среды Розы Мира и ее священнического единоначалия выйдет грядущий Антихрист. Утопическая мысль автора постоянно расходит с эсхатологическим смыслом изображаемых им событий.

Эта двойственность отражена и в композиции «Розы Мира», как если бы в процессе ее написания расширялся горизонт самого автора, обострялось его духовное зрение. В первой книге трактата теократическая утопия целиком властвует над сознанием Андреева, который, как

<sup>1</sup> Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 83–84.

<sup>2</sup> Соловьев Вл. Соч. Т. 2.

дита своей страны и своего времени, свято верит в «идеальный проект народоустройства» и его сочетаемость с ненасильственными методами и с религиозными чаяниями человечества. Даже язык Андреева, самобытного поэта, хотя и склонного к некоторой риторике и патетике, переполняется советскими штампами, как только прикасается к любимой утопической теме: «миллионы высокоидейных умов» (10), «нерушимая броня высокой нравственности» (12), «мирообъемлющее крылатое учение... претворит эту жажду поколения во всенародный творческий энтузиазм» (11). От современного читателя требуется усилие, чтобы довериться столь наивному автору, мечтающему о «Лиге преобразования сущности государства», о «Министерстве разоружения», и последовать за ним дальше, в странствие по нисходящим и восходящим трансфизическим мирам, в метаисторическое измерение российской истории. Там-то воистину раскрывается мистический дар и почти дантовская мощь потусторонней фантазии Андреева как одного из немногих «великих посвященных» XX столетия. Духовный взор автора постепенно углубляется — и когда в последней, двенадцатой книге трактата снова падает на Розу Мира, то проникает уже дальше, сквозь нее, в то страшное будущее, которое через нее готовится миру.

Нет, Андреев сознательно никогда не отказывался от Розы Мира, но она была именно рассудочной схемой, схоластической мечтой, тогда как подсознательно он готовит себя и читателя к тем демоническим искушениям, которые несет в себе этот обещанный рай. В начале четвертой главы у автора вырываются горькие строки: «Не странно ли, что Роза Мира, долгое время господствуя над человечеством, все-таки не сможет предотвратить пришествия князя тьмы? — Да, не сможет. Ко всеобщему величайшему горю — не сможет» (261).

И далее, в описании пришествия князя тьмы, у Андреева борются две тенденции, сознательная и бессознательная. Как утопист, он хочет сохранить возвышенный идеал Розы Мира и резко противопоставить ее Антихристу; как мистик, он выводит Антихриста из самой Розы Мира, как ее закономерное, хотя и непреднамеренное порождение. Только в течение семи или восьми первых понтификатов (единоличных царствований или папств) Роза Мира будет властвовать на земле, а остальные восемнадцать или девятнадцать будут проходить в период царствования Антихриста, которого сама же Роза Мира и возведет к власти, поплатившись за это впоследствии гонениями и мученичеством своих верующих. Все те превосходные эпитеты, которыми раньше Андреев наделил Розу Мира, начинают теперь прочитываться с обратным знаком, хотя вина за это возлагается на людей, инволютируемых демоническими силами, а не на саму систему Розы Мира.

Главным условием, благоприятствующим приходу Антихриста, окажется скука. Всеобщая атмосфера гармонического спокойствия, которая воцарится на земле к эпохе последнего правящего понтификата, будет отравлена ядом тоски, равнодушия, пресыщения. Одни пожелают «удовлетворения неизжитых страстей, а других будет томить скука. Она перестанет быть гостьей, она сделается хозяйкой в их душевном доме, и лишенное коллизий общественное бытие начнет им казаться пресным» (262). По внешнему складу андреевской фразы можно заключить, что виноваты «они», «эти авантюристические натуры», которые «с тоской, раздражением и завистью будут знакомиться с насыщенной приключениями, столкновениями, преступлениями и страстями жизнью других эпох» (262–263). Выходит, виновата авантюрная природа человека — но разве скука, охватившая все человечество в период полного расцвета Розы Мира, не коренится в самом этом всемирном устройстве, что предсказывал еще Достоевский?

«Тогда выстроится хрустальный дворец. Тогда... Конечно, никак нельзя гарантировать... что тогда не будет, например, ужасно скучно (потому что что ж и делать-то, когда все будет расчислено по табличке), зато все будет чрезвычайно разумно. Конечно, от скуки чего не придумаешь! Ведь и золотые булавки от скуки втыкаются, но это бы всё ничего. Скверно то... что чего доброго, пожалуй, и золотым булавкам тогда обрадуются»<sup>1</sup>.

Тут у Достоевского предсказана не только скука, но и склонность к утонченным истязаниям, жестокому разврату (имеются в виду те золотые булавки, которые Клеопатра втыкала в груди своим невольницам). Именно скука и жажда острых ощущений, по Андрееву, и подготовят появление Антихриста. «Заходящее солнце еще будет медлить розовым блеском на мистериалах и храмах Солнца Мира, на куполах пантеонов, на святилищах стихий с их уступами водоемов и террас. Но сизые сумерки разврата, серые туманы скуки уже начнут разливаться в низинах. Скука и жажда темных страстей охватят половину человечества...» (264). Все признаки здесь уловлены пронизательно, только непонятно, почему автор пытается вознести свой «хрустальный дворец», эти роскошные мистериалы, святилища и пантеоны, над «сумерками разврата и туманами скуки». Андреев ставит между двумя предложениями противительный союз «но» — там, где по связи событий, предвосхищенной Достоевским, напрашивается союз следствия: «так что», «поэтому», «тогда»... «Тогда выстроится хрустальный дворец... Тогда будет ужасно скучно...»

<sup>1</sup> Ф. М. Достоевский, «Записки из подполья» (Полн. собр. соч. Т. 5. 1973. С. 113).

По мысли Андреева, Антихрист явится вопреки Розе Мира, а по логике его собственного пророчества — благодаря. «Человечество устанет от духовного света. Оно изнемоет от порываний ввысь и ввысь. Ему опостылет добродетель. Оно пресытится мирной социальной свободой...» (263). Вовсе не от духовного света оно устанет, а от блеска хрустальных дворцов, от всех этих подделок духовного света — бело-розовых зданий и «золотых гребней»; и не от порываний ввысь, а от бесчисленных куполов верграда, заслоняющих небо. И не добро опостылеет человеку, а та вымученная добродетель, которую привьют ему в интернатах вместе с «подчинением личного общему», «высокой идейностью» и «устремлением к будущему». И не мирной социальной свободой пресытится он, а стадной социальной несвободой — и захочет такой свободы, которая будет вызовом благочинию всех пяти священств и авторитету высших контролирующих инстанций. Роза Мира, какой ее изображает Андреев, и есть величайшая душеубийственная прелесть, ведущая к скуке и опустошению.

Еще одна причина появления Антихриста — технический прогресс. Андреев обвиняет технику в том, что она не поддалась преобразующим усилиям Розы Мира, хотя по его изображению видно, что именно поддалась, даже слишком.

«...Специфика техники — ее рассудочность, утилитарность и бездуховность не преодолеются тем одним, что перед техникой будут поставлены более возвышенные задачи, а ее методам будет навязан этический контроль. Эта внутренняя бездуховность и утилитарность сохранятся до тех пор, пока именно эти свойства техники не понадобятся пришедшему во плоти противобогу» (262).

Но ведь совершенно ясно, что, пока техника ограничивается сферой рассудочности и утилитарности, она и не посягает на человеческую свободу, а как только ей начинает «навязываться» этическая задача духовной трансформации человечества, тут она и выказывает демонические свойства. Этический контроль «навязан» технике Розой Мира — характерная обмолвка Андреева, его «бессознательное», которое противится его же утопическому сознанию. И если впоследствии Антихрист воспользуется техникой как орудием черной магии, то ведь именно Роза Мира начала использовать ее как орудие «Божьего чуда». Сам же Андреев и предназначил технике такую роль духовной подмены в своих «мистериалах»:

«Вырисовываются перспективы такого технического могущества, когда иерархии (то есть высшие духовные существа иных миров. — М. Э.) смогут быть сценически отображены не в сниженном, упрощенном, убого оче-



ловеченном виде, но в гигантских обликах, туманных или светящихся, проносющихся, как веяние ветра, или вздымающихся, как огненные смерчи» (253).

Если такого рода технически оснащенная «мистерия стоит на полдороги от театра к культу, и многие стороны роднят ее с богослужением» (253), то чем же оно отличается от сатанослужения, от такого манипулирования техникой, когда Антихрист «сможет по собственному произволению видоизменять свои тела, молниеносно переходя из слоя в слой, из мира в мир путями самопроизвольной трансформы» (267)? Роза Мира, используя технику как средство манипуляции духовными сущностями, тем самым прямо подготавливает ее демоническое использование в будущем под властью Антихриста, когда «изобретения, которые естественно ожидать от техники XXII или XXIII века, позволят правительству осуществлять совершенный контроль над психикой каждого из жителей земного шара» (266).

Еще в начале книги сам автор на примере нацистской Германии доказывал, «какой силы рычаг заключен в этом пути воздействия на психику поколений» (10) — и призывал Розу Мира взять в руки этот рычаг. Так что Роза Мира, укрывшаяся при Антихристе в катакомбах и разрабатывающая «систему психической и трансфизической защиты» от его технических ухищрений (266), на самом деле пожинает те плоды «технизации духа», которые еще недавно объявляла своим достижением. Только что автор мечтал о том, чтобы техническими средствами расслоить пространство «на любое число планов, таким образом отражая параллелизм событий и процессов, в нем совершающихся» (глава «Внешние мероприятия», 253) — и вот уже с гневом пророчесствует о том, как «анти-Логос будет ужасать и морочить людей своими явлениями одновременно в трех, четырех пунктах земного шара» (глава «Князь тьмы», 267).

### Антихрист и Мировая Женственность

Но кто же такой сам этот анти-Логос, грядущий Князь тьмы? В его изображении Андреев близко следует Владимиру Соловьеву: «Умнейший из всех, кто когда-либо жил, превосходящий гениальностью всех гениев человечества без сравнения, он к тридцати трем годам уже станет общепризнанным главой мировой науки. Молниеносный охват мыслью сложнейших научных и трансфизических проблем, мгновенное проникание в глубь разнообразнейших дисциплин, и естественных и гуманитарных, беспримерная разносторонность дарований, включая гениальность поэтическую и зодческую, ряд фундаментальных открытий, которыми он начнет обогащать человечество, показная доброта

к людям по праву стяжают ему наивысший авторитет в глазах большинства населения земного шара» (264). Из одного этого описания ясно, что Верховный Наставник Розы Мира, каким он раньше виделся Андрееву, и есть самый достойный кандидат в Антихристы — ведь «во главе Розы Мира естественнее всего стоять тому, кто совместил в себе три величайших дара: дар религиозного вестничества, дар праведности и дар художественной гениальности» (15).

Правда, по мысли Андреева, Наставник может занять свой пост только после строгого искуса (16) — но ведь и Антихрист пройдет этот искус и «примет духовный сан» (265). И метод его прихода к власти будет точно такой же — через референдум. Не просто Антихрист станет во главе Розы Мира, но сама Роза Мира породит Антихриста — такова логика андреевского духовидения, которому сопротивляется его сознание утописта. Правда, доброту Антихриста автор называет «показной», а референдум — «фальшивым», но эти типичные оговорки, оценочные эпитеты — единственное, что позволяет отличить Князя тьмы от той «светлой и могущественной» силы, которую Андреев мечтал возвести на престол Розы Мира. Не в этом ли и состоит обольщение Антихриста: тот, кто вначале видится «светлейшим», Люцифером, в конце предстает Князем тьмы? Не есть ли сама идея Розы Мира такое последовательное самообольщение автора и его же последующее невольное саморазоблачение?

Да и сами дела, которые, к ужасу Андреева, творит Антихрист, и создаваемые им лжеучения слишком напоминают вольное богословие самой Розы Мира, только теперь представленное автором с обратным знаком. Едва взойдя на престол и возложив на себя тиару, Антихрист «объявил себя вестником Мировой Женственности» (265). До такого иронического переосмысления Вечной Женственности — как демонического культа — не дошел даже Владимир Соловьев: рассчитавшись в «Повести об Антихристе» со своими идеями всеединства и всемирной теократии, он сохранил в неприкосновенности свою третью главную идею — Вечной Женственности. По Соловьеву, именно в половой любви совершается восхождение человека к Богу и соединение его с «вечной Женственностью Божьей»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Для Бога Его **другое** (т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность... В половой любви, истинно понимаемой и истинно осуществляемой, эта божественная сущность получает средство для своего окончательного, крайнего воплощения в индивидуальной жизни человека...» (Соловьев *Вл.* Смысл любви // Соловьев *Вл.* Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 534).

Характерно, что этот эротический момент соловьевского богословия Андреев считает его величайшей заслугой. «Именно в пророчестве о Звенте-Свентане и в создании исторических и религиозных предпосылок для возникновения Розы Мира заключалась его (Соловьева. — М. Э.) миссия» (194). Имя Звенты-Свентаны служит у Андреева символом Вечной Женственности, значение которой и предстоит раскрыть Розе Мира, как не только единой религии человечества, но и религии, совокупляющей мужскую и женскую ипостаси Бога. «...Звента-Свентана — это не что иное, как выражение Женственной ипостаси Божества» (194), «Женственной ипостаси Троицы» (124).

Роза Мира — откровение об эротической природе Божества, и в этом она прямо подготавливает Царство Антихриста, которое, по описанию самого Андреева, есть стихия сексуальности, возведенной в религиозный культ. «Выдававшая себя за Женственность воплощенная Лилит станет чередовать бесстыдные действия с анти-Логосом и оргии-мистерии, открытые сперва для сотен, а потом, в принципе, для всех... Всё направится на то, чтобы разнудать сексуальную стихию» (266, 267). Но ведь соединение двух полов составляет едва ли не главную мистику самой Розы Мира, к чему и направлено догматическое творчество ее основателя. Андреев предлагает грядущему, Восьмому Вселенскому собору пересмотреть догмат о Женственной Троице. По его мнению, Бог Отец и Святой Дух — это не две разные ипостаси, а одна, первая ипостась, от которой и зачинает Богородица вторую ипостась, Бога Сына, третья же ипостась и есть сама Богородица, т. е. Мировое Женское Начало. «...Извечный союз между Отцом и Матерью... и в этой любви рождается Третье: Основа Вселенной. Отец — Приснодева-Мать — Сын» (121).

Получается почти по Фейербаху, доказывавшему, что христианская Троица — всего лишь отражение реальных взаимоотношений внутри земного семейства. Правда, Андреев оговаривает, что, наоборот, в его «учении о Троице и о Женственном аспекте Божества наличествует не перенесение «слишком человеческого» на сферы горние, а, напротив, понимание объективной полярности наших слоев — мужского и женского начал — как проекции непостижимой для нас полярности в существовании Бога. «„Бог есть любовь“, — сказал Иоанн» (121). Но достаточно представить эту любовь как взаимоотношение мужского и женского, чтобы карикатурой предстала истина, заключенная в выражении «Бог есть любовь». Андреев рационализирует тайну Троицы, вносит в нее муже-женскую полярность, которая начисто в ней отсутствует, поскольку Троица не есть «двоица», хотя бы и с добавлением «производного третьего члена», не есть «тезис — антитезис — синтез», не есть взаимоотношение полов и порождение потомства... Такая рационализация сво-

дит Троицу на уровень то ли языческого мифа о браке земли и неба, то ли на уровень «науки логики» с ее диалектическими триадами.

Между тем для Андреева замена «Святого Духа» на «Женственный аспект Божества» — это «решающий тезис» всей его книги (119). «...Идея Мировой Женственности не может не перерасти в идею Женственного аспекта Божества, а это, естественно, грозит ломкой догматизированных представлений о лицах Пресвятой Троицы» (120–121). Андреев все-таки не решается употреблять каноническое слово «ипостась», чтобы избежать слишком явной ереси, и употребляет вряд ли уместное, мертвенное слово «аспект». Чтобы совместить христианство с Розой Мира, Андрееву приходится отказаться от главного христианского догмата о Троице, той «основы основ», на которую, по его признанию, раньше не смели покушаться самые отчаянные секты и ереси (119). И это не чисто теоретическое рассуждение, но и предвосхищение такой культовой практики Розы Мира, когда благословения на брак будут просить не у христианских священников, а у плодородящих женских начал. «...Не нужно налагать на них брачные обеты на большой срок, чем на несколько лет, да и помощи им уместно просить не у инстанций христианского трансмифа, а у Матери-Земли и даже у Всенародной Афродиты человечества» (257).

Всенародной Афродитой в Греции называли богиню грубой, плотской любви. Удивительно все-таки повторяются ходы утопического сознания: ведь и у Чернышевского четвертый сон, со знаменитым хрустальным дворцом, был навеян Вере Павловне не кем иным, как Афродитой, точнее, олицетворенной Женственностью всех времен. Она — царица всех цариц, которые для разных народов воплощались то в Астарте, то в страшных и сладострастных богинях индуизма, то в образе Богоматери — она есть интеррелигиозная женственность, именно то, что Андреев называет Звентой-Свентаной. «То, что было в „Непорочности“, соединяется во мне с тем, что было в Астарте, и с тем, что было в Афродите... Мое царство будет над всеми людьми»<sup>1</sup>. Заметим: хоть непорочность и присутствует в Царице цариц, все же Чернышевский разумно берет это слово в кавычки: какая же Непорочность, если Астарта? И вот получается, что от соединения Астарты с Непорочностью остается сама собой только Астарта, а «Непорочность» остается в кавычках. (Не так ли и при соединении всех религий получается интеррелигия, внутри которой христианство, по излюбленному определению Андреева, оказывается уже не религией, а «трансмифом»?) Именно эта Женственность, она же Наслаждение и Равноправие, царит в хрустальном дворце, который служит также приютом и «алтарем» для брачующихся по благословию Царицы только

<sup>1</sup> Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 275, 276.

на одну ночь или даже на несколько часов. «...Ты видела, они уходили, они приходили; они уходили — это я увлекала их, здесь комната каждого и каждой — мой уют... Здесь царствую я»<sup>1</sup>. Оказывается, что хрустальное царство будущего принадлежит Вечной Царице, которая и словом не упоминает о Вечном Царе. Утопическому сознанию, жаждущему остановить мужественный напор истории, всегда по сердцу матриархат, царство Матери и материи без Отца<sup>2</sup>. Так и Андреев, строя свой дворец Будущего, ключи от него доверяет Женственности: «торжество Розы Мира невозможно» до тех пор, пока не осуществится сполна «устремление религиозного человечества к Вечно Женственному началу» (180).

Самому Андрееву предельно ясно, что «такие идеи, вытекающие из откровения Вечной Женственности, не совпадают с пониманием Троичности в ортодоксальном христианстве» (194). И тем не менее он последовательно исповедует Женственность как новый богословский догмат, занимающий центральное место в Розе Мира и реализуемый в особой, «голубой» иерархии женского духовенства — отражении второго лица Троицы. Невольное саморазоблачение Андреева-мыслителя — и одновременно подтверждение его честности как духовидца — состоит в том, что собственное исповедание двоеполого, двуполярного Божества он вдруг обнаруживает у Антихриста, — правда, в искаженном виде. Главное дело Антихриста и источник его власти над человечеством — сексуальная вседозволенность, которой он подыскивает религиозное оправдание.

«...Анти-Логос объявит себя воплощением Бога-Отца, а женщину, чей облик приняла при помощи дьявольского чуда Лилит, — воплощением Вечной Женственности. <...> Вокруг себя и воплощенной Лилит антихрист создаст кощунственный культ мирового совокупления, и гнусные действия между ними, окруженные сказочными эффектами и одурманивающим великолепием, будут разыгрываться перед лицом всех и вся, якобы отображая в нашем мире космический брак двух ипостасей Троицы» (265).

Пусть «якобы» — но ведь если бы не представление о Троице как о космическом браке двух ипостасей, возведенное Розой Мира на культовую и богословскую ступень, то и отображать Антихристу было бы нечего. Невозможно ведь создать культ мирового совокупления из взаимоотношений двух соответствующих ипостасей, как они понимаются в христианстве, — Бога Отца и Святого Духа. Подлинная христианская

<sup>1</sup> Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. Т. 11. С. 283.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. в главе «Материализм как религия. Эдипов комплекс советской цивилизации».

Троица просто не создает предпосылки для такого кощунства, гасит всякий помысел о нем, а вот Троица, исповедуемая Андреевым и воссоздающая «тайну союза Отца и Матери» (121), — это уже прямой шаг «к культу мирового совокупления». Да и как отразить Троичность, понятую в смысле совокупления мужского и женского начал, если не в бесконечной чреде подобных совокуплений, к чему все человечество и соблазняется Антихристом вкупе с его женской ипостасью? То, что для Розы Мира автор провозглашает как «решающий тезис», в царстве Антихриста он проклинает как «кощунственный культ», но нельзя не видеть, что это одно царство, увиденное с двух сторон: социально-религиозной утопии и всемирно-исторической катастрофы. Роза Мира не только уже содержит в себе все основные элементы Антихристового царства, но с самого начала пронизана духом Антихриста, хотя бы и за несколько поколений до его персонального воплощения.

### Сознательное и бессознательное в андреевской эсхатологии

Итак, парадокс эсхатологического мышления осуществляется в работе Андреева как двоеение сознательного и бессознательного. Тезис его эсхатологии — утопический, антитезис — катастрофический. Идеальный социально-религиозный строй есть последний фазис истории — и он же есть царство Антихриста, на котором история обрывается и открывает новый эон.

Вопрос в том, почему сам Андреев не опознал этой двойственности в своей заветной идее, почему в его сознании Роза Мира и царство Анти-Логоса до конца остались противоположными духовными полюсами мира. Как мог он не понять того, что сам с таким блеском изобразил: что Роза Мира с ее вергами, возносящимися до небес, и столица Антихристового царства с ее «умопомрачающим великолепием» — это две стороны одной картины мира, «утопическая» и «катастрофическая»?

Нам не дано ответить на этот вопрос. Такова, очевидно, мера человеческого разума: избыток понимания в одной области уравновешивается недостатком понимания в другой. Андрееву было дано увидеть и пережить столь многое, недоступное обычному разуму, что его непонимание вещей довольно очевидных есть обратная сторона такого сверхпонимания. Не приведи Господь, чтобы все дарования одновременно совместились в одном человеке, — такой универсальный гений, «сам себе Бог», и стал бы самым успешным кандидатом в Антихристы.

Андреев, несмотря на все антихристианские мотивы своей книги, в том числе превознесение универсальной гениальности, сам от такой

универсальности был далек — к счастью для него и для всего человечества. Он был сверходаренным, быть может, гениальным мистиком, в меру одаренным поэтом — и бездарным политическим мыслителем. Как только он касается чего бы то ни было, связанного с политикой, с практическим управлением обществом, будь это церковный, или социальный, или экономический, или педагогический вопрос, — тон его сочинения снижается до самых общих мест, до банальностей, недостойных его пера. Невозможно понять, как та же самая рука, которая описывала миры возмездия или духовность природных стихий, могла всерьез выводить такие жалкие, чужие слова, как «ослабить эксплуатацию неимущих имущими», «распространение высокого культурного уровня на население всех стран» или «достичь, с наименьшим числом жертв, социальной гармонии». Мысль сразу уплощается, теряет свою мистическую многомерность — и, однако, не приобретает той политической бойкости, остроты, которая легко дается даже средней руки журналистам.

Именно в этой плоскости — сплошной и безбрежной пустыни духа — лежит описание Розы Мира, того религиозно-политического учреждения, которое дало название всей книге Андреева и составляет ее самую слабую, бесцветную, вымученно-оптимистическую часть.

Но в этом, быть может, обнаруживается истинная сила того духа, который вел Андреева в его метаисторических странствиях: ничего, кроме уныния и пошлого великолепия, не обнаруживает в себе та картина «прекрасного будущего», какую ему хотелось нарисовать. Если бы он сумел вдохнуть в нее живые краски, если бы она затрепетала, повлекла за собой — еще один утонченный соблазн явился бы миру. Но то, что плохо удалось Чернышевскому, еще меньше удалось Андрееву. Его художественные краски столь же аляповаты и безвкусны, как у Чернышевского, а политической остроты, которая в середине позапрошлого века могла раззадорить читателей вилюйского узника, у владимирского зэка уже нет и быть не может. Какой остроты ожидать от картины счастливого будущего людям, которые в этом будущем уже живут, испытали его на собственной шкуре, опознали план хрустального дворца в проволочных ограждениях Гулага?

Неудачу Андреева в его попытке описать идеальное будущее тоже можно отнести к победам его мистического дара. Андреев пророчески об Антхристе не только тогда, когда с ужасом изображает его грядущую тиранию, но и когда с вымученным восторгом изображает интеррелигию будущего. Бездарность гимна столь же красноречиво свидетельствует о его предмете, о богооставленности идеального государства, как и вопли самого неподдельного отчаяния.

### Историческое обольщение: ложь опыта

И все-таки мы попытаемся обозначить одну из возможных причин андреевского «вещего» самонепонимания. Почему Владимир Соловьев, скончавшийся до революционных потрясений XX в., сумел угадать в религиозном объединении человечества пафос грядущего Антхриста — тогда как Андреев увидел в Антхристе только богоборческий пафос и противопоставил ему свою интеррелигию как истинно Божеское дело? Ведь Андреев по сравнению с Соловьевым был обогащен драгоценнейшим опытом нескольких революционных и послереволюционных десятилетий. И ведь именно он, Андреев, в своем трансфизическом описании русской истории глубоко раскрыл сатанинскую природу ее ленинско-сталинских эманаций задолго до тех, кто впервые «прозрел» только в 1960-е и 1970-е гг. И тогда, когда вся страна еще молилась на Сталина, и чуть позже, когда самые передовые, уже отбросив икону Сталина, еще неистовее молились на Ленина, проповедуя нравственный социализм и объявляя себя беспартийными большевиками, — Андреев писал, точно и страшно, как багровый зверь революции пил кровь из сердца своего отца, демона великорусской государственности, и затем возлагал на себя, воцарившись в Кремле, золотую корону. Андреев лучше, чем кто-либо из его современников и соотечественников, лучше, чем Мандельштам, или Булгаков, или Пастернак, понимал сатанинскую природу коммунистического государства.

Но великая печаль в том, что страшный опыт послереволюционных десятилетий не только обогащает, но и обманывает. Государство Ленина — Сталина обнажило перед Андреевым свою демоническую природу — но обмануло его насчет природы самого демонизма. Он воспринял антхристово начало именно в том виде, в каком оно преподносилось ему и его современникам, — как бешеную, злобную проповедь против Христа, как открытую борьбу с верой и Богом. Вот почему религиозное обращение неверующих и объединение всех религий казались Андрееву самым надежным средством противления Антхристу.

В предисловии к «Розе Мира» Алла Андреева хорошо объясняет влечение своего мужа к интеррелигии, его пафос всемирного объединения церковей как форму сопротивления господствующему атеизму его эпохи:

«Все, относящееся к религии, рассматривалось как преступление. Атеизм был не просто властвующей государственной религией. Он был воинствующей, командующей, облаченной неограниченной властью программой уничтожения всего, что мы обобщаем понятием „духовный“. <...> В такое время, в такой атмосфере возникает... живое ощущение основного проти-

востояния: Бог — и — дьявол. И все, кто служит Богу или тихо и неумело стремится к Нему каким-либо путем — спутники. ...Родившееся в отчаянии противостояние духовного братства тех, кто с Богом, во Имя Бога, разными путями, но — к Богу — тем, кто против него. Вот тот трагический „экуменизм“, который рождался в тюрьмах и лагерях безбожного времени» (6).

В условиях торжествующего атеизма казалось: где есть церковь, священство, молитва, богослужение — там Антихристу уже не быть. В противоположность безбожному государству, объединенному идеей отрицания Бога, Андреев и возвестил свою Розу Мира как религиозный интернационал, как объединение всех государств с целью осуществить Царство Бога на земле.

И в этом он стал жертвой тончайшего обмана, поскольку Антихрист, в глубине своего замысла, не противостоит Богу, а выступает от имени Бога, как Его двойник, как самое совершенное из всех Его возможных подобий. Соловьев не имел того исторического опыта, который приобрел позже Андреев, — но зато и не был обманут грубой коммунистической подделкой Антихриста (ибо если Антихрист есть подделка Христа, то коммунизм явился подделкой самого Антихриста, ложью во лжи). Соловьев угадал в Антихристе не врага, а именно покровителя и объединителя всех религий с целью создать в самом себе достойный объект их общего поклонения, заменить собой Бога, стать всем для всех. В том-то и состоит гениальность Антихриста, что он преподносит себя в таких формах, разоблачение которых не затрагивает его самого, а, напротив, делает еще более неуловимым и облегчает ему дальнейший путь. Антихрист — это не только ложь о Христе, но и ложь о самом Антихристе, ибо там, где ложь уже началась, она продолжается бесконечным лганьем о самой себе. Антихрист, как лжеподобье Христа, создает множество своих собственных лжеподобий. Сатанинская воля открыто проявляла себя в большевистском государстве, сокрушая церкви, — но одновременно и хитроумно скрывала себя под маской этих прямых антирелигиозных действий. Теперь, когда ее отождествляют с антирелигиозностью, она легче всего принимает форму повышенной религиозности, как религиозная сверхзабота, которая ищет скорейшего возвышения церкви над государством.

В том и суть, что самые откровенные проявления сатанинской воли служат ее наилучшему сокрытию, т. е. движутся одновременно и прямо, и в обход поставленной цели. И большевистское государство, обрушившее небывалые гонения на религию, тоже не обнажило до конца природы сатанизма, а только глубже запрятало ее. Действие Сатаны — противобожеское, а сущность — лжебожеская, в расхождении же действия и сущности заключается самый тонкий обман. Сатана подталкивает

человечество в пропасть атеизма, чтобы оно, попятившись назад, тем вернее угодило в ловушку теократии, чтобы оно искало спасения от Сатаны у самого Сатаны, избавления от его злобы и мучительства — в его нежащих объятиях.

Многие признаки Антихриста у Андреева и Соловьева сходятся, принципиальное же расхождение — в оценке того идеального строя, который, по Андрееву, противостоит Антихристу, а по Соловьеву — возглавляется и вдохновляется Антихристом. Роза Мира, вместилище всех вер, — перевернутое изображение той эпохи, которой не знал Соловьев и которую довелось пережить Андрееву, — эпохи тотального гонения на веру. Ужас пережитого атеистического режима отразился у Андреева, в эсхатологически перевернутой проекции, как восторг перед грядущей теократией. Но теократия — это лишь завершение той «двуходовой» комбинации, в которой атеизм — первый отвлекающий маневр.

### Моральное обольщение: зло добра

Помимо этой исторической подоплеки, можно указать и на морально-психологическую подоплеку андреевской эсхатологии, хотя здесь приходится быть крайне осторожным и опираться лишь на то, чем сам автор захотел поделиться со своим читателем. Выше уже говорилось, что, по наблюдению А. Г. Достоевской, прототипом Ивана Карамазова, с его комплексом неверия и компенсирующим проектом «сверхверы», был Владимир Соловьев. Теократия, в этом смысле, есть «прибавочная стоимость», выжимаемая из обнищания личной веры. Проект всеобъемлющей веры, единящей людей в целокупное общественное тело, может исходить из недостатка личной веры и оправдываться тем логическим соображением, что личная вера — это еще слишком слабая, ограниченная форма веры. Куда прельстительнее требовать утверждения христианского начала во всех без исключения формах действительности, чем искать и сосредотачивать его в своем маленьком сердце. Ведь и человечество любить легче, чем одного человека, — так и веру легче утверждать сразу во всем человечестве, чем самому постепенно в ней утверждаться. Этот скачок от неверия к всеверию, через ступень личной веры, — характерный самообман тех порывистых, «карамазовских» натур, которые хотят в делах веры прямо из «никого стать всем», святее самого Христа, а в делах церкви — святее самого папы.

И эта же глубоко карамазовская, «подпольная», «достоевская» черта неожиданно обнаруживается в Андрееве. В молодости он попробовал поставить над собой нравственный эксперимент. «Я решил практиковать, как я тогда выражался, „служение Злу“ — идея, незрелая до глупости,

но благодаря романтическому флеру, в который я ее облек, завладевшая моим воображением и повлекшая за собой цепь поступков, один возмутительнее другого. Мне захотелось узнать, наконец, есть ли на свете какое-либо действие, настолько низкое, мелкое и бесчеловечное, что я его не осмелился бы совершить именно вследствие мелкого характера этой жестокости... Поступок был совершен, как и над каким животным — в данную минуту несущественно. Но переживание оказалось таким глубоким, что перевернуло мое отношение к животным с необычайной силой и уже навсегда. Да и вообще оно послужило ко внутреннему перелому» (102).

Таков первый толчок нравственного развития. Человек совершает исключительную, невероятную, нарочно придуманную жестокость — и в нем пробуждается такое отвращение к ней, что теперь он не может безболезненно переносить даже убийства надоедливого насекомого или разъятия червя с анатомической целью; тем более омерзительным кажется ему удовольствие от охоты и от рыбной ловли. Андреев — один из самых глубоких и последовательных защитников права животных на жизнь, он требует прекратить мучительное вторжение человеческой хищности в мир природы. Таково следующее, «серединное» звено нравственного развития: сострадать животным, охранять их от зла, от той человеческой «пытливости», которая так родственна пытке. «...Умерщвление и тем более мучительство животных безобразно, недопустимо, недостойно человека» (102).

Но импульс, заданный первоначальным «служением Злу», оказался слишком силен — и толкает Андреева в противоположную крайность. Из мучителя животных он хочет стать их благодетелем: не просто щадить, но совершенствовать их, делиться с ними своими познаниями и умениями, вернуть свой долг с лихвой, заплатив не только состраданием и раскаянием, но сокровищами человеческого разума и души. Необходимо обратить животных на путь мыслящей добродетели; среди «группы мероприятий», осуществляемых Розой Мира, — «особо внимательное изучение проблем, связанных с искусственным ослаблением в животных хищного начала» (107). Вроде бы хищность и в самом деле порочна — значит, заложенное в животных от природы придется укрощать искусственными мерами.

Сама животность вдруг оказывается главным препятствием животного на пути к тому, чем желает ему стать Андреев. «Лошадь, в умственном отношении продвинувшаяся весьма далеко... обладает, к сожалению, свойством, мешающим ее скорому вступлению на этот путь: копытностью» (106–107). Да, смешна эта нотка утопического отчаяния: дескать, как несовершенен мир, как умна была бы лошадь, если

бы копытность не была причиной ее отсталости! И до чего словесно неуклюжа, ненатуральна андреевская мысль: лошадь продвинулась далеко, но копытность мешает ее скорому вступлению на этот путь. Путь, подразумеваемый здесь, обратен пути самой природы, на который лошадь выносят именно ее копыта, делая символом скорости, как бы чистой субстанцией движения. Но вспомним, что к такому сверхидеалу Андреева привело отчаяние от собственного эгоизма и стремление как-то компенсировать свое юношеское злодейство. Неестественность давнишнего мучительства вдруг возрождается в неестественности доброжелательства, наивысшим результатом которого стала бы совершенная бескопытная лошадь. Вопрос в том, чем такой идеальный проект выведения лошади без копыт лучше многовековой практики забивания гвоздей в копыта — одной из форм того мучительства, против которого страстно выступает Андреев. Пожалуй, лошадь с подкованными копытами все-таки больше остается сама собой, меньше терпит от человеческого вмешательства, чем лошадь вообще без копыт...

Или вот, например, проект превращения слона почти что в муху, ради наивысшего блага самого слона и восхищенной любви к нему автора:

«У слона, обладающего изумительным хватательным органом, имеется другое тормозящее свойство (как у лошади — копытность. — М. Э.): его размеры, требующие громадного количества пищи. Возможно, впрочем, что наука найдет способы уменьшения его размеров и этим устраним препятствие к его стремительному умственному развитию. Можно полагать, что необыкновенное обаяние слона не убавится, если он, обладая даром речи, размерами не будет превышать нынешнего слоненка» (107).

Эх, если бы кто-нибудь вздумал так рассуждать о человеческой природе, что для полноты обаяния ей стоило бы оставаться в детских размерах и приумножать взрослый ум в крошечном теле... А ведь Андреев негодует против науки, расчленяющей лягушек и проводящей опыты на животных, — «какое моральное убожество, какое одеревенение совести слышится в этом противоестественном тупоутилитарном словосочетании: „живой — материал“» (105) — и тут же сам призывает науку заняться уменьшением размера слонов. Пусть утилитаризм плох — но по крайней мере он относится к насилию как вынужденной неизбежности зла, тогда как утопизм придает такому же и еще более радикальному насилию значение наивысшего добра.

Так, пролетая через «среднюю» ступень гуманного и сострадательного отношения к животным, утопизм мгновенно возносится на «высшую» ступень: переделки животного мира. И тем самым высший, благотворительный, импульс смыкается с начальным, истязательным, хотя по сознатель-

ной установке противоположен ему. Замучить животное из злобы — или для его же блага: между этими крайностями лежит страдание самого мыслителя, его нравственное отчаяние и просветление. Но конечным звеном в этой цепи, как и начальным, оказывается страдание самого животного.

Можно, конечно, возразить: при чем здесь Иван Карамазов? Такой поступок, который совершил Андреев в юности, скорее в характере Смердякова — ведь это он любил в детстве вешать кошек, а потом торжественно их хоронить, с соблюдением церковной обрядности<sup>1</sup>; это он научил мальчика Илюшу воткнуть иголку в кусок хлеба и дать на съедение собаке. Но вспомним, что Смердяков — это двойник Ивана, его темное подобие, находящее удовольствие именно в мелкой жестокости. И самое поразительное: именно для Смердякова да еще другого мелкого беса, Петра Верховенского, у Андреева находятся слова удивительного, благоговейшего проникновения в тайну подлости и низости:

«Обнаружение „искры Божией“ в Верховенском или Смердякове служит плохим утешением; их преступных действий оно не оправдывает и не смягчит. Дело в другом: в том, что их в какой-то мере не то, что оправдывает, но заставляет нас верить в высокие возможности их потенций иррационально нами ощущаемый масштаб их. ...У нас (во всяком случае, у читателя, обладающего метаисторическим мироощущением) возникает уверенность, что чем глубже спускались эти одержимые соблазном души, чем ниже были круги, ими пройденные опытно, тем выше будет их подъем, тем грандиознее опыт, тем обширнее объем их будущей личности и тем более великой их далекая запредельная судьба» (186).

Получается, что оправдать Смердякова и Верховенского за их преступления, конечно, нельзя, — но они и выше всякого оправдания, не нуждаются в нем, ибо с метаисторической точки зрения они обладают духовным величием, недоступным для обыкновенных людей.

Поверим опыту самого Андреева, поверим, что из низших соблазнов, через муки раскаяния, рождаются высочайшие устремления души. И пусть Смердяков, в должном метаисторическом переосмыслении, предстанет как величайшая личность, достойная грандиозной запредельной судьбы. Вопрос в том: а не возрастет при таком увеличении духовных масштабов и сам масштаб причиняемого страдания? Так что из мелкого инквизитора — лакея вдруг вырастет Великий Инквизитор — кардинал — второй, могущественный двойник Ивана. Из мучителя одного животного вдруг, через «расширение объема будущей личности», вырастет создатель вида

<sup>1</sup> «Он надевал для этого простыню, что составляло вроде как бы ризы, и пел и махал чем-нибудь над мертвою кошкой, как будто кадил» (*Достоевский Ф. М.* Полн. собр. соч. Т. 14. С. 114).

бескопытных лошадей и миниатюрных слонов. Из мучителя кошек, хоронившего их с подобающей церковной обрядностью, вырастет мучитель всего человечества и глава грядущей церкви — Антихрист.

«Квазирелигия, навязанная человечеству антихристом, будет отнюдь не лишена духовности в широком смысле этого слова. Борьба с духовностью нужна лишь на определенном этапе, чтобы расчистить место для разлива и всеобщего затопления умов и воли духовностью демонической, философские и религиозные формы которой ныне представить еще крайне трудно» (268). Это предсказание Андреева невольно возвращает нас к нему самому, к тайному смыслу его религиозно-философских исканий. Визионер в Данииле Андрееве приоткрывает грядущее место и значение его собственного визионерства. Вот почему эсхатологию Андреева можно назвать автоэсхатологией: она не только сознательно провозглашается, но и бессознательно осуществляется в его книге. Она пророчествует о самой себе.

### Поп-религия

Перенесемся теперь на полвека после того, как страдалец и провидец Даниил Андреев завершил свой тюремный труд о будущем всемирной теократии. Есть ли какие-то признаки исполнения андреевских чаяний теперь, в начале XXI в.? Следует признать, что вектор был указан правильный. Воинствующее безбожие советских лет вспоминается уже как страшный сон, храмы не разрушаются, а воздвигаются, и духовенство не расстреливают, а предоставляют самые почетные места в обществе. Церковь не удовлетворяется своим отделением от государства, но стремится к слиянию с ним и даже подчинению его, все более смело притязая на главенство в обществе, проникая в систему образования, устанавливая свои критерии для оценки произведений искусства, беря под свое покровительство армию...

«Поп-религия» — сочетание несколько странное, особенно для русского уха, которое привычно ловит в приставке «поп» не только международный смысл «популярности», но и фамильярное обозначение священника. Так уж сошлись в языке эти далекие понятия, словно подтверждая мнение Белинского о прирожденной склонности народа к атеизму<sup>1</sup>. «Поп» — знак активной, воинствующей популярности, которая заранее рассчитана на восприятие массового общества, в том же смысле, как «поп-музыка» или «поп-арт».

<sup>1</sup> В своем знаменитом письме к Гоголю (1847) Белинский ссылается на кличку «поп» как на одно из свидетельств безбожия русского народа.

И вот во всех этих-то смыслах, помноженных еще на многозначность слова «религия», мы и стоим сейчас перед возможным феноменом российского будущего. Поп-религия, или производство религии на потребу масс, — это вполне вероятный выход из общества массового атеизма.

Все знают, что капитализм сам по себе успешно работает, но еще никто не проложил к нему надежных путей из экономики развитого социализма. Результатом промежуточного состояния между капитализмом и социализмом является массовая спекуляция. Почти ничего не производится, зато все перепродается.

Точно так же известно, что религия сама по себе есть источник высочайших духовных свершений человечества. Но еще никто не знает, какие всходы даст религиозное сознание на почве массового атеизма. История не знает таких прецедентов — ведь в Восточной Европе религия и при коммунистическом режиме все-таки сохраняла свое живое значение, а в Китае атеизм не был таким уж резким разрывом с древней духовной традицией, вообще чуждой теизму. Россия в этом смысле уникальное явление, и похоже на то, что религиозная обрядовость, накладываясь на атеистическую основу, также создает слой всеобщей спекуляции, когда духовные ценности легко размениваются на житейские и наоборот. Вера начинает выносить свои сокровища из храма и, благо за долгие десятилетия образовался их дефицит, пускает в легкий, прибыльный товарооборот.

В каком-то смысле атеизм был честнее и неподкупнее: он не пускался в торги с «боженькой», а прямо объявлял его мерзким смердящим трупом. Духовное отвергалось, а не подменялось текущими интересами — и тем сохраняло свою особость для души, возможность выбора: «или — или». Но какой же выбор, если тот самый владыка и пастырь, который готовит твою душу к предстоянию на Страшном суде, расхаживает по вагонам рекламно-коммерческого поезда и, размахивая кадиллом, освящает скамейки, на которых вскоре плотно воссядут заправилы московского бизнеса? Или сам беспрерывно заседает на презентациях новых товарных бирж, холдингов, акционерных обществ, политических ассоциаций, литературных журналов и кинофестивалей. Без священника не обходятся теледебаты, закладка фундамента казенных зданий, учреждение фондов, открытие банков, съезд воинов-интернационалистов и слет казаков-разбойников. Иногда эти Божьи слуги загадочно молчат, не вмешиваясь в происходящее, но придавая ему своим присутствием оттенок высшего значения и благодати. Именно само по себе сидение-заседание и становится для этих священнослужителей многозначительным делом и новейшим таинством, поскольку нет у них слов и сведений, чтобы заниматься делами экономистов или кинематографистов. Просто сидят, уже как освятители самого обряда заседания. Разве

это не поп-религия, в самом буквальном и многогранном значении слова?

По сути, речь идет о формировании особого типа власти — религархии, сращивающей церковную иерархию с государственной. Это понятие стало входить в обиход с 2009 г., примерно со времени интронизации нового патриарха Кирилла. Религарх — высокопоставленный религиозный деятель, входящий в круг правящей элиты. На кремлевских приемах можно видеть религархов рядов с олигархами. Олигархи — высшие иерархи бизнеса. Религархи — высшие иерархи клира. Достигнув определенных высот, они вписываются в государственную иерархию своим материальным и символическим капиталом. Верхушка церкви и верхушка государства образуют симбиоз, или «симфонию», как предпочитают говорить сторонники такого сращения.

И тут вспоминается, что настоящая эпоха Антихриста, по многим приметам и пророчествам, еще вовсе не пришла с советской властью, а только через нее готовилась. Ибо Антихрист не будет прямо враждовать со Христом, как это делали Ленин — Сталин, а будет именно говорить от имени Христа. Самое страшное — вовсе не открытая вражда с Богом, ибо такой прецедент уже имелся в истории, в самом ее начале, за что противник Бога и был назван дьяволом, т. е. раскольников и клеветником. Гораздо страшнее, чем вражда с Богом, — подмена Бога, которая готовится на конец истории: «...В храме Божиим сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес. 2: 4).

Тогда не отрекаться будут от религии и не бороться с ней, а именно насаждать ее, в обязательном и повсеместном порядке, как теперь священников непременно сажают на советы праведных и нечестивых, демократов и черносотенцев, промышленников и спекулянтов. Так что без Бога нельзя будет ни присесть, ни вздохнуть, ни обжужить, ни ограбить, ни убить.

Вспомним в «Идиоте» Достоевского честного, набожного крестьянина, который позарился на серебряные часы своего товарища — чем-то полонили его душу. И вот, со вздохом и молитвой, возведя глаза к небу, он перекрестился, проговорил про себя: «Господи, прости ради Христа» — да и зарезал приятеля. «Уж до того верует, что и людей режет по молитве», — хохочет Рогожин на этот рассказ князя Мышкина. Была, значит, и раньше в народной вере, за которую трепетал Достоевский, такая опасность смешения, что к темному делу подступают с верой и брата режут чуть ли не испрося благословения Божия. Как и сам Рогожин несколько страниц спустя, обменявшись крестами с Мышкиным и подведя названного брата под матушкино благословение, в тот же день поднимает на него нож.



Недаром и массовый атеизм произошел, как уникальное явление, на той же самой почве «веры отцов», куда он теперь обратно быстро укореняется. «Атеистом же так легко сделаться русскому человеку, легче, чем всем остальным во всем мире!» — устами Мышкина говорит Достоевский. И ему вторит Розанов: «Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно „в баню сходили и окатились новой водой“»<sup>1</sup>. Но если воспитанному почти в тысячелетней вере россиянину было так легко стать атеистом, то не легче ли нашему современнику, воспитанному всего лишь в семидесятилетнем атеизме, стать верующим?

Беда в том, что превращение это сначала легко делалось в одну сторону, а теперь еще легче — в другую. И уже возникает сомнение: а не две ли это стороны одной монеты, такая религия и такой атеизм, коль скоро они так просто взаимооборачиваются? И не сравняются ли они вовсе, так что в стершейся от привычного хождения монете нельзя уже будет отличить орла от решки, как в насквозь протершейся ткани уже нельзя отличить верха от изнанки? Это и будет господствующая поп-религия, где сойдутся все значения слова «поп».

Наблюдая религиозное возрождение атеистического общества, спросим себя, не идет ли на смену прямодушному безбожию лукавая набожность, которой уже и незачем тратить силы на борьбу с верой, ибо гораздо легче и выгоднее подменять ее собою. Неверие станет размахивать кадилом, класть глубокие поклоны, осенять себя крестом. И как страшный, но блаженный исторический сон будет вспоминаться советский атеизм 1920–1930-х гг., который еще яростно восставал на веру и тем самым помогал ей оставаться тем, чем она и призвана быть.

<sup>1</sup> «Апокалипсис нашего времени» (в кн.: *Розанов В. В.* Уединенное. М.: Изд-во полит. лит., 1990. С. 395).

## Раздел IV СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ — ЦЕРКОВЬ — КУЛЬТУРА

На рубеже XX–XXI вв. русская культура оказалась на распутье, которое никак не ограничивается политическим выбором, но предполагает радикальное обновление ее религиозных и светских составляющих. Взаимоотношения религии и культуры в России определялись историческими трудностями секуляризации на христианском Востоке. Как известно, Россия не испытала Ренессанса и Реформации и примкнула к движению европейской секуляризации на относительно позднем ее этапе, в эпоху Просвещения. Таким образом, органическая связь христианства и гуманизма, христианства и индивидуализма, Божеского и человеческого, запечатленная в европейской культуре эпох Ренессанса и Реформации, осталась чуждой русской культуре, где два этих полюса сразу явились уже в их растущей обособленности.

### Крах первой секуляризации. Церковь Гоголя и церковь Белинского

В XVIII — начале XIX в. русская культура быстро и успешно, двигаясь в общеевропейском русле, проходит этап просветительской секуляризации — от Ломоносова до Пушкина. В сущности, Пушкин — последний представитель русской секулярной словесности в ее непрерывном вековом развитии, начатом реформами Петра.

Секуляризация русской культуры оборвалась на Гоголе и Белинском — по ироническому выверту истории примерно тогда же, когда в Европе ей был дан ускоренный ход революциями 1848 г. Именно с «Выбранных мест из переписки с друзьями» (1847) и с написанного тогда же письма Белинского Гоголю началась в России эпоха «нового средневековья», предсказанная, как известно, Н. Бердяевым в 1924 г. в книге «Новое средневековье». Предсказание потому и оказалось таким точным, что делалось, в сущности, задним числом, не в начале, а в середине этой

эпохи. Согласно Бердяеву, с XX в. мир вступил в «новое средневековье», когда ценности Нового времени: гуманизм, индивидуализм, секуляризация — уже исчерпаны, «когда кончается движение от Бога и начинается движение к Богу», когда «Бог должен вновь стать центром всей нашей жизни» и «познание, мораль, искусства, государство, хозяйство должны стать религиозными, но свободно и изнутри, а не принудительно и извне».<sup>1</sup> «Свободно и изнутри» сожженный второй том «Мертвых душ» стал первым костром этой новосредневековой инквизиции.

Новое русское средневековье продолжалось сто сорок лет и делится поровну на два семидесятилетних периода: дооктябрьский и послеоктябрьский. В первый период, от 1847 до 1917 г., от «Выбранных мест» и духовного самосожжения Гоголя до «мирового пожара в крови» (А. Блок), русская интеллигенция поляризуется, происходит борьба между церковью Гоголя и церковью Белинского. Под церковью здесь, конечно, понимается не религиозная юрисдикция, а тип верующего мировоззрения и исповедующий его интеллектуальный слой. Гоголь открывает эпоху нового средневековья, потому что его вера перестала быть формальной, из нее вновь вырвался огонь, сжегший художественный труд Гоголя. Это модернистское средневековье, средневековье Нового времени, когда вера уже не господствует над сознанием общества, а заново утверждает себя в сознании личности вопреки религиозно-индифферентному состоянию секулярного общества. Марина Цветаева находила у Гоголя «пуще чем средневековое — собственноручное предание творения огню»<sup>2</sup>. Гоголь в этом смысле не только первый писатель нового средневековья, но и первый русский модернист. Модернизм — это завершение Нового времени, когда исчерпывается его секулярный заряд, его рационализм, гуманизм, либерализм, когда уже на светской почве возникают новые религиозные искания и авангардные проекты спасения мира, когда переворачивается ход времени и Средневековье оказывается не позади, а впереди. По мысли Бердяева, «с Гоголя начинается религиозно-нравственный характер русской литературы, ее мессианство. В этом большое значение Гоголя... У русских художников будет жажда перейти от творчества художественных произведений к творчеству совершенной жизни»<sup>3</sup>.

При этом отрицание секулярного может происходить двояко, как у Гоголя и Белинского, на которых раздвоились пути русской новорели-

<sup>1</sup> Бердяев Н. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс, 1990. С. 25.

<sup>2</sup> Цветаева М. Собр. соч.: В 7 т. Т. 5. М.: Эллис Лак, 1994. С. 355.

<sup>3</sup> Бердяев Н. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж: YMCA-PRESS, 1971. С. 85.

гиозной культуры. У Гоголя секулярное уступает место религиозному, у Белинского секулярное само возводится в степень воинствующего догмата. Но важно подчеркнуть, что оба типа религиозности несут много общего, принадлежат к одному постсекулярному типу, и потому в них невероятное, нечеловеческое напряжение, связанное с подавлением и вытеснением секулярного. По Гоголю, всякое дело в России должно делаться так, как если бы она уже была небесным государством:

«Служить же теперь должен из нас всяк не так, как бы служил он в прежней России, но в другом небесном государстве, главой которого уже сам Христос... Нужно помнить только то, что ради Христа взята должность, а потому должна быть и выполнена так, как повелел Христос, а не кто другой»<sup>1</sup>.

Значит, и в должности мелкого конторского переписчика, и тем более великого русского писателя имей своим столоначальником непосредственно Христа. Это уже та самая «церковь Третьего Завета», которую в начале XX в. пытались строить в России Мережковский и Бердяев, осеня себя именем Гоголя. Свое исследование «Гоголь и черт» Мережковский заканчивает словами: «„Будьте не мертвые, живые души“ — это последний завет Гоголя всем нам, не только русскому обществу, но и русской церкви. Что же нам делать, чтобы исполнить этот завет?»<sup>2</sup>

Суперрелигиозность Гоголя и квазирелигиозность Белинского — двоякая модификация религиозного духа Средневековья, поскольку между новым и старым средневековьем уже лежит эпоха Просвещения, секулярности, которая подвергается вытеснению — отсюда интенсивность этого нового обращения, готовность поклоняться и сжигать. Ни у верующего Жуковского, ни у неверующего (по крайней мере в молодые годы) Пушкина не было такого напряженного отношения к религии, оба принадлежат секулярному веку, когда вера и неверие мирно сосуществуют как частные убеждения и не мешают дружескому и даже идейному союзу. Разноверие не исключало единомыслия, не мешало Жуковскому и Пушкину быть близкими на творческом и социально-культурном поприще, но уже нельзя представить себе дружбы, не то что идейного союза, между поздним Гоголем и поздним Белинским. Каждый из них — еретик, подлежащий отлучению от той церкви, которой пламенно служит другой. На постсекулярной почве возникают удивительные, гротескные сращения, которых не может быть ни в собственно религиозной, ни в светской

<sup>1</sup> Н. В. Гоголь, «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847), гл. XXVI, «Страхи и ужасы России» (Собр. соч.: В 7 т. Т. 6. М.: Худож. лит., 1986. С. 297).

<sup>2</sup> Мережковский Д. С. В тихом омуте: Статьи и исследования разных лет. М.: Сов. писатель, 1991. С. 308–309.

культуре, а именно: авангардный фундаментализм (Гоголь) и религиозный атеизм (Белинский). В том же письме к Гоголю Белинский провозглашает, что «какой-нибудь Вольтер, орудием насмешки погасивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, более сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все ваши попы, архиереи, митрополиты, патриархи! Неужели вы этого не знаете? Ведь это теперь не новость для всякого гимназиста...»<sup>1</sup>

Такая логика «навыворот» и библейский «штиль» и семьдесят лет спустя еще имели силу убеждения — и для Белого в поэме «Христос воскрес» (1918), и для Блока в поэме «Двенадцать» (1918). Если Вольтер — сын Христа, то почему и Маркс не его любимое чадо, и двенадцать красногвардейцев — не апостолы его? И Гоголь надолго вперед вычисляет эту историческую кривую, в неотправленном ответе Белинскому предвосхищает догматику его преемников: «Кто же, по-вашему, ближе и лучше может истолковать теперь Христа? Неужели нынешние коммунисты и социалисты, объясняющие, что Христос повелел отнимать имущество и грабить тех, которые нажили себе состояние? Опомнитесь!»<sup>2</sup>

Разумеется, никто не опомнился, и Белинский был возведен в сан главы свято-неверующего ордена русской интеллигенции. В Серебряный век, когда усиливается борьба двух постсекулярных церквей, возникает необходимость канонизации их святых и теологического обоснования соответствующих учений. Как писал Р. В. Иванов-Разумник, смерть лишила Белинского «того тернового венца, который сделал бы его имя из великого святым. Но и без того это имя окружено для нас ярким ореолом борца и мученика... Белинский был знаменем русской интеллигенции, и на знамени этом было написано: „сим победиши!“»<sup>3</sup> Если в дооктябрьский период нового средневековья церкви Гоголя и Белинского сражаются между собой с переменными успехами, то в послеоктябрьский период, продлившийся тоже семьдесят лет, церковь Белинского торжествует и вытесняет церковь Гоголя. Религиозный секуляризм, т. е. верующий атеизм, торжествует победу над постсекулярным фундаментализмом. Кончается же новое русское средневековье семьдесят лет спустя после Октября, в том самом году (1988), когда церковь Белинского не только отпраздновала со всем государственным размахом тысячелетие христианства на Руси, но и издала указ, разрешающий и даже требующий пере-

<sup>1</sup> Белинский В. Г. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3 М.: ОГИЗ, 1948. С. 709–710.

<sup>2</sup> Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 7. С. 356.

<sup>3</sup> Иванов-Разумник Р. В. История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в. 3-е изд. Т. 1. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1911. С. 323.

издания — впервые за семьдесят лет — работ русских религиозных мыслителей. Наследники Белинского, обнаружив слабость в своих рядах, протянули руку почти истребленным наследникам Гоголя, дав ход второй секуляризации русской культуры.

Секуляризация должна поставить себя в нейтральное отношение к религиозному, иначе она приобретет антирелигиозный, а значит, религиозный и антисекулярный характер. Секулярное — это тонкая игра отличий от религиозного, которые не должны перейти в противоположность. В этом нет ничего невозможного: если в христианской Европе Нового времени религиозное общество постепенно становится светским, причем имманентно, не под давлением чуждой цивилизации, значит, в самой христианской религии есть место для секулярного, что явствует из самого Евангелия, — например, из притчи о царстве кесаря и царстве Бога и из притчи о талантах. Да и сам образ Бога, ставшего человеком, несет в себе огромный секулярный потенциал. В Европе секуляризация выступает как форма углубления религиозных прав и свобод человека. Сама религия начинает включать в себя некоторую свободу от господствующей религии, возможность расхождения между личной и национальной верой, свободу веры или неверия.

Итак, секуляризация не взялась сама по себе невесть откуда, как некое изначальное и «надлежащее» состояние человечества, а есть плод долгого религиозного развития и возможна только на почве определенных религий (отсюда такие трудности рождения светского общества в мусульманских странах). Как замечает Пауль Тиллих, «священное открыто также и для секуляризации»<sup>1</sup>. Секуляризация, которая подрывает свою религиозную основу, обращается против религии, а тем самым и против себя, превращаясь в худшую разновидность квазирелигиозности. И если секуляризация возникла на почве религии, значит, она сама нуждается в религиозном оправдании — ровно настолько же, насколько религия нуждается в признании светского общества как независимая, иномирная сфера бытия.

Все сказанное относится и к западному искусству, которое, как секулярный феномен, выросло на почве христианства, где отменяется древний монотеистический запрет на изображение человеческого, поскольку сам Бог явился в образе человека. Образность светского искусства, каким оно возникает в эпоху Возрождения и доходит до наших дней, коренится в особой образности христианства, которая не сводится к символам, условным значкам беспредельного или к абстрактным растительным орнаментам, но вводит в область изображимого весь чувственный мир. Сама художественность есть инобытие веры, подобно тому как целесо-

<sup>1</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристъ, 1995. С. 450.

образность невозможна без понятия высшей цели, полагаемой верующим разумом. Именно у Канта, который больше всего сделал для различения трех способностей человеческого разума — теоретической, практической и эстетической, можно найти объяснение связи между искусством и религией: эстетическая способность суждения и религиозная способность разума связаны как «целесообразность» и «конечная цель». Художественность — это такая интенсивность переживания и изображения каждого явления, когда оно само становится формой целесообразности, т. е. уже не связывается с представлением о внешней цели. «Красота — это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели»<sup>1</sup>. В созерцании прекрасного идея Бога не представляется как последняя цель именно потому, что уже сформировала наше восприятие мира и созерцается в нем имманентно, как его собственная целесообразность. Религиозное и художественное соединяются в христианстве даже прочнее, чем в античном язычестве, поступательная тенденция которого вела к преодолению и аскетическому отвержению плоти, к религии чистых идей, незримого Всеединого, к разрушению художественности, которая, после затмения в платоническом и неоплатоническом мирозерцании, точнее, миротвержении, была спасена именно христианством. Вот почему Платон изгоняет поэтов из идеального государства, а Фома Аквинский заново впускает их под покров Святого Учения. «Поэзия пользуется метафорами, чтобы произвести изображение, ибо человеку естественно наслаждаться изображениями. <...> Свет божественного откровения не затемняется чувственными образами, которые облачают его...»<sup>2</sup>

В России же даже в XX в. и даже в культурнейших кругах искусство Ренессанса все еще воспринималось как духовно чуждое, пугающее, слишком телесное. У Александра Блока есть поразительная запись — год спустя после того, как он совершил путешествие по Италии и припал ко всем художественным святыням Возрождения. «В Средние века церковь запрещала делать изображения. Я родился в Средние века. Оттого Возрождение для меня — красное, страшное»<sup>3</sup>. Блок — человек средневековой страны, поспешившей перешагнуть Ренессанс и сразу «революционно» перескочить в новое, коммунистическое средневековье. Не потому ли при первой возможности он поспешил похоронить эпоху гуманизма, хотя в России она еще не начиналась, — в своем докладе «Крушение гуманизма» (1919)?

<sup>1</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 240.

<sup>2</sup> Фома Аквинский, «Сумма теологии», раздел «Природа и область Священного Учения», статья 9, ответ на 3-е возражение.

<sup>3</sup> Запись от ноября или декабря 1910 г. (Блок А. Записные книжки. 1901–1920. М.: Худож. лит., 1965. С. 173).

## Поиск «чистилища» в русской культуре

Если для Блока русская (большевистская) революция была крушением европейского гуманизма, то ряд мыслителей объясняли ее скорее незрелостью, недостаточностью русского гуманизма, плоды которого рано сгнили именно потому, что не успели созреть (если воспользоваться известным выражением Дидро о плодах просвещения в России XVIII в.). Философ Сергей Аскольдов, размышляя в сборнике «Из глубины» (1918) о причинах русской революции, описывает третье, недостающее начало в русской душе как собственно человеческое:

«В составе же всякой души есть начало святое, специфически человеческое и звериное. Быть может, наибольшее своеобразие русской души заключается, на наш взгляд, в том, что среднее, специфически человеческое начало является в ней несоразмерно слабым по сравнению с национальной психологией других народов. В русском человеке как типе наиболее сильными являются начала святое и звериное. <...> Культура и гуманизм русскому народу в качестве положительных энергий все же не привились, в качестве же энергий отрицательных, а именно богоборствующих и во всяком случае антирелигиозных, нашли пути и почву для распространения и укрепления»<sup>1</sup>.

Иными словами, русской культуре необходимо какое-то срединное пространство, между идеалом содома и идеалом Мадонны. Напрямую соприкасаясь в данной культуре, эти полюса обеспечивают ей чрезвычайную напряженность — и одновременно недостаток равновесия, вследствие чего русский человек, а с ним и все человеческое, включая культуру, летит в бездну «головой вниз и вверх пятаями». Полюса легко переворачиваются именно потому, что между ними нет срединной зоны. Даже соединение противоположностей не разрешает, а скорее усиливает их противоречие, поскольку «идеал содома» и «идеал Мадонны» прямо, без всякого опосредования сочетаются в человеческом сердце. «Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей», — пишет Бердяев<sup>2</sup>.

Структурно-исторические исследования русской культуры подтверждают эту религиозно-философскую интуицию. По известному определению Юрия Лотмана и Бориса Успенского, «специфической чертой русской культуры... является ее принципиальная полярность, выражающаяся в дуальной природе ее структуры. Основные культурные ценности

<sup>1</sup> С. А. Аскольдов, «Религиозный смысл русской революции» (1918) (в кн.: Вехи. Из глубины. М.: изд-во «Правда», 1991. С. 225, 230).

<sup>2</sup> Бердяев Н. Русская идея. С. 5.

(идеологические, политические, религиозные) в системе русского средневековья располагаются в двуполусном ценностном поле, разделенном резкой чертой и лишенном нейтральной аксиологической зоны»<sup>1</sup>. Так, для православия загробный мир разделен на ад и рай, тогда как в католических представлениях между ними помещается еще третье пространство — чистилище, куда попадают души и не всецело праведных, и не совсем грешных людей, а тех, кто вел себя по обычным, человеческим меркам и потому, выдержав очистительное испытание, может удостоиться спасения. «Тем самым в реальной жизни западного средневековья оказывается возможной широкая полоса нейтрального поведения, нейтральных общественных институтов, которые не являются ни „святыми“, ни „грешными“, ни „государственными“, ни „антигосударственными“, ни хорошими, ни плохими»<sup>2</sup>.

Конечно, средний путь, собственно секулярный, необходим каждой культуре, иначе ее начинает бросать из крайности в крайность, из благочестия в безбожие, из аскетизма в разгул. Собственно, так и происходило с русской культурой, где на протяжении веков действовала дуальная модель — верх и низ взаимозаменялись, а место середины, «чистилища», пустовало. Потому Юрий Лотман, исследовавший эти бинарные построения русской культуры, закончил свою последнюю книгу «Культура и взрыв» (1992) надеждой на то, что Россия в результате перестроечных реформ сможет преодолеть «суровый диктат бинарной исторической структуры» и «перейти на общеевропейскую тернарную систему»<sup>3</sup>. Бинарность ведет к революционности, к взрывному характеру развития культуры, где противоположности стремительно меняются местами, но не происходит постепенной эволюции, возможной только в нейтральной оценочной зоне. «Переход от мышления, ориентированного на взрывы, к эволюционному сознанию, — пишет Лотман, — приобретает сейчас особое значение, поскольку вся предшествующая привычная нам культура тяготела к полярности и максимализму»<sup>4</sup>.

Такой стратегический переход требует пересмотра оснований русской культуры, ее начальных философских ориентиров, как это сделал Сергей Аверинцев в статье о христианском аристотелизме. У истоков западной цивилизации стоят два мыслителя, Платон, с его дуалистиче-

<sup>1</sup> Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 220.

<sup>2</sup> Там же. С. 220.

<sup>3</sup> Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М.: Гнозис: издательская группа «Прогресс», 1992. С. 270.

<sup>4</sup> Там же. С. 265.

ским расколом царства вещей и царства идей, и Аристотель, с его установкой на опосредование этих крайностей, на пребывание идей в самих вещах в качестве присущей им формы. Российская цивилизация выбрала платоновскую модель и разработала ее с неумолимой последовательностью, прямо ведущей к осуществлению платоновского идеала государства, где порядок вещей строго подчиняется порядку идей и, как показывает исторический опыт, разрушается в своей вещности. Аверинцев ставит вопрос: нельзя ли, вопреки явным платоническим предпочтениям русской мысли (от И. Киреевского до А. Лосева), пусть и с огромным отставанием от Запада, ориентировать ее на Аристотеля, более здравого и терпимого к законам человеческого естества?

«Если Платон — первый утопист, Аристотель — первый мыслитель, который посмотрел в глаза духу утопии и преодолел его. <...> Аристотелевская техника мысли более нейтральна по отношению к религии, чем платоновский экстаз. <...> В области естественного господствует сформулированный Аристотелем закон правильной меры, в соответствии с которым добродетель есть средний путь между двумя порочными крайностями»<sup>1</sup>.

Вместо линии Платона — Августина, столь импонирующей российскому чувству безмерного, Аверинцев предлагает православию сблизиться с линией Аристотеля — Фомы Аквинского, которая принимает срединную меру, находит тонкое религиозное оправдание миру естества, а не торопится осуждать и переделывать его, как якобы лежащий во зле. Вслед за католической философией необходимо признать «область естественного», которая находится «между небесной областью сверхъестественного и inferнальной областью противоестественного»<sup>2</sup> и которая имеет свой юридический и нравственный закон, основанный на общественном договоре и регулирующий отношения в промежутке между «возлюби ближнего как себя» и «человек человеку волк».

Таким образом, у срединного пути есть не только либерально-прагматическое, но и более раннее, теологическое, и более позднее, структуралистское, обоснование. Было бы, конечно, безумием в конце XX в. отрицать необходимость этого третьего, оценочно нейтрального, центрирующего элемента в российской культуре.

<sup>1</sup> С. С. Аверинцев, «Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России» (в его кн.: Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 320, 322, 325).

<sup>2</sup> Там же. С. 325.

### Диктат середины: западная модель. Идеократия и медиократия

Почему нужна нейтральная полоса между полюсами, сказано уже достаточно, и здесь я опираюсь на хорошо сформированную западническую традицию русской мысли. Далее мне придется сослаться на другую традицию — критики Запада, хотя и не славянофильской критики. Чистое славянофильство как раз критикует Запад за его дуализм, расхождение ума и сердца, объекта и субъекта, юридического и морального, проповедуя объединение всех этих распавшихся крайностей в высшем синтезе — отсюда «цельное знание» И. Киреевского и теология всеединства Вл. Соловьева. При этом славянофильство пользуется западным же багажом идей, гегелевской диалектикой и категорией синтеза, шеллинговской философией тождества и т. д.

Но есть и другая критика Запада, которая подчеркивает не раскол, а именно удручающую однородность западного среднего класса. Еще задолго до постмодерного снятия оппозиции между элитарным и массовым такая же тенденция к усреднению, гомогенности обнаруживалась в западном обществе XIX в. и вызывала почти апокалиптический ужас как призрак нового «китаизма». В своем сопротивлении царству всеобъемлющей середины сходятся либерал Милль и антилиберал Ницше, революционер-социалист Герцен и реакционер-монархист Леонтьев, а также апокалиптический революционер, антимонархист и антисоциалист Мережковский.

По наблюдению Джона Стюарта Милля, Европа, которая «обязана богатству путей своим разнообразным развитием», к середине XIX в. «начинает в значительной степени утрачивать это преимущество. Она решительно стремится к китайскому идеалу — сделать всех одинаковыми»<sup>1</sup>. С ним соглашается Герцен:

«Возле, за углом, везде дожидается стотысячеголовая гидра... самодержавная толпа сплоченной посредственности (conglomerated mediocrity) Ст. Милля... Да, любезный друг, пора прийти к спокойному и смиренному сознанию, что мешанство окончательная форма западной цивилизации, ее совершенное — *état adulte*; им замыкается длинный ряд его сновидений, оканчивается эпопея роста, роман юности — все, внесившее столько поэзии и бед в жизнь народов»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> John Stuart Mill. *Utilitarianism. On Liberty*. New York and Scarborough: A Meridan Book, 1962, p. 203. Перевод по кн.: *Леонтьев К.* Избранное. М.: Парогъ: Московский рабочий, 1993. С. 137.

<sup>2</sup> «Концы и начала» (1863) (*Герцен А. И.* Собр. соч.: В 30 т. Т. 16. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1959. С. 140–141, 183). На эти слова Герцена ссылается Мережковский в статье «Великий Хам» («В тихом омуте». С. 350–351, 358).

С ними обоими, при всем отличии своих идеалов, соглашается К. Леонтьев:

«Все изящное, глубокое, выдающееся чем-нибудь, и наивное, и утонченное, и первобытное, и капризно-развитое, и блестящее, и дикое одинаково отходит, отступает перед твердым напором этих серых людей. ...Я слишком люблю человечество, чтобы желать ему такую спокойную, быть может, но пошлую и унижительную будущность»<sup>1</sup>.

Итак, возникает вопрос: если платоновская линия развития приводит общество к идеократии, то не приводит ли аристотелевская линия к медиократии? По мере расширения царства естественного закона западная культура все более переходит в срединную зону, избегая краев и крайностей, двигаясь в области «ни святого, ни грешного», ни высокого, ни низкого. Именно к такой ускоренной нейтрализации всех оппозиций приводит развитие западной культуры в последний, постмодерный период, главную установку которого можно определить как замену оппозиций различиями. В дальнейшем я сосредоточусь не столько на западной культуре как таковой, которая богаче и шире всяких определений, сколько на тех постструктуральных теориях, которые пытаются определить будущее этой культуры исключительно в зоне ценностной нейтральности и умножающихся различий при снятии всякого дуализма и всех оппозиций. Теория и практика всеразличия (*différance*) создает новое культурное пространство, которое можно назвать гетерогенным, поскольку оно все состоит из различий — культур, этносов, стилей, индивидов, — и одновременно гомогенным, потому что в нем, как и в языке по определению Соссюра, нет ничего, кроме различий.

Такая культура не позволяет оценок, поскольку любая оценка предполагает шкалу ценностей, а следовательно, градации и полюса на этой шкале, плюсы и минусы. Культура без ценностей и оценок становится собранием разнородных фактов, лишенных упругости взаимоотношений. Постоянная отсылка к «другому» в постмодерной теории есть лишь скольжение по цепи означающих, отсылающих друг к другу в одной текстуальной плоскости. Это своего рода семантический позитивизм, основой которого является уже представление не о физически наблюдаемых фактах (как в XIX в.), но о знаковой интерпретации знаков. Налагается методологический запрет на выход за пределы знаковой системы, и любые реальности, запредельные по отношению к ней, т. е. воистину «другие», критикуются под именем «трансцендентного означаемого». Тем самым

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство: ИЧП «Лига», 1994. С. 253.

и категория знаковости оказывается, в сущности, упраздненной, поскольку любой знак предполагает отношение означающего к означаемому, т. е. к чему-то радикально иному. Поэтому вместо «знака», с его неустранимой дуальностью, в деконструкции выдвигается понятие «следа», который, вопреки этимологическому первообразу и грамматическому отношению, заложенному в это понятие («след чего?»), не отсылает ни к какому подлиннику. Так что про постмодерную теорию нельзя даже сказать, что это знаковый монизм, поскольку монизм этот таков, что устраняет само понятие знака. Термин «иное» или «инаковость» вводится в значении «различия» между знаками — точнее, следами — для того, чтобы устранилось гораздо более радикальное различие между знаком и означаемым, между явлением и сущностью, поверхностью и глубиной.

Результатом становится мир, лишенный глубины, лишенный иного, состоящий из поверхностей, мелко испещренных знаками различия. Это тот же самый позитивизм, который критиковался еще Миллем, Герценом и Леонтьевым, только это уже позитивизм следов и впечатков, а не материальных подлинников. Под маской всеобъемлющего *différance* выступает решительное безразличие всех различаемых явлений друг к другу. Устраняются и понятия центра и периферии, верха и низа, духовного и плотского, сущности и явления, начала и конца — все вытесняется вездесущей и нескончаемой серединой. В своей книге-манифесте о постмодерной теологии Марк Тейлор так рисует эту желанную топографию «срединного царства»: «Если середина — везде, значит, середина — это не столько центр, сколько среда. Больше того, эта среда не ограничена каким-либо особым пунктом в пространстве или во времени. Она везде и всегда. Универсальность середины предполагает, что промежуточное не проходит, оно „постоянно“. Всегдашнее ни то ни се; „вечное“ время середины не начинается и не кончается»<sup>1</sup>. Можно, конечно, понять смысловое побуждение, стоящее за теорией бескрайней середины, — желание, чтобы граница обнаруживалась повсюду, чтобы у игры прохождения границ не было начала и конца. Но такое бескрайнее раздвижение границ, «безграничность границы» (выражение Марка Тейлора), упраздняет граничность, т. е. само свойство инаковости, запредельности. То, что русская культура строится в «двуполюсном ценностном поле, разделенном резкой чертой...» (Лотман, Успенский<sup>2</sup>), имеет свою положительную ценность. Если упразднить эту модель, «перейти на общеевропейскую тер-

<sup>1</sup> Mark C. Taylor. *Erring: A Postmodern A/theology* (1984), in *From Modernism to Postmodernism. An Anthology*, ed. by Lawrence Cahoone, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, pp. 526–527.

<sup>2</sup> Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Роль дуальных моделей... С. 220.

нарную систему» (Лотман), то резкая черта превратится в широкую нейтральную полосу, на которой станут возникать правовые, научные и культурные учреждения, нейтральные по отношению к моральным оппозициям «добро — зло», «милосердие — жестокость», «святое — грешное» и т. д. Но ведь сам же Лотман великолепно доказывает в своих книгах «Структура художественного текста» и «Среди мыслящих миров», что любые события происходят только на границе. Любой сюжет, т. е. последовательность событий, строится как серия пересечений семиотических границ: между центром и периферией, живыми и мертвыми, «богатыми и бедными, своими и чужими, правоверными и еретиками, просвещенными и непросвещенными, людьми Природы и людьми Общества» и т. д. и т. д. «Событием в тексте является перемещение персонажа через границу семантического поля»<sup>1</sup>. Чем яснее граница, тем сильнее событийность ее пересечения, тем напряженнее сюжет. Размыwanie границы, ее превращение в широкую нейтральную полосу приводит к бессобытийности, к упразднению сюжета, когда жизнь общества начинает напоминать телефонную книгу, а не авантурный роман.

В этом смысле западное общество, с устранением дуализмов и резких семантических границ, расплывающихся в нейтральные зоны, все более начинает структурироваться по образцу телефонного справочника, где есть место для каждой фамилии, для каждого адреса, но нет и не может быть захватывающего сюжета. Справочник — это образцовая структура той «матрицы различий», которая накладывается на общество теорией *différance* и многокультурия. В телефонную книгу культур вписаны все их адреса и имена представителей, от финского архитектора Аалто до узбекского писателя Яшена, причем вписаны одинаково мелким шрифтом. Здесь есть место всем различиям, так что одно имя нельзя спутать с другим, тем более что все они наделены или вскоре будут наделены своим кодовым знаком, чем-то вроде номера «cultural security». В телефонной книге есть все персонажи мировой истории, кроме возможности продолжения самой истории. История западного общества началась эпосом, продолжилась романом — и вот, заканчивается справочником<sup>2</sup>.

На рубеже 1990-х гг. американский социолог Фрэнсис Фукуяма ошеломил интеллектуальный мир своим прогнозом о конце истории в результате устранения последнего дуализма — глобального соперничества

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М.: Искусство, 1972. С. 282.

<sup>2</sup> Отсюда, кстати, и популярность в американских теоретических кругах книги Avital Ronell. *The Telephone Book: Technology. — Schizophrenia. — Electric speech* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), где телефонная книга выступает как модель современного общественного сознания.

демократической и коммунистической систем. Демократия победила, стала глобальной (за исключением малых тоталитарных островков вроде Северной Кореи, Ирака, Ливии, Кубы, которые сжимаются, как шагреновая кожа). Бурный сюжет мировой истории завершился хеппи-эндом, после чего следует скучное, бессобытийное существование, которое передается скороговоркой эпилога: «они жили долго и счастливо». То, что продолжается после конца истории, — это уже не последовательность событий, значимо сменяющихся во времени, а совокупность разрозненных фактов из разных областей: медицинской, экономической, юридической и т. д. Такими фактами заполнены сообщения новостных агентств, но ничто уже не имеет эпохального значения, поскольку смены эпох больше не предвидится, осталось физическое время и культурно-географическое пространство. Наступает безмятежное состояние мира, для которого нет сюжета, которое будет жанровым гибридом идиллии и справочника. Такое завершение всемирной истории в каком-то смысле печальнее того апокалипсиса, который сулили ей русские визионеры Серебряного века — Мережковский, Бердяев, — повторяя вслед за богословом Иоанном, что «времени больше не будет». История, как говорил Томас Элиот, кончится не взрывом, а всхлипом. Правда, Фукуяма предсказывает, вполне в духе подпольного человека Достоевского, что история еще может возобновиться, если человечество, исстрадавшись и обезумев от своей демократической скуки, решит начать историю заново. Все-таки человек — существо событийное, привыкшее ставить, а затем нарушать поставленные границы. Возможно, именно страдание и безумие бессобытийности станут событием, дающим новый толчок истории, т. е. скука взорвет себя изнутри, как, возможно, взорвало себя Ничто, положив Большим взрывом начало нашей расширяющейся Вселенной.

Постисторический пейзаж, каким он предстает, например, у влиятельных теоретиков постмодерна Делеза и Гваттари, — это пейзаж без деревьев, с одной только бесконечно спутанной ризомой. Я ссылаюсь на их известную концептуальную метафору, представленную во введении к книге «Тысяча плоскогорий». Ризомы ветвятся и расползаются во всех направлениях, как пырей и другие ползучие сорные травы. Если дерево у Делеза и Гваттари представляет собой модель традиционной западной цивилизации, с ее дуализмом, оценочной двузначностью, с ее логическим порядком однонаправленного восхождения от посылок к выводу, то ризома знаменует многозначность нового, постисторического порядка, с его непрерывными ценностными перемещениями и кочевьем («детерриториализация» и «номадизм» — два термина, успешно введенные этими авторами в теорию постмодерна):

«В отличие от деревьев или их корней, ризома связывает любую точку с любой точкой... У нее нет ни начала, ни конца, но всегда есть середина, из которой она растет и через которую переливается. Она образует линейные множества с  $n$  измерениями, не имеющими ни субъекта, ни объекта. <...> Ризома — это антигенеалогия. <...> Это краткосрочная память, или антипамять»<sup>1</sup>.

Свое положительное видение новой, постмодерной и постисторической цивилизации они определяют как ризоматическое. По определению Делеза и Гваттари, «ризоматичны даже некоторые животные, в виде стай. Крысы — ризомы, и особенно когда они кишат друг на друга»<sup>2</sup>. Ризома постоянно разбегается и расползается во все стороны, в ней «все индивиды взаимозаменяемы, определяясь только своими состояниями в данный момент. <...> Разве Восток, особенно Океания, не предлагает нам модель ризомы, во всех отношениях противостоящую западной модели дерева?»<sup>3</sup>. Ризома состоит из плоскостей, плоскогорий (отсюда название книги). «Плато всегда находится посередине, не в начале или конце. Ризома состоит из многих плато»<sup>4</sup>.

При этом Делез и Гваттари не замечают, что в своей характеристике двух моделей, древесной и ризоматической, они прибегают именно к той из них, которую резко осуждают, а именно к двузначной, древесной модели, да еще в явной форме оценочного предпочтения одного члена двоичной оппозиции другому. «Бинарная логика есть духовная реальность корня-дерева»<sup>5</sup>. Именно по правилам двузначной, «древесной» логики Делез и Гваттари выводят превосходство ризомы. Это проходит совершенно мимо сознания самих авторов, которые утверждают новую метафору в ее лобовом столкновении со старой.

Точно так же нельзя не заметить, что примеры, на которых Жак Деррида строит свою теорию играющего различия, *différance*, — это все те же старые оппозиции: природы и культуры, сознательного и бессознательного, письма и речи. В статье «*Différance*» Деррида пишет:

<sup>1</sup> Gilles Deleuze, Felix Guattari. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. by Brian Massumi. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1993, p. 21. Как тут не вспомнить Леонтьева: «Это все лишь орудия смешения — это исполнинская толчая, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы: все это сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю... Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже покойных» (Леонтьев К. Избранное. С. 95).

<sup>2</sup> Ibid., pp. 6–7.

<sup>3</sup> Ibid., p. 17, 18.

<sup>4</sup> Ibid., p. 21.

<sup>5</sup> Ibid., p. 5.



«Каждый термин должен явиться как *différance* другого... умопостигаемое как отличающее-отсрочивающее чувственного... культура как отличное и отсроченное природы...»<sup>1</sup> Но какое же это *différance*, если речь идет о хорошо знакомой оппозиции умопостигаемого и чувственного, культуры и природы? Или в «Грамматологии»:

«...След, о котором я говорю, не более природен... чем культурен, не более физичен, чем психичен, не более биологичен, чем духовен. Он есть то, исходя из чего делается возможным становление знака в его немотивированности, а с ним и всех последующих оппозиций между физис (природой) и ее иным»<sup>2</sup>.

Да и определяется *différance* повсюду у Деррида не в отличии, а именно в противоположность таким традиционным понятиям, как «логоцентризм» и «метафизика присутствия».

Понятно, почему даже принципиальные противники оппозиций не могут без них обойтись и незаметно впускают через окно то, что выгоняют в дверь, — потому что такова природа мышления и такова же природа чувствования. Если же сознательно отнестись к этим необходимым полярностям мышления, т. е. сделать свое собственное мышление объектом моделирующей мысли, тогда можно, на основе двусмысленности и выходя за ее предел, построить более сложную модель. Например, не исключая из постисторического пейзажа деревьев, представить возможность лианообразных структур, перебегающих с дерева на дерево, переплетающих их сложным кружевом, волнистыми и плавными линиями, диагонально пересекающих вертикаль деревьев и горизонталь ветвей, сбегаящих и возносящихся. Даже эстетически, при созерцании тропического леса, оплетенные лианами деревья воспринимаются как модель более сложного изобилия, «цветущего многообразия», чем мелкая сорная трава.

Без дуальной модели нет оппозиций левого и правого, высокого и низкого, больного и здорового, святого и грешного, есть только различия — не больные, а «инакоздоровые», не безумные, а «инакоумные», не грешные, а «инакодобротельные», если воспользоваться словообразовательной моделью американской политической корректности. Про хромого или слепого следует говорить, что он не «handicapped» (инвалид), а «differently abled» (инакоспособный). Но это значит, что внутри такой картины мира выздоровление или заболевание невозможны как

<sup>1</sup> *Différance*, in: Jacques Derrida. *Margins of Philosophy*. Trans. by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 17.

<sup>2</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p. 47.

события, как пересечения смысловой или ценностной границы, поскольку между здоровьем и болезнью, между разумом и безумием, между нормой и аномалией нет оппозиции, есть только различия, которые не образуют границы и не создают возможности события. Исчезают также категории трагического, возвышенного, героического, сопутствующие преодолению границ внутри оппозиций. Хотя максима многокультурия — «ценить опыт различия», на практике это оборачивается безразличием. Зачем, например, испытывать сострадание к больным, если они вовсе не больные, а «инакоздоровые»? Невозможно представить тех страдальцев, которых исцеляет Иисус, как «инакоздоровых», или мертвецов, которых он воскрешает, как «инакоживых» — потому что тогда нет ни события исцеления, ни события воскрешения.

Можно согласиться с критическим мнением о преизбыточности эмоций над информацией в российской жизни, но нельзя не сказать и о недостатке эмоций в жизни западного общества. Подобно тому как люди Запада, попадая в Россию, начинают через некоторое время испытывать цветовой голод, россияне, оказавшись на Западе, испытывают голод эмоциональный. Им кажется, что чувства здесь такие же блеклые, как в России краски. Все подлинные чувства возникают на основе полярностей, глубоких различий между людьми: между мужчиной и женщиной, между богатым и бедным, между взрослым и ребенком. Чем сильнее разница, тем сильнее чувства: любви, ненависти, сострадания, нежности, стыда, заботы<sup>1</sup>. Чувство — это душевное событие, и, чтобы состояться, оно тоже нуждается в границе и ее переходе — в полярности. Если же всякий по-своему здоров, по-своему преуспевает, по-своему разумен и добр, по-своему мужчина и по-своему женщина, то между этими нейтральными различиями не возникает и никаких эмоциональных отношений, глубокого соучастия, сопряжения, сопереживания. Вместе с нейтрализацией смысловых и оценочных полюсов нейтрализуются и чувства, заменяясь безразличной доброжелательностью.

Можно пренебречь теми красочными контрастами, которые Леонтьев находил в пернатом шлеме Александра Македонского и средневековых рыцарских доспехах, замененных в его время на строгий партикулярный костюм, а в наши дни — на джинсы и майки. Но трудно пренебречь таким же усреднением чувств, которые все нейтрализуются на уровне улыбочливой корректности, индифферентной доброжелательности. От чувства сохраняется только тот минимум, который необходим для

<sup>1</sup> К. Леонтьев писал: «Эстетика жизни... поэзия действительности невозможна без того разнообразия — положений и чувств, которое развивается благодаря неравенству и борьбе...» (*Леонтьев К. Избранное*. С. 188).

социального выживания и взаимодействия, для приятия всех различий, но все остальное устраняется, принимает форму вежливого безразличия. Событийность эмоции исчезает так же, как событийность истории. Самое заметное в постисторическом пейзаже после отсутствия самой истории — это именно отсутствие эмоций. Их вытеснило одно-единственное понятие, которое бесконечно склоняется во всех концептуальных моделях, — Желание, некий теоретический остаток фрейдовского либидо. Современная языко(в)едка Элочка свела бы свой теоретический минимум до трех слов: «различие», «желание» и «другое». В сумерках желания все чувства оказываются одинаково серыми. Люди больше не любят, не страдают, не верят, не надеются, не воодушевляются, не ревнуют — сами слова эти подернуты какой-то концептуальной архаикой, как будто пришли из словаря XIX или даже XVIII в., из Лабрюйера и Ларошфуко, великих моралистов и характерологов. Однако в постмодерной теории, как правило, характеров нет, психических качеств нет, эмоций нет, есть только Желание, примерно столь же абстрактное, как и понятие Различия. Желание чего? — Другого. Под это «другое» подверстывается все, что угодно, — другой человек, другой пол, другое тело, другая жизнь, другая культура, другая территория, другой мир, «инаковость» как таковая. Любые самые случайные вещи, блюда, костюмы, культуры, органы тела, слова, морфемы, литературные стили, экономические формации, денежные знаки, компьютерные коды, исторические эпохи и т. д. можно спокойно соединять понятием «различия», приходя к глубокому выводу, что поскольку здесь имеется нечто «другое», то оно выступает как объект желания. Эта нехитрая матрица различия и желания с легкостью налагается на любые предметы и столь же удобна, подвижна, как и малосодержательна.

Что касается самих эмоций, то они все больше приобретают характер шутки, ролевой игры: люди делают вид, что сердятся друг на друга, и тут же смеются — или делают вид, что восхищаются друг другом, и при этом иронически улыбаются, — чувства воспроизводятся как некий ритуал, превращаются в условные маски. Так играют с детьми, делая сердитое лицо, или выражая восторг и потрясение перед построенной из песка игрушечной пирамидой, или делая задумчивое и грустное лицо при чтении печальной сказки о семерых козлятах. Чувства переходят в запасник культуры, в архивный или музейный ряд, как корсеты, рыцарские доспехи, шлем Александра Македонского. Можно представить, что задачей XXI в. будет нечто вроде эмоционального ренессанса, воскресения чувств, и здесь русская культура, с ее полярностью и амбивалентностью, может оказаться ценным источником этой утраченной на Западе культуры.

Какова же перспектива дальнейшего расширения той середины, почти уже без краев и оценочных полюсов, которая все больше стано-

вится реальностью если не в западной культуре, то в ее господствующих теориях? Сплошная и поверхностная игра знаковых различий, лишенных трансцендентного означаемого, напоминает разноцветное покрывало Майи, за которым обнаруживается реальность одной только пустоты, вечного ничто. Отсюда такой пристальный интерес восточных теологов — японских, индийских — к теории деконструкции, которая позволяет им с другого, «западного» конца проводить деконструкцию всех культурных реальностей, обнажая ничто в их основании. В теории деконструкции высшее развитие критико-рационалистической традиции западной мысли смыкается с негативизмом восточных религий. Если мы выровняем весь мир ценностей на релятивистской основе, представим его как бесконечно пеструю и нескончаемую ткань различий, то следующим побуждением трансцендирующей мысли, да и всего человеческого бытия, будет срывание этой ткани, за которой уже не окажется ничего, кроме самого ничто, поскольку весь мир реальностей будет сведен в плоскость симулякра.

В этом опасность той тенденции к полной нейтрализации, которая зародилась в западной культуре как процесс непрерывного раздвижения ее средней зоны, отодвигающей и поглощающей свои крайние полюса. Если все высокое и низкое, святое и грешное окажется втянутым в эту срединную зону, если из культуры будут изъяты ее иерархии и оппозиции, если все аномалии будут уравнены с нормами, все центры с периферией, все большие каноны с малыми, все элитарное с массовым, тогда оппозиция всей этой культуре переместится в область чистого ничто. И тогда можно предвидеть, что следующим шагом в теории и практике западного мышления, после понятий «дифференс», «симулякр» и «гиперреальность», будет «аннигиляция», игра с этим ничто, уход в ничто, которое предстанет единственной альтернативой культуре, лишенной внутренних оппозиций. Китаизм однородности, о котором писали Милль и Герцен, перейдет в индуизм мироотрицания. Если культура превращена в однородное поле различий, то ее радикально «иным» станет ничто, в которое устремится усредненная культура, как только обнаружит невозможность обрести радикально иное в самой себе.

### Троичная модель

Подведем предварительный итог. Дуальная модель может быть разрушительной для культурного разнообразия, сплющивать любые промежуточные зоны, сводить на нет различия и подменять их полярностью и идентичностью, борьбой противоположностей. Но и распыление, измельчение различий, лишенных больших дуальных напряжений, тоже

не способствует разнообразию. Пыль тяготеет к однообразию, к слипанию в ком, возвращению в аморфную, нерасчлененную массу.

Русская мысль выдвинула и свою идею «третьей зоны», но не промежуточной, нейтральной, а как бы интегральной, объединяющей все противоположности. Соловьевская идея всеединства и всемирной теократии, сращения церкви и государства, «Третий Завет» и «религиозная общественность» Мережковского; «святая плоть» Розанова; федоровская идея рукотворного воскрешения мертвых и обретения неба на земле; бердяевская идея всеобъемлющего акта творчества и создания новой земли и нового неба — относятся к числу таких проектов Третьего как всеобъемлющего синтеза, разрешающего все культурные противоречия. Приведу слова Мережковского:

«Неразрешимое противоречие земного и небесного, плотского и духовного, Отчего и Сыновнего — таков предел христианства, только христианства. Окончательное разрешение этого противоречия, последнее соединение Отца и Сына в Духе — таков предел Апокалипсиса. Откровение Св. Духа — святая плоть, святая земля, святая общественность — теократия, церковь как царство не только небесное, но и земное...»<sup>1</sup>

Очевидно, что такой проект выводит нас уже далеко за рамки самой культуры и представляет собой попытку религиозного преодоления культуры. Сама попытка слияния секулярного с религиозным есть суперрелигиозное или квазирелигиозное действие.

Вслед за Мережковским и Бердяев, постигший бездны и высоты русской полярности, все-таки хотел ее упразднить в чем-то еще более высоком, что вело к усугублению, а не разрешению этой полярности. Бердяев пишет:

«Мы ищем церковь, в которую вошла бы вся полнота жизни... Этого дуализма (церкви и мира. — М. Э.) мы уже не можем вынести, этот дуализм стал безбожным, он умерщвляет религиозную жизнь... В Церкви должно быть все наше дорогое, все наше ценное...»<sup>2</sup>

При этом Бердяев хорошо отдавал себе отчет, что, выступая против дуализма и его разрешения на среднем, «буржуазном» уровне культуры, он опасно смыкается с большевистской — или, как он говорит, «скифской» борьбой против буржуазности. Поэтому Бердяеву приходится постоянно отмежевываться от скифства, — уж слишком его пламенная ненависть к мещанской середине напоминает большевистскую. «В борьбе своей

<sup>1</sup> Мережковский Д. С. В тихом омуте. С. 345.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Философия творчества... Т. 2. С. 289.

против серединности и умеренности всякой культуры она устремляется не вверх, к верхней бездне, а вниз, к нижней бездне. Современные скифы поют гимны не сверхкультурному, а докультурному состоянию»<sup>1</sup>. Но ведь и сам Бердяев борется против срединности всякой культуры:

«...Творческий порыв, направленный ввысь, пресекается тяжестью этого мира и направляется вниз. Создаются ценности культуры вместо нового бытия, книги, картины, учреждения вместо новой жизни, вместо иного мира. В культуре, в книгах, в картинах и учреждениях происходит как бы умаление самой жизни, иссякание бытия»<sup>2</sup>.

Получилось именно так, что две встречные критики: скифская критика культуры «снизу» и бердяевская критика культуры «сверху» — исторически сошлись в точке русской революции, которая разрушила всю «срединную» культуру и, следовательно, оказалась грубой, но точной пародией на чаемый апокалипсис. В результате всех усилий Бердяева и его единомышленников апокалиптически преодолеть дуализм русской культуры этот дуализм не только не был преодолен, но был еще и страшно усилен, поскольку разрушены были и без того тонкие средние слои в культуре. Вместо слияния духа и плоти, церкви и мира получилось, с одной стороны, разрушение экономики, истлевание обездушенной плоти, загнанной в ловушку воинствующего материализма, а с другой стороны, иссякание бесплотного духа, устремившегося с высот культуры еще выше, в область воинствующей эсхатологии<sup>3</sup>.

Идея «Третьего, творческого Завета», «Завета Святого Духа», провозглашенная Мережковским и Бердяевым и нашедшая широкий отклик в Серебряном веке, опасна тем, что, соединяя религиозность и общественность, бездны духа и бездны плоти, опьяняется этим грядущим единством и упраздняет трезвое различие между религией и обществом, тем самым пресекая саму возможность секуляризации. Ведь, по Мережковскому, и монастырская жизнь, духовная аскеза — это ложь, и государство — это ложь, поскольку религиозность и общественность не должны пребывать

<sup>1</sup> Бердяев Н. Философия неравенства (1923) // Бердяев Н. Собр. соч. Т. 4. Париж: YMCA-PRESS, 1990. С. 573.

<sup>2</sup> Там же. С. 571.

<sup>3</sup> Во всех размышлениях Бердяева пропущено одно важнейшее звено: как старая земля и небо (о чем сказано в начале Ветхого Завета), так и новая земля и небо (о чем сказано в конце Нового Завета) творятся Богом, а не усилиями человека, для которого культура — вполне достаточная и даже необъятно великая область деятельности. О гностических ядах Серебряного века, где в аптекарски точной пропорции оказались смешаны большевизм и эсхатологизм, много и убедительно писал Борис Парамонов.

в обособленности друг от друга. Превосходство «Третьего Завета» в том, что он сливает воедино противоположности первого и второго заветов, божественного и человеческого, снимает их в Святом Духе... Но такое «сверхбытийное» разрешение противоречий возвращает нас к добытийному состоянию мира, когда в нем еще и нет ничего, кроме самого Духа, парящего над бездною, — нет различия света и тьмы, неба и земли, суши и воды. Объединительное Третье вводится для того, чтобы заменить саму Троицу, свести ее к Одному.

Но в том-то и состоит истина троичного, что оно несводимо к третьему (в смысле Мережковского и Бердяева), которое якобы соединяет в себе первое и второе. Троичное всегда больше третьего. Этим троичная модель отличается и от гегелевской триады, где «третье» есть синтез, который по определению больше тезиса и антитезиса, снимает в себе их противоположность. Троичное не сводимо ни к полярности, ни к единству, но предполагает нераздельность и неслиянность трех, в том числе неслиянность 1) религиозного, 2) общественного и 3) религиозно-общественного; духовного, плотского и духовно-плотского. Никакая целостность не может и не должна упразднить раздельность своих составляющих, точнее, своих объемлющих краев. Никакой синтез не может вполне примирить тезис и антитезис, устранить их противостояние. Синтез существует наряду с тезисом и антитезисом, а не вместо них. Тезис и антитезис вбираются в синтез неполно, оставаясь за пределами синтеза, как и за пределами срединного своего звена, медиатора. Ни объединение, ни опосредование не исчерпывают всех отношений тезиса и антитезиса друг к другу — отношений иронии и гротеска, пародии и парадокса, амбивалентности и трагикомедии. Ни величавый гармонический синтез, ни деловая нейтральная середина не содержат в себе того, что раскрывается в прямом взаимодействии тезиса и антитезиса — трагедии и иронии их переворачивания, перестановки, взаимоусиления.

Вот почему, говоря о тернарности, важно подчеркивать ее отличие от унитарности как промежуточно-срединного, так и целостно-объединительного типа (гегелевско-соловьевского). Высокое и низкое опосредуются средним, но несводимы к среднему; они могут соединяться в чем-то третьем, целостном, но несводимы к целостному. Иначе — медиократия или идеократия, мещанство или тоталитаризм. Ни русская религиозная мысль, искавшая разрешения оппозиции «Бог и мир», «Христос и жизнь» в Третьем Завете, синтезирующем «дух» и «плоть»; ни западная секулярная мысль, искавшая средних, безоценочных зон, где разум мог бы утвердиться на собственном нейтральном основании («не плакать, не смеяться, но понимать» — Спиноза), — не дают собственно троичной модели развития культуры. Ни модель Аристотеля

(третье — среднее, мера), ни модель Гегеля (третье — единое, синтез) не есть разрешение загадки троицы, поскольку разрешить ее вообще нельзя, если понимать под разрешением какое-то упрощение, сведение к двум или к одному. Ни одно в качестве среднего, ни одно в качестве целостного не могут исчерпать всех взаимоотношений внутри троицы.

Вообще троичная модель, как представляется, еще не получила надлежащего осмысления в гуманитарном знании. Ни известные виды диалектики (позитивная Гегеля и негативная франкфуртской школы), ни понятие дополнительности у Нильса Бора, ни структуралистское понятие бинарной оппозиции, ни понятие медиации у Леви-Строса не покрывают всего смыслового богатства троичности. Они сводят напряжение между полюсами либо к синтезу, либо к промежуточному звену (медиация) — либо оставляют их в напряженном противостоянии (Теодор Адорно). Но суть в том, что между элементами троицы разворачиваются все три типа отношений, и ни один из них не сводим к другому: 1) медиация (западная светская культура); 2) тотализация (немецкий философский или русский религиозный синтез); и — теоретически наименее разработанный тип — 3) прямая интеракция и инверсия полюсов (противостояние, переворачивание, перестановка, подстановка).

При этом введение промежуточной, «светской» зоны в троичную модель может предотвратить некоторые способы прямого оппозиционного взаимодействия, но сохранить другие. Например, расширение нейтральной зоны может предотвратить революционное переворачивание полюсов, когда абсолютная доминация одного сменяется столь же абсолютной доминацией другого. Средний слой держит в равновесии эти полюса и не позволяет одному доминировать над другим, поскольку для абсолютной доминации ему пришлось бы противопоставить себя не только противоположному полюсу, но и средней зоне, масса и сопротивляемость которой слишком велики, чтобы доминация над ней могла быть успешной. В троичной модели расширение нейтральной зоны происходит в основном за счет политических, социальных, юридических, экономических учреждений, которые приобретают полностью светский характер, отделяются от религий как положительных, так и отрицательных (перевернутых, атеистических). С другой стороны, в области духовной культуры и частного бытия (мораль, религия, искусство, философия, разнообразные сферы человеческих интересов) сохраняется прямое взаимодействие полюсов 1) в плане их разделения (моральный выбор между добром и злом, аскетизмом или гедонизмом и т. д.); 2) в плане их разнообразных сочетаний и перестановок (гротеск, пародия) и, наконец, 3) в плане их парадоксального взаимоусиления, когда пределом (или обратной стороной) глупости

выступает мудрость, изнанкой многоречивости — молчание, изнанкой скверны — божественная чистота и т. д. Средняя зона препятствует только абсолютной доминации одного полюса над другим, но не препятствует их перестановкам и взаимодействиям. И наоборот, напряженная оппозиция этих полюсов, переходя в парадоксально-гротескно-амбивалентные формы их взаимодействия, уменьшает опасность революционно-насильственного подчинения одного другому.

Прямое, неопосредованное отношение положительного и отрицательного, высокого и низкого, например мудрости и глупости, состоит, во-первых, в их серьезной ценностной оппозиции (противоположность мудрости и глупости, как она, например, раскрыта в поучениях Соломона); во-вторых, в их революционном переворачивании (глупый правит мудрым и поучает его); в-третьих, в их пародийной взаимоподмене (глупый принимает обличье мудрого, мудрый притворяется глупым); в-четвертых, в их гротескном сращении (мудрые рассуждения сочетаются с глупыми поступками); в-пятых, в их парадоксальном обращении, так что слова, кажущиеся глупыми, заключают в себе премудрость, а мудрые поучения обнаруживают суетность и тщеславие. Ведь сказано, что «мудрость мира сего есть безумие перед Богом» (1 Кор. 3: 19), и наоборот, глупость «сократовского» или «юридического» типа может заключать в себе бездну премудрости. Все пять признаков — полярность, революционность, пародийность, гротескность и парадоксальность — характерны для русской культуры и образуют смысловое богатство именно дуальной модели, которое не может реализоваться в нейтральной зоне, но требует именно прямого взаимодействия полюсов. Ад и рай, святое и грешное могут и опосредованно, и прямо соотноситься между собой — и как путь через чистилище, и как падение верх пятнами. Не в нейтральной зоне, а именно на границе, разделяющей «идеал Содомы» и «идеал Мадонны», помещаются трагическое и комическое, а также такая основополагающая и недостаточно исследованная категория русской культуры, как трагикомическое. Амбивалентность, которая считается особенностью русской культуры, тоже не есть нейтрализация, напротив, это есть усиление обоих полюсов при возможности их перестановки, так что любовь переходит в ревность и ненависть, гордость — в стыд и раскаяние, и т. д. Дуальная модель примечательна не борьбой противоположностей — ибо такая борьба есть именно тяготение к монизму, к вытеснению одной противоположности другою, — а растущим напряжением между полюсами, даже их взаимным трагическим усилением, а также их комическими наложениями, несообразностями, подменами.

## Секулярность и пошлость

Главной фигурой российского светского пантеона считается А. П. Чехов, который говорил:

«Я давно растерял мою веру и только с недоумением поглядываю на всякого интеллигентного верующего... Религиозное движение само по себе, а вся современная культура сама по себе... Теперешняя культура — это начало работы во имя великого будущего, а религиозное движение (мистика и «неохристианство» Мережковского) есть пережиток, уже почти конец того, что отжило или отживает»<sup>1</sup>.

Антон Павлович Чехов — надежный заслон на пути всяких платонических экстазов русской мысли, экстазов Достоевского и Толстого, Бердяева и Мережковского. Как писал Милюков, последний из больших либералов дореволюционной формации, «...трезвость ума и контроль здравого смысла закрепили Чехова от всех утопий и иллюзий...»<sup>2</sup>. Чехов так скромно, что именно из него-то и хочется сделать знамя, под которым надежнее всего осуществить давно назревшую секуляризацию русской культуры. Если Пушкин — завершение первого ее этапа, то Чехов — начало второго, после Гоголя и Белинского, после Достоевского и Толстого. Но эта вторая секуляризация так и не состоялась, прерванная антирелигиозной революцией. Именно поэтому Чехов представляется нужным сейчас как никогда. По словам американского социолога Дмитрия Шалина,

«Более чем когда бы то ни было сегодня нужна теория и, что важнее, практика не просто „малых“, а „самых малых дел“... Эта программа интеллигентности и порядочности восходит к Станкевичу, Грановскому, Чичерину, Чехову, Гершензону, Струве и всем русским либералам прошлого и этого века, признававшим тот факт, что *civic society* и *civility* — гражданское общество и личная порядочность в конечном счете одно и то же»<sup>3</sup>.

Чехов оказался каким-то неприкосновенным лицом в русской культуре именно в силу его кажущейся срединности. Чехов страдает от несовершенства мира, но не позволяет себе указывать ему путь. Культ Чехова пережил культ Толстого и Горького, культ Ленина и Сталина

<sup>1</sup> Цит. по: Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 2. Ч. 1. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 319.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Шалин Д. Сказкобыль: Заметки о рецессивных генах русской культуры // Звезда. 1995. № 6. С. 197. О «чеховском пути» см. также: Dmitri N. Shalin. *Intellectual Culture, in Russian Culture at the Crossroads. Paradoxes of Postcommunist Consciousness*. Ed. by Dmitri N. Shalin. Boulder (Colorado): Westview Press, 1996, pp. 59–64, 85.

и переживет еще много писательских и неписательских культов. Дмитрий Галковский замечает:

«При сложившейся вокруг имени Чехова обстановке писать об этом человеке — это значит унижать собственное достоинство. Это неприлично. Всё, Чехов уже „сделан“. <...> Даже пушкинисты, ладно, там что-то человеческое иногда (иногда) прорывается, но Чехов... Это знамя»<sup>1</sup>.

Знамя русской секулярной культуры, воистину «самый человечный человек», без всякой пропагандистской помпы. Но если мы хотим определить секулярное будущее русской культуры, нам нужно понять, почему оно так и не состоялось в Чехове, оказалось оборванным на полуслове. Нам предстоит «разделать» уже «сделанного» Чехова — «разделать» в том смысле, в каком на Западе употребляется глагол, тяжеловесно звучащий по-русски: «деконструировать».

Чехов — самый секулярный из русских писателей, но все его творчество одновременно представляет собой критику секулярности под обличительным именем «пошлости» и «мещанства». Поэтому Чехов, в смысле своей творческой судьбы, — самый благополучный и «закругленный» из русских писателей. Как замечает Вик. Ерофеев,

«...его тайна в том, что он всех устраивал. Он устраивал красных и белых, модернистов и консерваторов, атеистов и церковников, моралистов и циников. Больше того, Чехова охотно принимают два традиционно непримиримых течения русской мысли: западники и славянофилы. В этом отношении Чехов поистине уникален»<sup>2</sup>.

Сам Ерофеев не предлагает объяснения этой загадке, кроме того, что Чехов говорил общеизвестные и самоочевидные вещи, с которыми трудно не согласиться, т. е. был так же банален, как и его герои. Но с его героями, которые хотят возделывать крыжовник в своем маленьком саду, никто не соглашается, а с Чеховым, который говорит, что крыжовника недостаточно для большого и трудного счастья, все соглашаются. Что человек в футляре — явление пошлое и мерзкое, это все понимают. Но и в конце этого рассказа, когда ветеринар Иван Иванович начинает обличать людей в футляре, он не произносит ничего, кроме пошлостей:

«...Сносить обиды, унижения, не смей открыто заявить, что ты на стороне честных, свободных людей, и самому лгать, улыбаться, и все это из-за куска хлеба, из-за теплого угла, из-за какого-нибудь чинишки, которому грош цена, — нет, больше жить так невозможно!»

<sup>1</sup> Галковский Д. Бесконечный тупик. М.: Самиздат, 1997. С. 542.

<sup>2</sup> «Между кроватью и диваном (А. П. Чехов)» (в кн.: Ерофеев В. Страшный суд: Роман. Рассказы. Маленькие эссе. М.: Союз фотохудожников России, 1996. С. 454).

Это звучит пошло, хотя и не мерзко. Но Чехов прекрасно понимает, что в рамках его собственного, секулярного мировоззрения трудно дать какую-то другую критику мерзкой пошлости, кроме как от имени какой-то другой, благородной пошлости. Поэтому он делает следующий ход, который обнажает самое чеховское в Чехове. На пошло-благородную реплику Ивана Ивановича следует реплика учителя Буркина, которой и заканчивается рассказ:

— Ну, уж это вы из другой оперы, Иван Иванович, — сказал учитель. — Давайте спать.

Реплика маловыразительная, но единственно верная с точки зрения писательской стратегии. Чехов дает нам понять, что Иван Иванович тоже говорит заезженными, ходульными фразами — «из другой оперы». Ну а какие же фразы не ходульные? Остается молчание. Буркин предлагает лечь спать, т. е. возвращает словам тот предметный смысл, «утилитарную функцию», которые упраздняют речь, делают ее ненужной. Герои отходят ко сну — на этом прекращаются и их разговоры, и разговор Чехова с читателем. Т. е. выйти за пределы мерзкой пошлости и противостоящей ей благородной пошлости можно лишь замолчав и предавшись состоянию, так сказать, естественной пошлости — спать, есть, дышать. Это третий и последний уровень, на который нас выводит уже не чеховская речь, а чеховское молчание.

И потому так все любят Чехова и он всех устраивает: с Чеховым можно восставать против пошлости и одновременно покоиться на ее мягком ложе, можно быть благородным и одновременно естественным, жаловаться на сытно кушающих обывателей и самому при этом кушать с аппетитом, потому что, когда кушает сам Чехов, он еще и молчит — по выражению Мережковского, «свято молчит о святом». Вот благородный Мережковский приходит к Чехову поделиться своей ненавистью к обывателю и заводит разговор о вечности, о смысле бытия, о «слезинке замученного ребенка, которую нельзя простить», — а в ответ Чехов советует заказать селянку у Тестова, да не забыть к ней большой водки. Поначалу, как признается Мережковский, «мне было досадно, почти обидно: я ему о вечности, а он мне о селянке. Раздражало это равнодушные, даже как будто презрение к мировым вопросам...»<sup>1</sup>. Но потом и Мережковский прозрел и умилился: оказывается, за селянкой стоит не более и не менее как целая система умолчания о главных вещах. Из чего следует: «Какая радость, какая святость молчать о святом»<sup>2</sup>. Вот

<sup>1</sup> Мережковский Д. С. В тихом омуте. С. 49.

<sup>2</sup> Там же. С. 50

так и движется русская мысль: против пошлости «катафатической» не находит ничего лучше пошлости «апофатической». Против селянки с обывательским разговором и против возвышенного разговора без селянки выставляется аргумент: селянка с углубленным молчанием. В Чехове Россия нашла свой идеал такой секулярности, которая снимает религиозное напряжение культуры, но одновременно, в соответствии с религиозной программой этой культуры, выступает как критика секулярности. Результатом такой секулярной критики секулярности, конечно, стал не расцвет светской цивилизации, а абсолютный ноль, ноль полновесный, как бы молчаливо содержащий в себе абсолют.

Вспомним рассказ «Дом с мезонином»: главный герой, художник и бездельник, влюблен в девушку, старшая сестра которой Лидия — неутомимая деятельница на ниве сельского просвещения, хлопочет о больницах и школах для мужиков. И что же: Чехов пофыркивает на художника, но еще больше — на деятельницу, сухую и черствую, которая решила помешать зарождающейся любви художника и сестры и увезла ее подальше от бездельника. Какая же светская цивилизация может возникнуть в стране, если главный ее светский писатель, с одной стороны, мечтает о расцвете такой цивилизации, а с другой — критикует ее, как пошлую и мещанскую. Критикует врача за то, что он только врач («Ионыч», «Скучная история»), помещика — за то, что он только помещик («Дядя Ваня»), учителя — за то, что он только учитель («Учитель словесности»), дачника — за то, что он только дачник (множество пресмешных рассказов). То же самое в «Вишневом саде»: Раневская и Гаев, с их дворянской мифологией и лиризмом, с одной стороны, Лопухин с его купеческим практицизмом — с другой. Чехов выставляет недостаточность тех и других — он светский писатель, который в глубине души и любит светское, и презирает его. Это и давало большевикам повод кооптировать Чехова в свои единомышленники, особенно учитывая третью силу — шуту и фразера Петю Трофимова, у которого есть маленькое революционное прошлое, но, возможно, большое будущее. В романе Владимира Шарова «Мне ли не пожалеть...» так проецируется дальнейшая судьба Трофимова. «В пьесе он уже лысеть начал, но вот семнадцатый год — и Трофимов резко идет в гору. <...> В уезде он сначала ЧК будет возглавлять, потом парткомитет, а дальше его отзовут в Москву, и он пойдет по прокурорской линии»<sup>1</sup>. Светскость, направленная против пошлости, навязывала всемирно-историческое решение: большевизм, олицетворяемый уже не гаевским билиардным кием и не лопухинским дачным топором, а ружьем и знаменем.

<sup>1</sup> Шаров В. Репетиции. «Мне ли не пожалеть...»: Романы. М.: Изд-во «Наш дом — L'Age d'Homme», 1997. С. 10.

Чеховская критика пошлости и мещанства предлагала, увы, только один выход — на баррикады. Поскольку светское выступало как положительная антитеза религиозному («пережитку»), но и само отрицалось в качестве пошлости и мещанства, результатом такого «отрицания отрицания» могло быть лишь религиозное утверждение самого светского, т. е. церковь Белинского — Ленина, религиозный размах антирелигиозного строительства, религиозное освящение светской идеи. Поэтому большевики делали из Чехова более правильные выводы, чем Мережковский, который готов был с Чеховым только свято молчать о святом, а большевики готовы были показать, какая прекрасная будет жизнь на земле через пятьсот лет и как небо в алмазах может засверкать лампочками Ильича. Это уже не мелкие дела Лиды Волчаниновой, а столь крупные светские дела, что они становятся советскими, снимают антитезу светского и религиозного, превращая одно в другое.

Чеховские взаимно дополняющие образы бесплодных мечтателей и чересчур узких практиков напоминают пару Обломов — Штольц у Гончарова — еще одного важнейшего светского писателя в России, который тоже всех устраивал, особенно своим «Обломовым». Как светский писатель, Гончаров не может не восхищаться Штольцем, его европейской предприимчивостью. Но как писатель русский, Гончаров не может не выставлять мелочность именно такой светской деятельности. Получается, что ничего не делать, как Обломов, — плохо, но и что-то делать, как Штольц, — тоже не очень хорошо. Хорошо бы «делать все», решать сразу все мировые проблемы, — но этого третьего, увы, не дано. Не дано никому, кроме светских радикалов, которые потому и имели такой огромный успех в России, что исходили из секулярных вопросов, но придавали им религиозный масштаб, не просто суетились вокруг куста крыжовника, а затевали такую переделку земли, что небо уже казалось в овчинку. Разудало-беззаботное русское безделье и западное делачество сходились в делании всего.

Чехов — это писатель не просто светский, но светски-апофатический. Он изобрел способ говорить пошлости безнаказанно, вызывая сочувствие к своей грусти, как будто подразумевая, что за пошлостью скрывается что-то еще, какой-то прорыв, надежда, но прямо высказать этого нельзя, поскольку все сказанное будет звучать как пошлость, и по этому поводу надо опять-таки грустить и надеяться. Кстати, бессмертная фраза «мороз крепчал», которой Чехов в рассказе «Ионыч» награждает пошлую писательницу Веру Иосифовну, жену пошлого Ивана Петровича Туркина, — эта фраза очень типична для самого Чехова. В том же рассказе «Ионыч» встречаются перлы, вполне достойные пера Веры Иосифовны: «Светила луна». «...В каждой могиле чувствуется присутствие тайны, обещающей

жизнь тихую, прекрасную, вечную». «...Лунный свет подогревал в нем страсть...»<sup>1</sup> Чехов научился писать фразы типа «на дворе накрапывал дождь» (из «Ионыча») так, что в них ощущается некая самоирония по отношению к той пошлости, которая в них заключена.

Когда же он, очень редко, и в самом деле пытается что-то сказать от себя, выразить сполна свое мировоззрение, у него получается уже настоящая риторическая пошлость без всякой грусти, например: «Я ненавижу ложь и насилие во всех их видах... Моя святая святых — это человеческое тело, ум, талант, вдохновение, любовь и абсолютнейшая свобода...»<sup>2</sup> Чехов говорит здесь столь же выпендренно, как его персонажи, вроде Ивана Ивановича или доктора Астрова, произносящего: «В человеке все должно быть прекрасно: и лицо, и одежда, и душа, и мысли». Обе эти знаменитые формулировки чеховского идеала поражают своей перечислительной интонацией, напоминающей поздравительные телеграммы, праздничные пожелания юбиляру или ритуальные приписки в конце письма. «Дорогой друг! Восхищаемся Вашим умом и талантом и желаем Вам счастья, здоровья, любви, вдохновения и больших творческих успехов!» Мастером такого эпистолярного жанра, кстати, был сам Чехов. В чеховском «светском идеале» отсутствует какая бы то ни было смысловая напряженность, он похож на список всего приятного и хорошего: «Ум, талант, интересные книги, душевные разговоры, вкусная еда, акации в цвету, домик на берегу Черного моря, здоровое тело, солнце, чайки, любовь и абсолютнейшая свобода».

Что касается астровского бессмертного афоризма «все должно быть прекрасно», который инерцией частого цитирования отобран у персонажа и приписан самому автору, то в «Дяде Ване» эти слова относятся к Елене Андреевне Серебряковой. О ней в следующей фразе сказано: «Она прекрасна, спора нет, но... ведь она только ест, спит, гуляет, чарует всех нас своею красотой — и больше ничего»<sup>3</sup>. Значит, и для светского Чехова красота, хотя и воплощает в себе все хорошее, — еще должна приносить какую-то пользу. Там, где Чехов-мыслитель подписывается под программой малых дел, присоединяется к светскому идеалу, Чехов-писатель демонстрирует его пошлость. Но при этом чеховская речь остается в строгих, почти уже канонических рамках пошлости, которую выдают лишь внезапные переходы с одного уровня пошлости на другой, от «все

<sup>1</sup> Чехов А. П. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М.: ГИХЛ, 1961. С. 322–323.

<sup>2</sup> А. П. Чехов, письмо А. Н. Плещееву от 4 октября 1888 г. (Собр. соч. Т. 11. 1963. С. 251–252).

<sup>3</sup> Чехов А. П. Собр. соч. Т. 9. 1961. С. 502.

должно быть прекрасно» до «давайте спать». Вот, например, Астров обращается к Войницкому в «Дяде Ване»: «Да, брат. Во всем уезде было только два порядочных, интеллигентных человека: я да ты. Но в какие-нибудь десять лет жизнь обывательская, жизнь презренная затянула нас; она своими гнилыми испарениями отравила нашу кровь, и мы стали такими же пошляками, как все. (*Живо.*) Но ты мне зубов не заговаривай, однако. Ты отдай то, что взял у меня»<sup>1</sup>. Словцом «живо» Чехов быстро переключает пошлый монолог о пошлости из высокого регистра в низкий. И так всюду у Чехова: пошлость выступает лишь на фоне другой пошлости, так что создается иллюзия неких оттенков, контрастов, как в сумраке, поглощаемом еще более глубоким мраком.

Чехов удивительно умеет «сворачивать на пошлость» даже авторов, совсем на него не похожих, например Мережковского, который посвятил ему очерк «Асфодели и ромашка», имея в виду, что Чехов — это простая и чистая ромашка среди декадентских асфodelей. Разве не пошлость эта «ромашка Чехов» в устах Мережковского? В ответ на просьбы Ольги Книппер бросить ернический тон и поговорить, наконец, по душам, — Чехов отвечал: «Да о чем же нам говорить, крокодил души моей, я и так тебя люблю». Эта склонность Чехова отшучиваться от серьезных вопросов умиляла и Бунина, и Горького: за этим чудится некая глубина — он страдал и молчал, он понимал больше нас... И лишь новое поколение российских писателей, казалось бы, нашло ключ к Чехову, постигло, что великий обличитель пошлости сам слишком не поднимался над тем, что обличал и о чем грустил. Но и подобные обличения: «Чехов сам такой!» — тоже несут на себе отпечаток бессмертной чеховской пошлости, от которой никуда не денешься. Даже обличая ее, сам как будто повторяешь чеховские фразы. «Да, брат... Жизнь обывательская затянула нас...»

Вообще «пошлость» — важная категория русской культуры, выражающая презрение к «золотой середине» и потому с таким трудом переводимая на европейские языки. То, что понятием «пошлого» часто пользовался Набоков, как раз подчеркивая его непереводаемость, говорит как раз о кодовой принадлежности Набокова к русской культуре, несмотря на всю очевидную «западность» его художественного этикета. Набоков всегда предпочитал держаться в литературе по-светски, в стороне от всяких там истерических бездновидцев — Достоевских и Мережковских. Но постоянные ссылки на «пошлость» — пошлость фрейдистов, марксистов, гуманистов, романтиков, реалистов, Гете, Сартра, Пастернака и т. д. — все-таки выдают в Набокове

<sup>1</sup> Чехов А. П. Собр. соч. Т. 9. С. 525.



характерно русского писателя<sup>1</sup>. Исчезновение категорий «пошлого» и «мещанского» из первых рядов культурного словаря будет означать, что русская культура начинает положительно осваивать область срединного.

### Демонизм

Для русской культуры характерен некий обманчивый жест, передергивание, подстановка, когда нечто видимое, выставя себя напоказ, предполагает нечто противоположное тому, что оно показывает. В самом общем виде такой механизм передергивания можно охарактеризовать как иронию или насмешку, но важно подчеркнуть, что это не субъективная, а скорее объективная ирония, когда обстоятельства смеются над человеком, когда все задуманное им обращается против него, выворачивается наизнанку. Западные категории «иронии» (вроде романтической иронии, когда субъект бесконечно превосходит себя самого) или «отчуждения», когда сотворенное человеком в силу долгого и объективного исторического процесса от него отделяется и приобретает над ним самостоятельную власть, сюда не совсем подходят. Это скорее эффект наступания на грабли. Опыт русской истории формулирует его в одной банальной и все же неглупой фразе: «За что боролись, на то и напоролись».

Назовем это самое общее свойство русской культуры «вывертом», когда некое накопленное усилие моментально выворачивается и производит обратный эффект. Русская история богата вывертами, самый грандиозный из которых — Великая Октябрьская революция, а один из последних по времени — августовский путч 1991 г. *Выверт* — это не просто переворот, когда противоположные стороны, верх и низ, меняются местами. Если бы такой переворот и в самом деле произошел в 1917 г., не было бы ни так называемой диктатуры пролетариата, ни партократии, ни коллективизации. Произошел выверт, несущий в себе издевку и насмешку над самим смыслом переворота, когда низы, ставшие верхами, становятся еще более нищими и бесправными, а верхи, ставшие низами, вообще выдавливаются за пределы страны, в инобытие и небытие. Когда, например, чеховский Лопухин становится хозяином «вишневого сада», в котором его предки были крепостными, — это кажется простым, «нормальным» переворотом. Но легко представить, что стало с Лопухиными после 1917 г.; а если они уцелели под личиной справных

<sup>1</sup> Достаточно перечитать набоковские страницы, посвященные «густой пошлости» буржуазного мира, особенно «разумной, спокойной Америки», в его эссе о Гоголе: *Набоков В.* Николай Гоголь / Пер. Е. Голышевой // *Набоков В.* Романы. Рассказы. Эссе. СПб.: Энтар, 1993. С. 290–297.

мужиков, потомков крепостных, — что стало с ними после 1929 г., уже под кличкой «кулацкого элемента», когда продолжала раскручиваться машина «переворота». Как замечает по поводу чеховских героев писатель Владимир Шаров, «им в те годы казалось, что это (когда в первый раз все перевернулось. — М. Э.) не шар, который катиться будет, катиться и катиться, — а просто кубик: перевернется он с одной грани на другую и станет, будто вкопанный»<sup>1</sup>. Русская модель — не кубик, который переворачивается, а шарик, который крутится. Отсюда и понятие выкрутаса, от которого неотделима так называемая русская крутизна и раскручивание («раскрутить дело», «крутой парень»). То, что крутится в одну сторону, легко раскручивается и в другую.

Итак, полюса в русской культуре не столько раздвигаются, вмещая нейтральное пространство, сколько сопрягаются, создавая невыносимое напряжение. А результат, как известно по Достоевскому, надрыв в гостиной, надрыв в избе и надрыв на чистом воздухе. Сами идеалы Содомы и Мадонны не так противоположны между собой, как им обоим противоположно совмещение этих идеалов. «Тут, — по словам Достоевского, — берега сходятся, тут все противоречия вместе живут». Главное противоречие оказывается не между полюсами как таковыми, а между самой их полярностью, такой понятной, однозначной, и их невероятным совмещением в одном сердце. Ведь у Достоевского даже не упомянуто, что между идеалом Содомы и идеалом Мадонны есть еще тип заурядных людей, в меру грешных, в меру благонамеренных, людей мира сего, — светский идеал или мещанская реальность. Нет, есть отдельно Содом, отдельно Мадонна, а самое ужасное и таинственное, что они срastaются в одном сердце. Я приведу слова композитора Альфреда Шнитке по поводу рассказов Виктора Ерофеева:

«...Вы сразу испытываете тот двойной эффект соприкосновения с издавна знакомым, но совершенно небывалым, то потрясение от встречи с адом и одновременно с раем, совершающееся внутри каждого из нас... Не знаешь, от чего задыхаться — от возмущения кощунством сюжетов и характеров или от разреженной атмосферы замалчиваемой, но ясно осязаемой мученической святости»<sup>2</sup>.

Сказанное здесь о встрече ада с раем — превосходная формула глубинной модели всей русской культуры. Проходили века — а чистилище в ней так и не появилось. Современная литература основана на том

<sup>1</sup> Шаров В. Репетиции. «Мне ли не пожалеть...». С. 8.

<sup>2</sup> Цит. по кн.: *Ерофеев Викт.* Избранное, или Карманный апокалипсис. М.; Париж; Нью-Йорк: Третья волна, 1993. С. 5.

самом кощунстве, которое невозможно без переживания святости. Кощунствуют Венедикт Ерофеев и Виктор Ерофеев, Сорокин и Нарбикова, Мамлеев и Пригов — и эти кощунства точно вписываются в традицию русской культуры, потому что сама эта культура есть культура противостояния святости и кощунства. Кощунствовали на Руси с незапамятных времен, святотатствовали потому, что знали, где лежит святое, как его украсть и как им воспользоваться. Кощунствовать можно только в храме или перед храмом, признавая святость того, над чем кощунствуешь.

Даже такой «высокомалоответственный»<sup>1</sup> руководитель советской культуры, как товарищ А. А. Жданов, понимал этот двоичный код, когда в 1946 г. выбрал для идейного разноса двух писателей — Ахматову и Зощенко, так сказать аристократические верхи и демократические низы русской словесности, ее высокоязычие и просторечие. Чтобы выбрать именно этих двоих, Жданову потребовался труд мысли, если и не равноценный труду Мережковского «Толстой и Достоевский», то по крайней мере опирающийся на те же дуальные модели русской культуры. И цитату из Ахматовой он подобрал выразительную:

Но клянусь тебе ангельским садом,  
Чудотворной иконой клянусь  
И ночей наших пламенным чадом...

(«Anno Domini»)

Чудотворная икона и пламенный чад, ангел и зверь, Эдем и геенна... И за всем этим — «взбесившаяся барынька», которая, по словам Жданова (впрочем, это плагиат у Эйхенбаума), «мечется между будуаром и моленой»<sup>2</sup>. Как вся русская литература мечется между «ангелом и зверем», между «Anno Domini» и «Приключениями обезьяны» (две мишени ждановского разноса). «Не то монахиня, не то блудница, а вернее, блудница и монахиня, у которой блуд смешан с молитвой» — ведь это не только про Ахматову, но в еще большей степени про Цветаеву, Блока, Маяковского...

Ну а если бы появился в России поэт, который бы не кощунствовал и не молился, не метался бы между альковом и аскезой, не впадал бы в черное отчаяние, циничское равнодушие или религиозный восторг, а тихо радовался бы и огорчался тихим проявлениям жизни? Такого вполне светского писателя могли бы попросту не заметить или им пренебречь, как недооценен, например, Александр Кушнер, поэт необычайного дарования, но расположенного в средней ценностной зоне. Для

<sup>1</sup> Используя модель зощенковского неологизма «высокомалохудожественный».

<sup>2</sup> Доклад т. Жданова о журналах «Звезда» и «Ленинград» (М.: ОГИЗ: Госполитиздат, 1946. С. 13).

него нет знакового кода в русской культуре. Как точно заметил Андрей Арьев, «Кушнер — Лаодикийский ангел современной русской поэзии, тот самый, из „Откровения Иоанна Богослова“: „Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч!“ Его нам и не хватало. <...> Он тепл. Редчайший случай поэтического вдохновения при температуре 36,6»<sup>1</sup>. Но именно поэтому российская литературная традиция «извергает из уст своих» великого тепло-срединного поэта. Нельзя безнаказанно балансировать на лезвии бритвы, надо быть либо с Содомом, либо с Мадонной, либо, того лучше, рассекаться в кровь. А Кушнер как раз и предпочитает середину. «Ни ада, нирая его не люблю» — говорит он о Данте, всем контекстом своего стихотворения «Разговор в прихожей» давая понять, что толкотня спорящих в прихожей милее ему, чем пространства иных миров. Чистилище вовсе не упомянуто — вероятно, его-то и заменяет прихожая.

По сдержанным статьям Кушнера, где он пытается всячески усреднить меру русской поэзии, свести ее к Вяземскому, Баратынскому или Иннокентию Анненскому, видно, что он хорошо сознает, в какой отчаянный переплет попал<sup>2</sup>. Русский переплет между Блоком и Маяковским, которые, при всей своей полярности, и сами рассечены пополам на святое и кощунственное, так что оба совершают в своих стихах что-то вроде черной литургии. Демоническое — это именно такое слияние Sodoma и Мадонны, когда между ними ничего среднего нет и быть не может, когда форма почитания одного обращается на другое. Героиня блоковских стихов, «незнакомка», — это и есть содомская Мадонна, подобно тому как лирический герой Маяковского — это содомский Христос. Жертвенный, страдающий, распинающийся, но на службе содому.

То же самое и в философии. Между такими высотами русской мысли, как молящийся (хотя по-своему и кощунствующий) Владимир Соловьев и кощунствующий (но по-своему тоже молящийся) Василий Розанов, никто и не заметит ровных плоскогорий неокантианской или неолейбницеанской мысли, какого-нибудь Алексея Козлова или Николая

<sup>1</sup> Арьев А. Маленькие тайны, или Явление Александра Кушнера // Звезда. 1989. № 4. С. 202.

<sup>2</sup> В одной из последних статей Кушнер выделяет Иннокентия Анненского из круга поэтов Серебряного века: «...Все они были маги и жрецы, андрогини и мистагоги, демоны, рыцари и паладины, и лишь он один оставался человеком» (Кушнер А. «Среди людей, которые не слышат...» // Новый мир. 1997. № 12. С. 193). Они — это Блок, Сологуб, Вяч. Иванов, Бальмонт, Брюсов, Белый... Анненский — «лучший поэт 20 века», потому что он единственный человек среди этих сверхчеловеческих и недочеловеческих существ, поэзия которых, по Кушнеру, — «лирическая исповедь орла или крокодила».

Коркунова. Русский позитивизм, вроде Чернышевского и Писарева, если и вызывает интерес, то лишь потому, что он же — и русский нигилизм.

И Белинский, и Гоголь — каждый по-своему — демоничны. Оба не хотят признать границы между церковью и миром, но у Гоголя — тот демонизм всецерковности, который впоследствии сказался в теократии Вл. Соловьева и в проекте «Розы Мира» Даниила Андреева, а у Белинского — тот демонизм лжецерковности, который сказался впоследствии в партократии Ленина — Сталина. Все это демоническое, не светское. В том-то и дело, что противоположностью секулярному выступает не сакральное — они-то как раз дополняют друг друга, — а демоническое. Демонизм — это сверхнапряженное отношение полюсов вместо создания нейтральной зоны. Демонизм — это злая ирония положительного действия, когда оно совершается с чрезмерной силой или даже насилием и несет в себе заряд разрушения. Демоничен не Мефистофель — дух отрицания, а Фауст — дух созидания, воздвигающий город на болоте, передвигающий границу суши и моря, чтобы потом море могло с легкостью поглотить город. «Ты сам готовишь для Нептуна, морского черта, славный пир!» — обращается Мефистофель к Фаусту, упоенному своей победой над морем. Вероятным прообразом Фауста у Гете (во второй части трагедии, где Фауст выступает как градостроитель) послужил Петр I<sup>1</sup>. В разговорах с Эккерманом Гете приводит Петра I как пример того, что он называет демоническим<sup>2</sup>. Любопытно, что на вопрос Эккермана, не присущи ли демонические черты также Мефистофелю, Гете отвечает: «Нет, Мефистофель слишком негативен, демоническое же проявляется только в безусловно позитивной деятельности»<sup>3</sup>.

Чем же демоническое отличается от секулярного, почему русская культура начиная с Петра лишь поверхностным слоем своим секуляризовалась, а внутренне в ней подготавливается демонизация, которая и начинается осуществляться отчасти у Пушкина и Лермонтова, творчество которых образует переход от секулярного к демоническому? Секулярное — это нейтральное, отстоящее равно от обоих полюсов, демоническое — это дважды заряженное, позитивная энергия, которая «вывертом и надрывом» переходит в отрицательную.

Построение Петербурга на болоте, где его заливают волны Финского залива, — это деяние демоническое. Петр на пути к Западу, силясь поскорее цивилизовать Россию, построил ее европейскую столицу на чухонской топи.

<sup>1</sup> О демоническом у Гете и Пушкина см. первый раздел этой книги.

<sup>2</sup> *Эккерман И. П.* Разговоры с Гете в последние годы его жизни / Пер. Н. Ман. М.: Худож. лит., 1986. С. 407.

<sup>3</sup> Там же. С. 404.

Сожжение второго тома «Мертвых душ» — это поступок демонический. Гоголь на пути духовного восхождения рванулся ввысь, оттолкнулся от достигнутой вершины, упал и разбился.

Ошибался Герцен, говоря, что на реформы Петра Россия ответила явлением Пушкина. В результате этих реформ не светское, а демоническое возобладало в русской культуре, так что настоящим отзвуком на деяния Петра стало явление Гоголя. Да и могло ли бы быть иначе, если демоническое заключалось уже в личности и деяниях Петра. Демоническое — это вовсе не антирелигиозное, это сверхрелигиозное и квазирелигиозное. Демоническое — это не когда богохульствуют, а когда поклоняются кесарю как Богу или когда Богу поклоняются как кесарю, когда противостояние кесарева и Бога оборачивается их взаимоподменой.

Наводнения Петербурга и сожжение «Мертвых душ» — это явления одного порядка, как и проект теократии, в насмешку разработанный Иваном Карамазовым для России, а затем всерьез доработанный Владимиром Соловьевым и Даниилом Андреевым (правда, оба нашли в себе силы, по крайней мере частично, осознать демоническую природу этих проектов). Демоническое — это когда один полюс переходит в другой, эксцесс положительной энергии переходит в страшную энергию разрушения и саморазрушения; когда поэт коленопреклоненно служит своей Прекрасной Даме и, не смея прикоснуться к ней, находит отраду в змеиных объятиях Незнакомки; когда писатель проповедует такую любовь к ближним, что забывает о своих близких, и так высоко возносит крестьянский труд, что готов принести ему в жертву все создания творческого духа, включая свои собственные; когда христианский мыслитель размахом и обещанием своей проповеди превосходит Христа, обещая рукотворное воскрешение мертвых или поглощение Всеединой Церковью царства кесаря...

Я не верю в возможность изгнания демонов из русской культуры. Вообще, изгоняя из себя демонов, культура, как правило, впадает в еще больший демонизм, на мелких демонов набрасываются крупные демоны. На демонизм Гоголя — демонизм Белинского, на демона самодержавия — демон большевизма, на демона Дмитрия Карамазова — куда более страшные демоны Ивана Карамазова и Смердякова. Бесы должны бесноваться до определенной поры, поскольку сказано, что «и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2: 19). Вот и демоны русской культуры пусть веруют и трепещут, а больше от них ничего и не надо.

Я употребляю понятие «демоническое» в описательном, а не оценочном смысле. «Демоническое» — столь же законная и необходимая категория культуры, как и «апофатическое» или «секулярное», и принадлежит тому же самому концептуальному полю. Демонизм нельзя путать

с сатанизмом, т. е. с открытым и сознательным противостоянием Богу. Демоническое может переходить в сатанинское, как у Маяковского, а может и противостоять сатанинскому, как у Гоголя. Само слово «демон», в отличие от слова «сатана», происходит не из еврейской, а из греческой мифологии (в римской ему соответствует «гений»). Алексей Лосев характеризует демоническое как «обобщенное представление о некоей неопределенной и неоформленной божественной силе, злой или (реже) благодетельной, часто определяющей жизненную судьбу человека. Это мгновенно возникающая и мгновенно уходящая страшная роковая сила, которую нельзя назвать по имени, с которой нельзя вступить ни в какое общение. Внезапно нахлынув, она молниеносно производит какое-то действие и тут же бесследно исчезает. В этом образе очевидны элементы т. н. внезапного преанимизма (по терминологии Г. Узенера, демон — не что иное, как „бог данного мгновения“)<sup>1</sup>.

Существенно, что демоническое лишено однозначной нравственной окраски, оно может быть даже благотворным (встречается даже эпитет «счастливодемонический»), но суть в том, что оно находится по ту сторону добра и зла, как мгновенная вспышка духовной энергии, упраздняющей само противостояние двух полюсов — не в нейтральной, а, наоборот, в экстремальной зоне наибольшего напряжения, так что одно мгновение оказывается равнозначным крутому повороту судьбы. Демон — это именно бог мгновения. Не случайно такое пристрастие у Достоевского, самого демонического (и антисатанинского) из русских писателей, к словечку «вдруг», мелким бисером которого пронизана вся ткань его повествования. Демоническое — это дух выверта и надрыва, в отличие от долгого, постепенного развития. Поэтому и Кьеркегор настаивал: «Демоническое — это внезапное»<sup>2</sup>.

### Апофатизм

Другая составляющая русской культуры — апофатизм, отрицательная теология и отрицательная эстетика, когда высший идеал может быть преподнесен только в отрицательной форме, как отступление от него

<sup>1</sup> Мифы народов мира: В 2 т. Т. 1. М.: Сов. энциклопедия, 1980. С. 366.

<sup>2</sup> Серен Кьеркегор, «Болезнь к смерти» (в его кн.: Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 219). Связь «гения» и «мгновения» остро ощутима в стихотворении Пушкина «К\*\*\*» («Я помню чудное мгновенье...»). Речь там идет не о «чистой красоте» как о некоей вечной сущности, но о «гении чистой красоты», и именно поэтому его проявление так бурно: «чудное мгновенье», «мимолетное виденье». В этом же смысле «внезапности» Блок отмечал момент создания поэмы «Двенадцать»: «Сегодня я — гений», а Цветаева писала о той же поэме: «Демонизм данного часа Революции... вселился в Блока...» (Собр. соч.: В 7 т. Т. 5. С. 355).

или недостижение. Согласно основателю апофатической теологии Псевдо-Дионисию Ареопажиту (V — начало VI в. н. э.), поскольку Божественное превышает человеческое и нет адекватных способов познать и описать Бога, самым точным будет описывать не что Бог есть, а что Он не есть. Бог не есть истина, разум, свет, добро и т. д., не есть даже высочайшее из всего, что мы знаем и говорим. Поэтому предпочтительнее либо вообще молчать о Боге, либо, говоря о нем, подбирать такие уподобления, которые легче обнаружили бы свою несовместимость с Богом. Например, говорить о безумии Бога в каком-то смысле правильнее, чем говорить о Его разумности, потому что спутать Бога с разумом легче, чем спутать Его с безумием. Чем ниже ряд уподоблений, тем меньше опасность подмены. «Поэтому священные писания, вовсе не принижая небесных чинов, поистине отдают им честь, описывая их в неподобающих видах, столь совершенно разнящихся с тем, что они поистине суть, что мы начинаем постигать, как эти чины, столь отдаленные от нас, превосходят все вещественное. Более того, вряд ли кто-то откажется признать, что несоответствия более, нежели подобия, подходят для восхождения наших умов в область духовного»<sup>1</sup>. Например, Бог уподобляется благовонию, или краеугольному камню, или льву и пантере.

Русская духовная традиция отмечена преобладающим влиянием апофатики не только в теории: центральной фигурой русской святости выступает юродивый, у которого непотребные слова, вызывающее поведение и отталкивающая внешность служат «подобающим несоответствием» божественному. Неудивительно, что и русская словесность, особенно начиная с Гоголя, стала пользоваться апофатическим методом для того, чтобы передать «идеал художника» через образы, подчеркнуто ему не соответствующие. Закономерно, что именно творчество Гоголя стало первым, а по сути, все еще единственным предметом исследования русской художественной апофатики.

Первый известный мне прецедент такого подхода на русском материале — статья Роберта Магуайра (Robert Maguire) о преломлении апофатического метода богословия в стиле Гоголя, в частности в отрицательном синтаксисе описаний и уподоблений, когда предмет характеризуется через отрицание его признаков и самой возможности его описать. Творческое бессилие Гоголя в последнее десятилетие, сожжение второго тома «Мертвых душ» и последующее аскетическое самоумерщвление также соотносятся у Магуайра с псевдо-дионисий-

<sup>1</sup> *Pseudo-Dionysius. The Celestial Hierarchy. The Complete Works*, trans. by Colm Luibheid. New York, Mahwah: Paulist Press, 1987, p. 150.

ской эстетикой прогрессирующего молчания, когда сама речь, по словам комментатора Ареопагитик, «восходит к прекращению всякой речи»<sup>1</sup>.

Урок Гоголя, о котором напоминает американский исследователь, безусловно, важен для всей последующей истории художественного апофатизма в России, во многом усвоившего технику образного негативизма, умолчания о главном и выговаривания второстепенного, столь свойственную гоголевскому стилю. К этому стоит добавить, что «мертвость», это универсальное свойство гоголевского мира, тоже может рассматриваться как своего рода апофатический образ, указывающий на подлинную жизнь и величие духа за пределом изображимого. Если Бог не есть свет и не есть дух, то адекватным способом его представления может быть мрак и бездуховность, господствующие в сочинениях зрелого Гоголя. Писатель создает некий «божественный мрак» вокруг каждого предмета, чтобы намекнуть на возможность божественного просветления, которое просто не по силам самому писателю. Красота такая, что «ни в сказке сказать, ни пером описать», пользуясь апофатическим выражением русского фольклора. Это особенно касается такой религиозной тайны, какой для Гоголя была Россия. Если в первом томе «Мертвых душ» предпринято апофатическое описание России через те видимые, косные признаки, которые не тождественны ее подлинной поэтической сущности, то во втором томе поэмы Гоголь попытался подойти к этому возвышенному предмету катафатически (утвердительно), представить Россию в положительных образах «света», «мудрости», «величия», в чем и потерпел неудачу.

Именно апофатизм после Гоголя становится господствующим направлением русской художественной культуры, формируя особую эстетику и догматику «критического реализма». Согласно этой догматике, сформулированной Белинским именно на материале гоголевских произведений, в российской действительности нет явлений, лиц и характеров, которые могли бы вылиться в положительные образы. Художник

<sup>1</sup> Robert A. Maguire. *Gogol and the Legacy of Pseudo-Dionysius*, in: *Russianness. Studies on a Nation's Identity*. In Honor of Rufus Mathewson, 1918–1978. Ann Arbor: Ardis, 1990, pp. 52–53. Следует также упомянуть статью Эдварда Робинсона «Апофатическое искусство Казимира Малевича», где автор находит «что-то глубоко закономерное в том факте, что абстрактное искусство было впервые доведено до логического конца в России» и подчеркивает, с каким упорством Малевич «преследовал главную мысль, позже ставшую доминирующей в его творчестве: мысль, безусловно связанную с апофатической традицией православной церкви и находящуюся в последовательном ряду идей, берущих свое начало в мистической теологии самого Псевдо-Дионисия» (журнал «Человек». М., 1991. № 5. С. 64).

грешит против правды, если создает идеальные характеры. Это не значит, что художник должен быть вообще лишен идеала, — но он может быть убедительно выражен лишь в критике тех явлений, которые отступают от идеала, в негативном подходе к действительности. Время идеальной поэзии прошло, реальная поэзия не представляет наглядно идеала, а только втайне и косвенно намекает на него, беспощадно разоблачая все то, что притязает его воплощать. Вся теория натуральной школы и критического реализма покоится на апофатическом основании, негативном представлении идеала, который есть «не то, не то и не то» (под это «не то» подпадают все слои общества, все типы мировоззрения; и писатели, рискнувшие отступить от этого негативизма и создать «идеальные» образы, как Достоевский или Фет, вынуждены оправдываться и отметать упреки в реакционности и идеализации гнусной действительности). Чары этой критической теории, интуитивно подкрепленной веками восточного апофатизма, были столь сильны, что только символизм в начале XX в. рискнул открыто ее опровергнуть и, пользуясь духовным наследием западноевропейского Средневековья, утвердить иной эстетический принцип положительного представления идеала.

Традиции апофатической эстетики доходят до наших дней, они представлены в прозе Юза Алешковского, Саши Соколова, Венедикта Ерофеева, Виктора Пелевина, Владимира Сорокина, в поэзии Иосифа Бродского и концептуалистов. Апофатика, подобно демонизму, — это выверт, не только в художественном письме, но и в жизни художника, а также в плане его общественно-мифологического истолкования. Оказывается, Веничка Ерофеев — и как автор, и как герой — пьет и беспутствует не в удовольствие себе, а в наказание. Это как бы его крест, и он сам сравнивает свое пьянство со стигматами святой Терезы. Так воспринимают «подвиг» Венички и его друзья — филолог Владимир Муравьев, поэтесса Ольга Седакова: пьянство, из-за которого Веничка потерял голос и умер, было чуть ли не добровольно возложенной на себя схимой. Так же скорбно и возвышенно воспринимают саморазрушительное начало в жизни и творчестве Владимира Высоцкого. Все это — российская тенденция перескакивать через срединный уровень, напрямую соединять святое и зверское. Естественное, цельное, страстное, безудержное, беспорядочное сразу и непосредственно начинает представлять собой высшее, божественное, мудрое, сверхъестественное — без разрыва, но с каким-то надрывом и вывертом. В образах С. Есенина, Вл. Высоцкого и Вен. Ерофеева почитаются пророки-монстры, священные пропойцы. От натурального — к сакральному, минуя культурное, которое вытесняется и облича-

ется с обеих сторон, как недостаточно естественное и как преграда к сверхъестественному.

Так было и в толстовском опрошении: икающий мужик, с его «таво» и «тае», содержит больше мудрости и божественной истины, чем Шекспир и Бетховен. У Толстого это говорится всерьез, у Ерофеева — с ерничеством, но в обоих случаях «низкие, натуральные тела» берутся как предпочтительный модус уподобления с божественным, чтобы труднее было смешивать одно с другим и «для сокрытия истины от непосвященных» (Псевдо-Дионисий). Почему Христос находит образы божественного царства среди самых будничных вещей, вроде горчичного зерна? Почему первое совершенное им чудо — превращение воды в вино, и отсюда — уподобление небесного царства брачному пиру, встрече жениха и невесты?

В негативной теологии такое уподобление есть способ подчеркнуть неуподобляемость, абсолютную несопоставимость божественного и земного, тогда как в русской апофатике они именно катастрофически сближаются, вместо разрыва — надрыв, когда недостаточность переходит в преизбыточность, когда недочеловеческое выдается за сверхчеловеческое. Рабочий или мужик принимается за спасителя человечества, преступник — за святого. Это похоже на те секты, в частности хлыстовство, где очищение достигалось от противоположного, крайним буйством, невоздержанием, избыточностью телесных отправлений, которые, отдавая сполна земле земное, как бы возносили над ней человека, облегчали, отпускали на волю, опустошали и открывали приятию высших сил. Ставрогин, истощив себя в разврате и вседозволенности, отправляется к святому Тихону и может достичь, по представлению Тихона, еще высшей святости, т. е. ключ к святости — грех, безудержная отдача греху и выбивание клина клином, истощение греховной природы через умножение грехов. Отсюда и беседы беспробудно пьющего Венички с ангелами, — они ведь тоже священные животные, и прилетают к опустившемуся животному, своему собрату. Тут воистину аскольдовское «зверь-ангел». Другое дело, что существа, именуемые ангелами в «Москве — Петушках», действуют холодно и безжалостно, отдают героя в руки его убийц, т. е. сами выступают, скорее всего, как «падшие» ангелы, голоса которых ему потому и дано различить.

Особого разговора заслуживает апофатическая поэтика Бродского, у которого нагнетание предметных подробностей служит скорее их вычитанию, чем прибавлению к картине мира, которая, таким образом, последовательно опустошается и оказывается нулем, помещенным в изящную овальную рамку. Собственно, свою Музу Бродский называет «музой вычитанья вещей без остатка», «музой нуля» («Литовский ноктюрн:

Томасу Венцлова»). Его поэтическое внимание заостряется именно на таких вещах, которые вычеркивают себя из бытия, а значит, позволяют зримо представить само небытие. Такова, например, бабочка в одном из лучших стихотворений Бродского:

Ты лучше, чем Ничто.  
Верней: ты ближе  
И зримее.  
(«Бабочка»)

Наиболее яркие и памятные метафоры Бродского, как правило, содержат некий зримый или осязаемый вычет, зиянье, выбоину или впадину. Карьер в рту — развалины почище Парфенона. Птица, утратившая гнездо, кладет яйцо в пустое баскетбольное кольцо.

Прохожий с мятым  
лицом, сравнимым во тьме со снятым  
с безымянного пальца кольцом...  
(«Лагуна»)

...когда книга захлопывалась и когда  
от тебя оставались лишь губы, как от того кота.

(«Новые стансы к Августе»)

Вообще, в поэзии Бродского непрерывно работает машина стиховычитания. Так, из человека вычитается время — остаются слова.

Вычитая из меньшего большее, из человека — Время,  
получаешь в остатке слова...  
(«В Англии»)

От всего человека вам остается часть  
речи. Часть речи вообще. Часть речи.

(«...и при слове „грядущее“ из русского языка...»)

Либо, напротив, из языка вычитается человек:

...вглядываясь в начертанья  
личных имен там, где нас нету: там,  
где сумма зависит от вычитанья.

(«Замерзший кисельный берег. Прячущий в молоке...»)

И в пространстве, и во времени, и в имени Бродский обнаруживает некий изъян и отсутствие, производит операцию вычитания, в остатке которой остается нуль или даже нечто меньшее, чем нуль (название книги его эссе — «Меньше единицы»). Любая сумма в сти-

хах Бродского «зависит от вычитанья» — это сумма разностей, сумма остатков, которые при сложении могут давать обратную, минусовую величину:

Из забывших меня можно составить город.

*(«Я входил вместо дикого зверя в клетку...»)<sup>1</sup>*

Поэзия Бродского — это как бы платонизм наизнанку, его мир состоит из минус-идей, отрицательных сущностей. Его город создается из людей, забывших поэта, — некая идеальная общность, основанная на минусовом признаке. Разумеется, апофатизм Бродского прямо противоположен религиозному апофатизму, который использует отрицание для приближения к положительному полюсу бытия. У Бродского, наоборот, тщательное прописывание деталей служит их вычитанию из бытия и наглядному представлению, как последней реальности, самого небытия. В «Колыбельной Трескового мыса» Бродский пишет о своей любви к длинным вещам жизни. Океан длиннее земли, вереница дней длиннее океана, но стократ длиннее всего «мысль о ничто». Длина — это пространство, из которого вычтены все измерения, кроме одного, — и оно то уступает место Ничто, которое длиннее всего именно потому, что уже не имеет даже длины, т. е. одного измерения. Ничто — то последнее, по отношению к чему все прочее привлекается лишь для упражнения на вычитание.

Я уже писал об апофатических свойствах концептуального искусства, в частности, у И. Кабакова, Д. Пригова и Л. Рубинштейна. Не нуждается в особых доказательствах и апофатизм таких классиков русской литературы XX в., как Андрей Платонов и обэриуты. У Платонова все человеческие фигуры проваливаются в тоскливую пустоту мира, которая служит каким-то невнятным негативом того, что в духе реалистической эстетики можно назвать «идеалом Платонова». Положительные определения этого идеала могут быть разбросаны в диапазоне от Марковского коммунизма и федоровского бессмертия до буддийской нирваны. Яков Друскин, представитель обэриутов в философии, — один из самых откровенно апофатических русских мыслителей, причем, как и Хармс, — религиозный мыслитель, сознательно избравший путь апофатизма. У обоих, кстати, нет демонизма, нет пафоса утверждения, миротворения, они сознательно верующие, хотя и отчаявшиеся найти «путь перехода», положительный образ для своей веры.

<sup>1</sup> Эти примеры можно множить и множить. Я привожу их по своему докладу «Стиховычитание Иосифа Бродского», прочитанному на семинаре, посвященном его поэзии (Русская летняя школа, Миддлбери (Вермонт), июль 1990).

## Демонически-апофатическое

Как апофатизм русской культуры связан с ее демонизмом? Это, по сути, две главные составляющие русской культуры, два воплощения ее полярности. Демонизм есть положительная энергия, которая, доведенная до своего предела и переступая его, превращается в свою противоположность, в акты разрушительные и саморазрушительные. Такова была жизнь Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Блока, Есенина, Маяковского, Цветаевой, а в новейшее время — Высоцкого, Вен. Ерофеева и Бродского. Апофатизм есть отрицательная энергия, которая, достигая своего предела в обнажении ничтожества, пустоты, бессмысленности предметной жизни, указывает на высшие области молчания, закрытые для зрения и слуха.

Этим апофатизм и демонизм противопоставляют себя светскому искусству, которое строится скорее на катафатических (утвердительных) приемах, когда некое духовное или идеальное содержание выражает себя в сообразной ему предметной форме, когда все строится на «подобающих подобиях». Внутри этой области утвердительного, как разные отношения духа и формы, выражения и воплощения, выделяются две основные категории европейской культуры, по определению Ф. Ницше: дионисийское и аполлоническое, музыкальный напор и скульптурная завершенность. Таковы две разновидности катафатической эстетики, которая движется между полюсами безмерного и соразмерного, возвышенного и прекрасного, стихийного и пластического. Но ни в дионисийстве, ни в аполлонизме нет характерно российского качества — выверта, надрыва, подмены<sup>1</sup>.

Таким образом, демонизм и апофатизм делят между собой ту область «среднего», которая в секулярной культуре выстраивается между ее полюсами. Демоническое — это переход положительного в отрицательное, минуя середину. Апофатика — это переход отрицательного в положительное, минуя середину.

Поэтому демонизм и апофатизм часто дополняют друг друга у одних и тех же писателей. Например, у Гоголя очень сильно обнаруживаются оба типа сопряжения полюсов. Когда Гоголь создает образы мелкого, пустого, ничтожного, за ними ощущается присутствие высокого положительного полюса. Например, Акакий Акакиевич — это апофатическое

<sup>1</sup> Российской культуре присущ особого рода катафатизм, который ищет чрезмерности самих утверждений и вырывается за грань светского, переходя в религиозно-нравственную проповедь, как в образах Идиота и Зосимы у Достоевского, отца Сергия и Нехлюдова у Толстого, Иешуа и Мастера у Булгакова, Юрия Живаго у Пастернака, Матрены у Солженицына (на это обратил мое внимание Константин Кустанович). Этот открыто религиозный пласт российской художественной культуры далее всего отстоит от «секуляризации» и связанных с нею подмен.

житие, как бы вывернутое наизнанку: его герой — маленький человек, который незримо для других ведет жизнь духовного подвижника, смиренного переписчика, погруженного в мир чистых знаков и не желающего иметь дело с плотной материальностью мира, которая в конечном счете соблазняет и губит его. Там, где Гоголь преуменьшает, создает образ маленького человека, там он на заднем плане рисует невидимую фигуру преувеличения, фигуру святости. И наоборот, когда Гоголь начинает все-речь, на пределе своего художественного пафоса, возвышать какой-то предмет, он обнаруживает демонизм своего дара, как, например, в лирическом образе России, который строится по тому же принципу, что и образы нечистой силы, ведьм, колдунов («все, что ни есть в тебе, обратило на меня недвижные свои очи»). Подобно Чарткову, художнику в повести «Портрет», там, где Гоголь пытается нарисовать святые лица, в них проглядывают бесовские черты. Не сам ли Гоголь, задумав живописать Россию и несметное богатство ее духа: «мужа, одаренного божескими добродетелями» или «чудную русскую девицу» («Мертвые души»), — вдруг «с ужасом увидел, что он почти всем фигурам придал глаза ростовщика. Они так глядели демонски-сокрушительно, что он сам невольно вздрогнул» («Портрет»)¹. Положительная энергия Гоголя-художника приобретает демонический характер, а отрицательная — апофатический.

Иначе сочетается демоническое и апофатическое в поэзии Бродского. У него находим прежде всего демонизм языка, о чем говорится в его Нобелевской речи:

«Кто-кто, а поэт всегда знает, что то, что в просторечии именуется голосом Музы, есть на самом деле диктат языка; что не язык является его инструментом, а он — средством языка к продолжению своего существования. ...Человек... впадает в зависимость от этого процесса (стихотворения), как впадает в зависимость от наркотиков или алкоголя. Человек, находящийся в подобной зависимости от языка, я полагаю, и называется поэтом»².

Это основное эстетическое и этическое кредо Бродского: поэт — орудие языка. Но такое отношение между языком и говорящим является источником демонизма. Апостол Иаков наставляет:

«...Язык — небольшой член, но много делает. Посмотри, небольшой огонь как много вещества зажигает! И язык — огонь, прикраса неправды; язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам воспаляем от геенны. Ибо всякое

¹ Гоголь Н. В. Собр. соч. Т. 3. С. 107–108.

² Бродский И. Форма времени: Стихотворения, эссе, пьесы. В 2 т. Т. 2. Минск: Эридан, 1992. С. 460, 462.

естество зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено естеством человеческим. А язык укротить никто из людей не может...» (Иак. 3: 5–8).

Из этой одержимости языком вытекает и апофатизм Бродского, поскольку язык, будучи всем, представляет все иноположное языку как ничто и всякая вещь, попадая в систему языка, оказывается вычтенной из бытия, оставляет в нем зияние. Адаму был дан язык, чтобы он мог даровать имена вещам. У Бродского же язык, давая имена вещам, отнимает у них существование, превращает их в «вещи языка».

Воздух — вещь языка...  
Оттого-то он чист.  
Нет на свете вещей, безупречней  
(кроме смерти самой)  
отбеляющих лист.  
Чем белее, тем бесчеловечней.

От человека ничего не остается, кроме сказанных им слов; от вещей ничего не остается, кроме их имен. Но в конце концов и от самих имен ничего не остается, кроме воздуха, «вещи языка». Превращая язык в орудие демонической власти над миром, поэт апофатически распредмечивает сам мир, превращает его в знаки небытия. Полнота языка есть пустота мира, а потому она и равнозначна чистоте воздуха и смерти.

Если подавляющее большинство наших современников ставит Бродского намного выше Кушнера, при относительной соизмеримости их поэтических миров, уходящих в традицию петербургского неоклассицизма, то отчасти потому, что Бродский — фигура демоническая и в какой-то мере апофатическая, а Кушнер — фигура чисто светская, а потому, на языке русского художественного кода, — «пошловатая». И в своих стихах, и в статьях Кушнер сознательно защищает средний, предметно-душевный масштаб жизни, но для того, чтобы «тихие крики» возымели действие, нужно, чтобы русская художественная культура изменила свой код, перешла к тернарности или, по крайней мере, к медиальности. Пастернак, между прочим, добился интереса к тому среднему уровню быта, к которому пытается привлечь внимание Кушнер, за счет того, что он совершил как бы два полярных движения, пересекающих среднюю зону в двух противоположных направлениях. Сначала впал в неслыханную сложность, а затем — в неслыханную простоту, которая имела то достоинство, что была «ересью», т. е. в системе священных традиций русского авангарда воспринималась как «самокощунство» Пастернака, как его свято-татственный вызов тем святыням, которые он некогда воплощал своими ранними стихами. Эта «неслыханная простота» легко вписалась в дву-



значный код русской культуры, которая, по словам Бердяева, мыслит в категориях ортодоксии и ереси. Вообще, Пастернаку была ненавистна эстетика «середины», и он всячески старался ее избегать даже ценой откровенной безвкусицы — принцип, сознательно исповедуемый в «Докторе Живаго». «Гордон и Дудоров... не знали, что бедствие средне-го вкуса хуже бедствия безвкусицы»<sup>1</sup>.

В России XX в. можно найти писателей, воплощающих разные способы «разрыва середины». Например, Горький, Маяковский, Блок, Цветаева — художники демонического склада, тогда как обэриуты и концептуалисты — преимущественно апофатического. У Хлебникова и Платонова можно найти соединение демонического и апофатического, тогда как у Набокова и Бродского к этим двум началам примешивается еще и секулярное. Может быть, труднее всего найти в литературе XX в. собственно секулярного писателя — если вдуматься, главным претендентом на это звание окажется Александр Солженицын, именно потому, что он писатель светско-религиозный. В этом смысле он ближе к XVIII в., когда светскость и религиозность легко совмещались, не вступали в противоречие. Ни демонического, ни апофатического в произведениях Солженицына не различить за здравым смыслом и здравой верой.

Классификация писателей по этим четырем признакам: религиозное, секулярное, демоническое, апофатическое — сложная задача, да и вообще исследования этих двух координат: «авторов» и «тенденций» — могут лишь пересекаться в определенных точках, но не накладываться целиком друг на друга.

### Православие и культура

Какое же место в нарождающейся тернарной модели русской культуры может занимать православие, которое было главным условием и предпосылкой именно ее дуальности?

В контексте начавшейся в 1980-е гг. второй секуляризации возрастает значение Константина Леонтьева, который сочетал крайний консерватизм и даже фундаментализм религиозных воззрений с широчайшим и даже радикальным, вполне секуляристским определением культуры как цветущего многообразия. Между этими двумя полюсами леонтьевской мысли нет грубого противоречия, но есть сложная дополнительность, особенно если развернуть его мысль лицом к постмодерному состоянию культуры, где крайние, авангардистские движения уже исчерпали себя и быстро нарастает эклектическое смешение всего со всем.

<sup>1</sup> Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1990. С. 474.

Леонтьев видел в таком усреднении «идеал и орудие всемирного разрушения» и противопоставлял ему красочную полярность византийства и славянства:

«Эстетика жизни... поэзия действительности невозможна без того разнообразия — положений и чувств, которое развивается благодаря неравенству и борьбе... Эстетика спасла во мне гражданственность... Я стал любить монархию, полюбил войска и военных, стал и жалеть и ценить дворянство... защищать даже и православие, в котором, к стыду моему, сознаюсь, я тогда ни бельмеса не понимал, а только любил его воображением и сердцем»<sup>1</sup>.

Культура как область наибольшего мирского разнообразия не может не включать в себя религию как место наибольшего удаления от мира, инополагания миру. Секулярная культура без своей религиозной составляющей лишается радикально иного, придающего ей цветущую многомерность.

В дуальном устройстве русской культуры православная церковь находит для себя вполне твердое и определенное место, поскольку само православие во многом предопределило и сформировало этот дуализм, четкое разделение мирского и иномирного. Западное христианство, как католичество, так и протестантство, отличалось огромной исторической активностью, организуя общественную, нравственную, научную, профессионально-деловую жизнь паствы за пределами церкви. Одновременно и церковь впускала под свои своды множество мирских дел и запросов, менялась буквой и духом, приспособляясь к историческим переменам, вбирая дух времени, отзываясь на запросы общества. Отсюда и нейтрализация, образование средней, размытой зоны между церковью и миром. В христианстве восточном церковь гораздо больше обособлена от мира и позволяет ему обособиться от себя, ограждаясь высокими стенами, за которыми хранит дух монашества и неизменность догматов. Православная церковь не передельвала активно мир и потому оказалась столь политически бессильной, зависимой от светских властей, но она сохранила дуальную напряженность в своих отношениях с миром. Православная церковь остается чужеродной, радикально иной по отношению к миру и поддерживает в культуре то сильное напряжение и полярность, которые исчезают в протестантстве и католичестве. В этом смысле православная церковь в России, именно благодаря ее существенному традиционализму, отставанию от времени, иноположности светской культуре, может оказаться важнейшим моментом культурного многообразия.

По замечанию Ивана Киреевского,

<sup>1</sup> Константин Леонтьев, «Два графа: Алексей Вронский и Лев Толстой» (в его кн.: Избранное. М.: Рарог: Московский рабочий, 1993. С. 188).

«...такая неприкосновенность пределов божественного откровения, ручаясь за чистоту и твердость веры в православной церкви, с одной стороны, ограждает ее учение от неправильных перетолкований естественного разума, с другой — ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета. Так что для православного христианина всегда будет равно непонятно и то, как можно жечь Галилея за несогласие его мнений с понятиями церковной иерархии, и то, как можно отвергать достоверность апостольского послания за несогласие истин, в нем выраженных, с понятиями какого-нибудь человека или какого-нибудь времени»<sup>1</sup>.

И хотя уже в следующем предложении Киреевский настаивает на «потребности верующего мышления согласить понятие разума с учением веры... ибо истина одна», предыдущим рассуждением он акцентирует именно дуализм веры и разума, живущий в основании русской культуры. Западная, напротив, стремится именно к монизму, к соединению разума с верой, результатом чего являлась, с одной стороны, научная критика Священного Писания, а с другой — церковное преследование научной мысли. Рядом соглашений и компромиссов между верой и разумом на Западе установилась нейтральная срединная область, в которой ослаблено ценностное напряжение.

Там, где есть православная церковь, там всегда остается нечто чуждое и запредельное обществу, не вполне понятное, трудно принимаемое, некий иррациональный или инорациональный остаток, который не растворяется в идеях равенства, свободы, полезности, гуманности, целесообразности. Тем самым обществу обеспечивается некий минимум разнородности, внутренней инаковости, без которого самое свободное общество может целиком перейти в нейтральную зону, утратить иномирное, крепко стоящее внутри мира, хотя бы даже и на краю его. Культуре необходимо такое твердое культовое, инокультурное образование, если не из религиозных, так из собственно культурных и даже эстетических запросов.

При этом порог между православной церковью и миром такой отвесный, что культуре трудно на нем удержаться, сохранить равновесие. В самом основании русской культуры лежит идея, что ее может и не быть или не должно быть, идея самоотрицания. Русская интеллигенция лишена непосредственности — недаром она возникла как интеллигенция, т. е. саморефлективное, мыслящее себя начало. Русская культура все время вопрошает о своем праве на существование: либо отрицает себя религиозно, укрываясь под сенью храма (канонического или еретического), — либо отрицает саму религию, в глазах которой она

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 259. (Киреевский, очевидно, имеет в виду Бруно, а не Галилея.)

видит свое осуждение. Культура в России существует в глубоком экзистенциальном подполье, и ей свойственны все комплексы и неврозы подпольного человека — надрывная смесь гордости и самоуничужения. Это катакомбная культура, которая остается неуверенной в себе даже тогда, когда ее всей своей мощью поддерживает государство. Потому что у государства, у «кесаря» есть религиозное оправдание в православном мире, а у культуры нет.

В двоичной модели «святое — грешное» у греха больше оправдания, чем у негрешного и несвятого. Место культуры — земного аналога чистилища — с двух сторон отвоевывается адом и раем, которые вплотную подступают друг к другу. Цветаева пишет в «Искусстве при свете совести»: искусство — «третье царство со своими законами, из которого мы так редко спасаемся в высшее (и как часто — в низшее!)... Между небом духа и адом рода искусство чистилище, из которого никто не хочет в рай». Цветаева, как русский художник, ощущала искусство как «третье царство» — и потому еще более искусительное, еще более греховное, чем самый обыкновенный грех. «Искусство — искус, может быть, самый последний, самый тонкий, самый неодолимый соблазн земли...» («Искусство при свете совести»)<sup>1</sup>.

Культура в России находится на осадном положении, причем угроза исходит от самой культуры, ее радикальных сомнений в себе. Никто не обвинял русскую литературу во всех злодеяниях и провалах русской истории — только сами критики и писатели. Они возлагали на свою профессию вину за грехи революции и тоталитаризма, якобы вскормленных ядовитой критикой русской действительности. Не рабочие, не крестьяне, а сама интеллигенция провозглашала, что пришла пора с ней покончить. Еще в начале XX в. на этом сошлись и политические радикалы, и религиозные либералы. Большевики и веховцы, марксисты и идеалисты ни на что так рьяно не обрушивались, как на интеллигенцию, — за то, что она недостаточно социальна и слишком мистична, или за то, что она недостаточно духовна и слишком социальна. Церковь Белинского и церковь Гоголя сходились именно в цели уничтожения той культурной середины, где они бы могли по-настоящему сблизиться, — сходились в ненависти к тепло-хладному мещанству, сходились именно в тех крайностях, в которых так непримиримо расходились.

Вообще озабоченность избытком «литературоцентризма» и способами его изживания мне кажется более заметным фактом современного русского самосознания, чем сам литературоцентризм. Это «уничужение паче гордости», способ литературы говорить о себе в отсутствие общественного

<sup>1</sup> Цветаева М. Собр. соч. Т. 5. С. 362.

интереса к литературе. Борьба с литературоцентризмом — это восхождение литературы на новую ступень эгоцентризма, кокетливо-претенциозного самобичевания, которое звучит как самовосхваление. Дескать, литература заедает наш быт и историю, народ бредит поэзией и путает строительные блоки с блоковскими стихами. Сильны же мы, если наши литературные предки — Белинские и Толстые — одним взмахом перьев развалили огромное государство. Они сокрушили страну, а мы сокрушаем ее сокрушителей — так что страна должна быть нам благодарна.

Повторяем: все нападки на литературоцентризм исходят из среды литераторов, ничего подобного не доносится со стороны инженеров, или математиков, или даже политиков. Никому литература не мешает, а некоторым даже и помогает — не как «поверх зубов вооруженные войска», а как «болящий дух врачует песнопенье». И только литература, утратив всякое внимание со стороны властей, упорно заявляет, что источник власти находится в ней самой, что перо сильнее штыка. То же самое относится и к попыткам одних групп интеллигенции развенчать другие группы, возложить на них вину за ужасы большевизма. Западные наблюдатели порой расценивают эту борьбу литературы и интеллигенции с самими собой как выражение «мазохизма», якобы традиционно присущего русскому обществу. Но хочется думать, что привычки русского общества здоровее и что шумная борьба с литературоцентризмом — это лишь коварная попытка хищной русской литературы вновь поставить себя в центр общественного внимания.

Как ни парадоксально, именно это постоянное самоотрицание культуры, ее искреннее сомнение в себе или лукавое самоумаление, и приобретало в России ту культурную ценность, которой лишены культуры более в себе успокоенные, самодостаточные. В русской культуре нет непосредственности, она знает, что ее не должно быть и все-таки она есть, и потому само ее существование в православной среде приобретает характер одновременно демонический и апофатический.

Розанов вопрошает: что такое культура с точки зрения христианства? Что Христос, который сам никогда не писал и не смеялся, может сказать об изящной словесности, о смеющемся Гоголе? Что апостол Петр может сказать об астрономии или апостол Павел — о театре? По Розанову, «ни Гоголь, ни вообще литература, как игра, шалость, улыбка, грация, как цветок бытия человеческого, вовсе не совместим с моно-цветком, „Сладчайшим Иисусом“»<sup>1</sup>. И если православное общество в России ходит в театр, то это «выверт» — либо весело-демонический вызов вере,

<sup>1</sup> В. В. Розанов, «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (в его кн.: В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 420).

либо грустно-апофатическое умолчание о той же вере. Культура — наследие античности, которое было органически воспринято на христианском Западе, но осталось чуждым Востоку. Русская культура стыдится того, что она культура, мучится, пытается преодолеть себя в качестве культуры — или пытается сделать ответный, нагло-отчаянный выпад. Отсюда нападки Розанова на христианство, которое своей потусторонней сладостью как бы прогорчило плоды мира сего. В ответ на доклад Мережковского, который доказывал, что Гоголь совместим с Евангелием, Розанов делает свой доклад (1907), в котором доказывает, что Гоголь и Евангелие несовместимы, эстетика с христианством несовместима, а потому христианство, как религия смерти, само обречено на смерть (впоследствии — главный мотив «Апокалипсиса нашего времени», 1918). Заметим, что все эти доклады делаются в Религиозно-философском обществе, так что дуализм сакрального-секулярного и попытка этот дуализм разрешить заложены в тему докладов изначально.

Между тем Розанов сам дает ответ на поставленный им вопрос:

«Бедняк красивее богача: бедняка и поэты берут в описание. А богача кто же описал? Это сатирический сюжет. Таким образом, одна из великих загадок мира заключается в том, что страдание идеальнее, эстетичнее счастья — грустнее, величественнее. <...> Всеобщее погребение мира в Христе не есть ли самое эстетическое явление, высший пункт мировой красоты?»<sup>1</sup>

Вообще-то, высший пункт мировой красоты, если следовать логике данного сюжета, — не погребение, а воскресение Христа и мира в Христе. Но даже если остановиться на погребении, то из слов самого Розанова ясно вытекает, что умирание для мира и составляет главную красоту мира и что эстетика оттого и процветает пышнее, здоровее на христианской почве, чем на языческой, что не ограничивается изображением плоти мира, но раскрывает красоту преодоления, истощения этой плоти. Отрицание чувственной красоты греческого, скульптурного типа приводит в христианстве к созданию нового, более вместительного, противоречивого типа красоты. Эстетика трижды осеняется христианством — когда Бог являет своего Сына во плоти; когда плоть эта распинается и умирает за грехи мира; и когда плоть эта восстанавливается в славе и преображении. И в том, и в другом, и в третьем есть красота, превосходящая аполлоническую красоту греческого мира. Какого же еще доказательства культурности требует Розанов от христианства?

Поразительно, что сразу вслед за признанием христианства «высшим пунктом мировой красоты» Розанов, словно не замечая найден-

<sup>1</sup> Розанов В. В. В темных религиозных лучах. С. 425, 426.

ного ответа и увлеченный размахом своих антитез, продолжает отстаивать несовместимость христианства и эстетики. «Гоголя нельзя инкрустировать в Евангелия; нельзя, значит, вводить и в христианство; его просто надо выкинуть. Но не с земных точек зрения, а именно с монашеской, как сладостного умирания во Христе. Гоголь любил мир и нас привязывал к миру. Это задерживает мировой финал» и т. д.<sup>1</sup> Видно, как сразу уплощается мысль писателя, выносящего от имени Гоголя приговор христианству. Ведь и красота Гоголя, его «любовь к миру» ничего общего не имеет с любованием плотью мира, но это красота слезная и смеющаяся, пронзенная христианской жалостью и скорбью о мире. Если Гоголь смеется над миром, то именно потому, что сам Христос никогда не смеялся. Ведь человек тем и отличается от Богочеловека, что ему открыт путь к спасению, но он не может спасти сам себя, и из сочетания этой необходимости и невозможности и рождается гоголевский «смех сквозь слезы».

Эту же дилемму «смеха и христианства» заострил Сергей Аверинцев, вступив в почтительный спор с Бахтиным, с его концепцией карнавала. Аверинцев убедительно доказывает, что смех — далеко не всегда благодетельная, освободительная, но подчас и тираническая, сатанинская сила. «В целом православная духовность недоверчивее к смеху, чем западная... Гоголь, не знающий, как совместить в себе комического гения и набожного человека, — очень русский случай». Но одновременно Аверинцев показывает, что христианство создало свою этику и культуру смеха как «зарока на немощь», т. е. одновременно и признания, и преодоления человеком своей немощи, «самоосмеяния, уничтожающего привязанность к себе»<sup>2</sup>. Гоголь именно и настаивал, что в своих персонажах он смеется прежде всего над самим собой, над своим окаменением, бесчувственностью. Набожность, если она остается человеческой и не притязает демонически на богочеловеческий статус, вполне совместима с комическим гением.

Таким образом, даже суровое к миру православие имеет свою красоту, свое значение для культуры, и, быть может, трудность становления эстетики в России как раз и состояла не в сопротивлении церкви, а в неотделимости самой красоты от церкви. Ведь именно за красоту и было принято православное вероисповедание на Руси, т. е. в самом истоке российской культуры религия сливается с эстетикой. В древнейшей русской хронике, «Повести временных лет» Нестора, так описывается впечатлительное послание князя Владимира, отправленных на поиск наилучшей веры:

<sup>1</sup> Розанов В. В. В темных религиозных лучах. С. 426.

<sup>2</sup> Аверинцев С. Бахтин, смех, христианская культура // «Россия/Russia», Venezia, Marsilio Editori, vol. 6, 1988, pp. 122, 129.

«И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и мы не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на свете такого зрелища и красоты такой, и мы не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького...»<sup>1</sup>

В России именно пышность служения, красота обряда долгое время препятствовала отделению красоты от обряда, разделению двух сфер, эстетической и религиозной. Так что даже безотносительно к христианскому оправданию культуры сама культура в России не может обойтись без эстетического оправдания христианства как «высшего пункта мировой красоты».

Следует признать, что русская словесность допетровской религиозной эпохи не создала ничего всемирно значительного — как, впрочем, и секулярная словесность послепетровского времени. XVIII и начало XIX в. — исторически важное, но эстетически неяркое время в литературе. Вершины — Пушкин и Лермонтов, но в них завершается светская эпоха русской словесности, в них уже есть предчувствие демонического, которое вместе с апофатикой возобладает в Гоголе и в русской литературе послегоголевской эпохи. Пушкин — яркая вспышка перед наступившим затмением светской литературы. Только постсекулярная, новорелигиозная эпоха, напряжение дуализма, борьба религиозного и светского дали действительно великие и всемирные явления: Гоголь, Достоевский, Толстой. Некоторым возрождением секулярности была эпоха Александра Третьего, 1890-е гг., но это была и самая скучная, невыразительная полоса в литературе XIX в. От нее остается Чехов, но и в нем значительнее всего апофатическая глубина, которая проявляется лишь на фоне Достоевского и Толстого, — он как бы вымалчивает то, что они высказывали, и кажется, что он молчит о чем-то другом, еще более важном, невысказанном.

В уста учителя Буркина из «Человека в футляре» Чехов вкладывает фразу о хохлушках, которые «только плачут или хохочут, среднего же настроения у них не бывает»<sup>2</sup>. Но с таким же основанием эту фразу можно отнести и к хохлу, ставшему великим русским писателем, творче-

<sup>1</sup> «Изборник» (сборник произведений литературы Древней Руси) (М., Худож. лит., 1969. С. 69). Отметим, кстати, и такое признание послов: «...мы не знаем, как и рассказать об этом». Уже в этом древнейшем свидетельстве берет исток апофатическая струя русской культуры, которая в первые семь веков христианства обрекла ее, по словам Г. П. Федотова, на «немоту выражения самого глубокого и святого в своем религиозном опыте» (Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. Т. 1. СПб.: изд-во «София», 1991. С. 307).

<sup>2</sup> Чехов А. П. Собр. соч. Т. 8. С. 291.

ство которого, по собственным его словам, являет «видимый миру смех сквозь незримые, неведомые ему слезы». Смех со слезами пополам — и никакой середины. Но ведь и пророк Иеремия, чьи слова «Горьким словом моим посмеюся» начертаны на гробовом камне Гоголя<sup>1</sup>, тоже, кажется, не выражал «средних настроений». Да и сам Чехов, стремившийся выразить в своих рассказах именно «среднее настроение», приглушенные краски серого дня, «ранних сумерек», приобрел такое значение в России только потому, что грустью и насмешкой оттенил эту середину по краям.

Об исторических недостатках и бессилии православной церкви было сказано немало, но нужно отдавать себе отчет, что без этого напряженного дуализма между духом и плотью, между церковью и миром, без этих головокружительных переворотов и вывертов не было бы русской художественной культуры: ни Гоголя с его «мертвыми душами», ни Достоевского с его «идеалом содомским и идеалом Мадонны», ни Л. Толстого с его язычеством и аскетизмом, ни А. Платонова с его скучной и пустой плотью мира. Даже у великолепно светского Набокова, классика американской литературы, вдруг непонятно откуда обнаруживается «гностицизм», т. е. представление о том, что лежащий во зле мир иллюзорен и может рассыпаться под воздействием невидимых сил, как в развязке «Приглашения на казнь» или в следующем прямом авторском высказывании: «Мир этот только тень, спутник подлинного существования, в которое ни продавцы, ни покупатели в глубине души не верят, особенно в разумной, спокойной Америке»<sup>2</sup>. Искать истоки набоковского «гностицизма» вряд ли следует в сочинениях самих гностиков — скорее в более близком ему духовном наследии, в двоемирии русского православия, которое не приемлет мира и напряженно ждет его конца.

Без православия не было бы и того дуалистического феномена, который известен под названием «русской религиозной философии», с ее предельным напряжением полюсов разума и веры. В западной культуре само выражение «религиозная философия» ассоциируется со Средневековьем, с томизмом, поскольку в XIX—XX вв. философия и теология существуют отдельно, почти не пересекаясь, и для философа любой намек на его религиозные пристрастия или теологические намерения будет оскорблением профессиональной чести. Более того, теология все более отделяется даже от религии, знание о Боге отда-

<sup>1</sup> Мережковский Д. С. В тихом омуте. С. 305.

<sup>2</sup> Владимир Набоков, «Николай Гоголь» (в его кн.: Романы. Рассказы. Эссе. С. 292).

ляется от веры в Бога: среди современных западных теологов значительную часть составляют неверующие люди, не какие-то там отчаянно неверующие и жаждущие поверить, а спокойно неверующие, светские люди, которые изучают историю церкви или Священное Писание столь же бесстрастно и отстраненно, как палеонтолог изучает остатки ископаемых организмов. В отличие от западной теологии и философии, русская религиозная философия не плюралистична, а дуалистична. Между дуализмом и плюрализмом разница не столько в числе основных начал (два или много), сколько в способе соотношения между ними. Плюрализм предполагает раздельность и независимость начал в смысле их терпимости и равнодушия друг к другу, тогда как дуализм — это страстная заинтересованность и взаимововлеченность начал, которые не могут слиться, но не могут и окончательно разделиться. Без православия не было бы ни Соловьева, с его идеей всеединства и Богочеловечества, ни Мережковского, одержимого борьбой Христа и Антихриста, ни Розанова, с его несовместимостью Христа и мира, ни Бердяева, с его проповедью и чаянием такого совмещения.

Бердяев, конечно, прав в своей критике: «Православие, и особенно русское православие, не имеет своего оправдания культуры, в нем был нигилистический элемент в отношении ко всему, что творит человек в этом мире»<sup>1</sup>. Но такое отрицание и тем более самоотрицание есть важнейшая особенность русской культуры, которая и вносится в нее православием. Православная церковь нужна умирающим больше, чем живущим, больным больше, чем здоровым, страдающим больше, чем счастливым, несведущим больше, чем знающим, она стоит на самом краю мира и не может и не хочет участвовать в делах культуры. Но этим твердым стоянием вне культуры задается полярность самого культурного пространства. Православие участвовало в создании русской художественной культуры не своим благословением или проклятием этой культуры, а именно своим неучастием в ней, своей «вненаходимостью»<sup>2</sup>. Православие создавало тот дуализм мира и неотмирного, который определял все напряжение русскому художественному исканию, в его утопическом стремлении воплотить Царство Божие на земле

<sup>1</sup> Бердяев Н. Русская идея. С. 132.

<sup>2</sup> По словам М. Бахтина, «В области культуры вненаходимость — самый могучий рычаг понимания. Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже...» (Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М.: Худож. лит., 1986. С. 507). Православие обеспечивает такую радикальную позицию вненаходимости по отношению к светской культуре, которая способствует ее более тонкому пониманию, подобно тому как после поста более явствен становится вкус скромной пищи.

и в трагикомическом сознании невоплотимости этого Царства. За это неучастие в делах культуры русская культура должна быть благодарна православию.

### Вторая секуляризация и новое распутье

В России существовало две основные модели отличия русской культуры от западной. Одна модель развита в концепции «цельного знания» и «всеединства», от И. Киреевского до Вл. Соловьева. Русский монизм противопоставляется западному дуализму, расколу на субъект и объект, веру и познание, разум и сердце и т. д. Киреевский утверждает:

«...Там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства... раздвоение нравственного и сердечного состояния... в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. ...Раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности»<sup>1</sup>.

Другая модель: русский дуализм, антиномичность, полярность противопоставляются западному монизму усреднения, нейтральности, мещанского благополучия и благообразия. Этот мотив сильнее всего выражен у Достоевского, Леонтьева, Герцена, Мережковского... Бердяев отмечает, что

«Достоевский раскрыл полярность русского духа как глубочайшую его особенность. Как отличается в этом русский дух от монизма духа германского! Когда германец погружается в глубину своего духа, он в глубине находит божественность, все полярности и противоречия снимаются. <...> Русский человек более противоречив и антиномичен, чем западный, в нем соединяется душа Азии и душа Европы, Восток и Запад»<sup>2</sup>.

Итак, в одной системе координат русская культура относится к западной как один к двум (целостность против раздвоенности), в другой — как два к одному (полярность против монизма). Но может быть, в том и состоит призвание и русской, и западной культур, чтобы быть внутри себя троичными? Не в том ли и новая перспектива схождения, «конверген-

<sup>1</sup> Киреевский И. В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 235.

<sup>2</sup> Николай Бердяев, «Откровение о человеке в творчестве Достоевского» (в его кн.: Философия творчества... Т. 2. С. 174).

ции» двух культур: чтобы одно и два в русской культуре, два и одно в западной культуре сложились наконец в «три»?

Собственно тернарная модель, как уже отмечалось, не сводится ни к дуальности, ни к медиальности. Дело не только в том, чтобы между адом и раем появилось еще и чистилище, но и в том, чтобы чистилище не оказалось единственным и замкнутым местом в топографии нового мира, не оттеснило представлений об аде и рае. Жизнь на нейтральной полосе опасна тем, что ведет к утрате самого чувства и сознания границы, а значит, и к прекращению событийности бытия, ибо событие всегда происходит на границе, пересекает ее. Чистилище может быть самым событийным местом на свете, как место спасения, прохождения границы между адом и раем, но чистилище может стать и самым бессобытийным местом, если оно утвердится вместо границы, как сплошное и единственное место обитания, откуда входы и выходы закрыты, или они воспринимаются как «фальшивый вход и фальшивый выход» (Жак Деррида) в системе бесконечно посясторонней игры различий. Третья, «центральная» позиция всегда опасна тем, что в силу своего удобства, срединности может превратиться в единственную, отодвинуть две другие в безопасное и безразличное далеко.

Вот почему так важно не утрачивать чувства крайностей, ибо только оно может поддерживать центр в качестве центра, третье в качестве третьего и предотвратить его превращение в гладкое, бесконечно плоское и удобное место для безмятежного существования в постистории. В западной культуре происходят эти опасные процессы энтропии, превращения третьего промежуточного в единственное срединное: элитарная и массовая культура, социалистический и капиталистический порядок в экономике, левое и правое в политике смешиваются и уравниваются таким образом, что не остается дуальностей, третье становится первым и последним. Чтобы третье сохраняло свою трудную, граничную позицию, ему нужны другие два, причем следует заранее допустить и рискованные возможности их прямого взаимодействия, минуя третье, — эклектику, гротеск, одностороннее упрямство, авангардизм, фундаментализм... Но только там, где два имеют собственный источник силы, действуют независимо от третьего, третье может быть местом событийного существования на границе.

Несмотря на свою критику русского бинаризма, Юрий Лотман прекрасно сознавал опасности «тернарной» структуры западного типа, которая легко избавляется от внутренних напряжений и дуализмов и превращается в медиальную. Он лишь надеялся, что такая опасность настигнет Россию не скоро и пока что следует беспокоиться о другом, о преодолении бинаризма, о введении третьей зоны. Он писал:

«...Этический максимализм настолько глубоко укоренился в самих основах русской культуры, что об „опасности“ абсолютного утверждения золотой середины вряд ли можно говорить и уж тем более опасаться, что выравнивание противоречий затормозит творческие взрывные процессы»<sup>1</sup>.

Лотман ставит слово «опасность» в кавычки, но одновременно предупреждает, что в России сами процессы усреднения могут происходить взрывным путем. «Даже постепенное развитие мы хотим осуществить, применяя технику взрыва. Это, однако, не результат чьего-либо недомыслия, а суровый диктат бинарной исторической структуры»<sup>2</sup>. Тернарность, воспринимаемая в России «дуально», как оппозиция бинарной культуре, как упразднение самой бинарности, может «вдруг», с внезапностью взрыва перейти в медиальность, в царство не золотой, но оловянной и алюминиевой середины.

В начале XXI в., размышляя о вековых и тем более тысячелетних распустьях русской культуры, полезно иметь в виду не только ближние, но и дальние перспективы, не только назревшую необходимость перехода от двоичной модели к троичной, но и пугающую возможность превращения троичной модели в одномерную. Именно опыт дуальных моделей и взрывных процессов может оказаться драгоценным вкладом российской культуры в современное, чересчур выровненное и срединное, «постисторическое» состояние Запада. Может быть, в том и заключается смысл глобальных процессов, что статика одних регионов уравнивается динамикой других: именно теперь, когда история на Западе демократически «закончилась», в России она бурно возобновляется после продолжительного опыта коммунистической «постистории». Русская культура содержит в себе такой огромный запас сюжетности, событийности, анекдотичности, — как в семиотическом, так и в бытовом и историческом смысле этих понятий, — что западная культура рубежа 2–3-го тысячелетий, тяготеющая к структуре телефонного справочника, может найти в ней для себя немало взрывных коллизий.

Речь идет не о желательности социальных потрясений — здесь нарабатанная на Западе нейтральная полоса политически-правовых учреждений послужила бы надежной преградой, — но о потрясениях семиотических, о той взрывной модели, в ее демонических, апофатических, гротескных, трагикомических составляющих, которую русская культура сейчас усиленно преодолевает, но, быть может, не сумеет и не захочет до конца преодолеть. В основу новой секуляризации может быть положена модель направленного и управляемого взрыва. Не такого, который

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Культура и взрыв. С. 265.

<sup>2</sup> Там же. С. 270.

ранит или убивает самого «взрывника», как это неоднократно случалось в русской культуре — от Лермонтова и Гоголя до Маяковского и Цветаевой; но такого, который использует энергию высоко заряженных полюсов для создания динамических, неравновесных, парадоксальных ситуаций в культуре, для создания сюжетов и персонажей, резко пересекающих ее смысловые границы.

Мне кажется, своеобразие российской культуры еще долго будет задаваться красочной игрой крайностей по обеим сторонам от все более ширящейся нейтральной зоны «естественного». Российская земля будет рождать не только «быстрых разумом Невтонов», здравомыслящих физиков, но и «собственных Платонов» — метафизиков самого радикального свойства, вроде Вл. Соловьева, Н. Федорова, Н. Бердяева, А. Богданова, Э. Циолковского, Н. Рериха, Д. Андреева, которым надо воскресить мертвых, одухотворить природу, обессмертить человечество, объединить червя с Богом, построить идеальное государство, сотворить новое небо и землю, учредить рай на земле, заставить солнце сойти с неба и пламенеть в человеческой груди. И как необходимый противовес метафизическому радикализму будет разворачиваться и концептуальная игра со всеми этими сверхидеями, обнажающая их многозначительные пустоты. Где будет нарастать экстаз «последнего боя», «белого коммунизма», «евразийской мистерии», «великой традиции», правого или левого «интернационала», «арийского платонизма» и «православно-исламского фундаментализма», — там не будет иссякать и традиция апофатического передразнивания и номиналистического опустошения этих торжественных реал-универсалий. Где будут федоровцы и рериховцы, Дугины и Кургиняны, там будут и Приговы, Сорокины, Кибиры, Комары и Меламиды. Где будет Илья Глазунов с его иконическими панорамами-монументалками XX в., там будет и Илья Кабаков с его мусорными инсталляциями-коммуналками и креативной терапией обитателей сумасшедшего дома. Где будет Петр Верховенский с его зажигательной агитацией, пожаром и плачем Русской земли, там будет и капитан Лебядкин с его тараканьими стишками. Вот этого духа верховенщины и лебядкинщины у России, пожалуй, не отнимут и века самого нормального и естественного развития по чеховскому пути. Даже у самого светского Чехова есть свои Вершинины и Соленья, Тузенбахи и Чебутыкины, свое прожектерство и свое обэриутство, свое «небо в алмазах» и своя «тарарабумбия».

Эти крайности нельзя устранить, их можно частично опосредовать, направить социально-экономическую жизнь страны в русло естественного закона и прагматики, — но оставить в культуре эту гремящую смесь самой радикальной метафизики и самого беспардонного концептуализма.

Именно эта смесь придает русской культуре какое-то особое, совсем не восточное и не западное очарование. Пусть в средней зоне политические деятели заботятся о сохранении баланса сил, о социальных конвенциях, далеких от идеала братской любви, но и предотвращающих чересчур интимное сближение в ненависти... Пусть миллионы не сливаются в объятиях, но и не пихают друг друга локтями, а на почтительном расстоянии приветствуют друг друга вежливой и почти равнодушной улыбкой. Но пусть по краям культура все-таки шарается и ошарашивает, создает свои идеальные государства и утопии — острова Томаса Мора, не архипелаги Ленина — Сталина; и пусть заваливает отборным концептуальным мусором музейные залы — не Волгу и не Байкал.

Пока что можно только гадать, чем обернется для России попытка сочетать новую для нее медиацию в политике с традиционной поляризованностью в культуре. Потерпев неудачу с тотализацией своей дуальной модели (священная материя, схождение неба на землю, государство-церковь и т. д.), Россия теперь вступает на путь нейтрализации этих полюсов: средний класс, светская культура, опосредование элитарного и массового, вторая секуляризация... Но в России секулярное и религиозное вряд ли удержат между собой тот баланс и нейтральность, которые характерны для Америки, где религиозный фундаментализм, с его антисекулярными эскападами, — явление редкое, не говоря уж о еще более редких атеистических или антиклерикальных выпадах либерализма. В России можно ожидать очень напряженных отношений между религиозным и секулярным, не столько в плане их противоборства — это ушло в прошлое, хотя эксцессы не исключаются, — сколько в плане их взаимодействия и попыток синтеза, объединения на той или иной, более секулярной или более религиозной основе. Модель Мережковского — Бердяева еще не утратила своей пророческой силы, и как только обнаружится, что преодоление русского дуализма двинулось по мещанскому, промежуточному пути, возникнет соблазн пути объединительного, с новыми призраками религиозной общественности и слияния земли и неба на эсхатологическом горизонте. Обозначится прямая перспектива схождения секулярного и религиозного, «спутья», скорее чем распутия. Это значит, что от России еще можно ждать религиозного искусства — как внутри храмов, так и за их пределами.

Российское распутие сложнее, чем деление одной дороги на две. Это скорее деление двух на три, превращение бинарной системы в тернарную, — с нескончаемой иррациональной дробью в виде шестерок, обозначающих некий апокалиптический остаток рационального выбора пути.

Сложность в том, чтобы не поддаться искусству «или — или», но от места расхождения двух дорог начать пробивать третью, естественно-правовую, аристотелевскую, чеховскую... Но еще сложнее не поддаться искусству «и... и», не влить крайние дороги в срединную, не раскатать их до гладкого асфальта, до однообразной и бескрайней середины... Не вправить бы и Достоевского и Толстого в изящную чеховскую оправу... Да и можно ли вместить в компактный здравый смысл тот громадный религиозный опыт, который расшатывал российские нервы и государство — и одновременно создавал Гоголя, Достоевского, Толстого, Соловьева, Розанова, Бердяева, Блока, Маяковского, Платонова... Важно, двигаясь по средней дороге, сохранять и чувство краев, взять в путь с собой даже уже и пройденное распутие. Может быть, Россию вывезет, как всегда, ее тройка — не лихих скакунов, заволакивающих даль пылью, но тройка самих путей.

Конечно, такой ясной возможности выбора срединного пути, как в посткоммунистическую эпоху, у России еще не было. И все-таки, мне кажется, русская культура прибавит к своей дуальной модели средний путь не за счет своих расходящихся крайностей, а как еще одну, третью крайность. Русские бывают крайними и в своей срединности. По Н. Бердяеву, «Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ, он есть совмещение противоположностей»<sup>1</sup>. Или, как определил это народное «мы» писатель Дмитрий Галковский, «Мы не ничтожества и не святые, а посредственности. Мы посредственности, но посредственности исключительные, в которых максимально проявлена подлость и святость...»<sup>2</sup>

Распутие не есть вдруг представшая перед русской культурой возможность выбора, — это едва ли не самая устойчивая и характерная ее категория. Такую точку распутия отметил А. Блок в статье со странным названием «Безвременье», написанной в самый разгар ускоряющегося российского времени, в 1905 г.: «Тогда кажется, что близок конец и не может более существовать литература. ...Быть может, ни одна литература не пережила в этой трепетной точке столько прозрений и столько бессилий, как русская»<sup>3</sup>. Мысль Блока перекликается здесь с мыслью Ф. Достоевского в одном из его позднейших и в какой-то мере «завещательных» писем: «...Вся Россия стоит на какой-то окончательной точке, колеблясь над бездной...»<sup>4</sup> «Трепетная точка», «окончательная точка»,

<sup>1</sup> Бердяев Н. Русская идея. Цит. изд. С. 5.

<sup>2</sup> Галковский Д. Бесконечный тупик. Раздел 23, примечание к № 12.

<sup>3</sup> Блок А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 4. Л.: Худож. лит., 1982. С. 30.

<sup>4</sup> Письмо студентам Московского университета, 1878 г. (периода работы над «Братьями Карамазовыми») (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 30. Кн. 1. Л.: Наука. С. 23).



«колеблется над бездной». Колебание перед выбором — или выбор самой позиции колебания, упорное стояние на трепещущей точке?

То, что русская культура никак не может выбрать своего пути, свидетельствует о том, что эта мучительная точка распутия находится в ней самой, что стоять на распутии — ее глубинное свойство и свободная воля. Сама русская культура может быть определена как культура распутия. Сейчас оно предстает в виде необычного выбора: между распутием и нераспутием, между религиозно-атеистическими крайностями и средним путем светской культуры.

Исходя из уже сказанного, можно предположить, что русская культура никогда не сумеет миновать свое распутие, — скорее, само распутие будет все время надвигаться на нее как необходимость и невозможность окончательного выбора. Это и будет означать нескончаемый переход русской культуры от двоичной модели к троичной, поскольку третий путь окажется не уходом с распутия, но его дальнейшим углублением, а также новым осознанием его безысходности.

## Раздел V ТЕОЛОГИЯ ЖИЗНИ

Поиск целостности, восходящей от дуализма «священного» и «профанного» и нравственных полюсов «добра» и «зла», ведет нас к понятию Жизни и ее религиозного оправдания. Древо жизни, растущее в Эдеме для насыщения человека, и Древо познания добра и зла, вкушение от которого привело к изгнанию человека из Эдема, различаются не только как «жизнь» и «познание», но и как «цельное» и «раздвоенное», поскольку познание всегда разделяет, а жизнь служит единению.

Воинствующий атеизм выступал как бы от лица самой жизни, ее бытийного полнокровия — против бледной немочи всего «потустороннего». Но есть ли у атеизма право на узурпацию «жизни», которая тривиально противопоставляется религиозным ценностям как земное — небесному, материальное — идеальному, плотское — духовному? Если кульминацией атеизма стала так называемая «философия жизни», основанная Фридрихом Ницше, то одним из итогов *постатеистического* развития может стать *теология жизни*, которой посвящен данный раздел.

### Глава I ОТ ФИЛОСОФИИ К ТЕОЛОГИИ

#### Бог и жизнь. От Ницше к христианству

Противопоставление Бога и жизни имеет давнюю традицию, но яснее всего она обозначилась в XIX в., в философии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. Для А. Шопенгауэра отрицание жизни и той всемогущей, слепой, стихийной воли, которая втолкнула нас в нее, составляет достоинство хри-

стианства (как, впрочем, и буддизма). «Для того, в ком воля обратилась и отринула себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто». Это «„ничто“... в качестве последней цели стоит за всякой добродетелью и святостью»<sup>1</sup>.

Ф. Ницше, следуя Шопенгауэру, тоже противопоставляет жизнь и христианство, но при этом превозносит ту самую «всемогущую волю», которую призывает подавить Шопенгауэр. Для Ф. Ницше христианство — это отвратительный нигилизм, замороженность царством «ничто», отрицание всего могучего и красивого, вырождение инстинкта жизни.

Вот вкратце ницшевское кредо:

«Что хорошо? — Всё, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть.

Что дурно? — Всё, что происходит из слабости»<sup>2</sup>.

Для Ницше сама идея Бога противоречит жизни и ведет к ее опустошению и угасанию:

«Христианское понятие о божестве (Бог как Бог больных, Бог как паук, Бог как дух) — это понятие есть одно из самых извращеннейших понятий о божестве, какие только существовали на земле... Бог, выродившийся в *противоречие с жизнью*, вместо того чтобы быть ее просветлением и вечным ее *утверждением!* Бог, объявляющий войну жизни, природе, воле к жизни! Бог как формула всякой клеветы на „посюстороннее“, для всякой лжи о „потустороннем“! Бог, обожеествляющий „ничто“, освящающий волю к „ничто“!...»<sup>3</sup>

Как видим, при всей противоположности оценок Шопенгауэр и Ницше сходятся в том, что христианство есть отрицание жизни и устремление к ничто. Для Шопенгауэра это великое «ничто», «ничто» подвижников и мудрецов. Для Ницше — это презренное «ничто», которое вот уже две тысячи лет обескровливает жизнь, лишает ее вкуса, страсти, силы.

Но если мы вчитаемся в Евангелие, то найдем в нем утверждение власти жизни, причем столь мощное и последовательное, что она перерастает свои временные пределы и претворяется в жизнь вечную, неиссякающую. И буквально, и переносно, в притчах, Иисус освящает рост, плоды, восхождение семян, претворение воды в вино, умножение хлебов, исцеление больных, воскресение мертвых.

Ин. 10: 10: «Я пришел для того, чтоб имели жизнь и имели с избытком».

<sup>1</sup> «Мир как воля и представление» (Шопенгауэр А. Собр. соч. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 378).

<sup>2</sup> Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 633.

<sup>3</sup> Там же. С. 644.

Евангелие, буквально «благая весть», — это весть о непрестанном возрастании жизни, от горчичного зерна до Царствия Небесного, которое само уподобляется горчичному зерну, ибо оно — наименьшее из зерен, а превращается в наибольшее дерево. Жизнь понимается в Евангелиях иначе, чем у Ницше: это жизнь не столько властвующая, присваивающая, вожделеющая, сколько дающая и способная к бесконечной жалости, снисхождению и умилению, т. е. постижению силы в слабом, величия в малом, благодати в униженном и обиженном.

Достаточно перечитать Евангелие *после* чтения Ницше, так сказать, в обратном порядке, чтобы обнаружить глубину этой дальней перспективы, открывающейся за более близким, привычным планом.

Ницше:

«Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение *нашей* любви к человеку. И им должно ещё помочь в этом.

Что вреднее всякого порока? — Деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым — христианство»<sup>1</sup>.

Евангелие от Матфея (гл. 5):

«3 Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

4 Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

5 Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

6 Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

7 Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

8 Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

9 Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

10 Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное».

Для Ницше сила побеждает, власть торжествует, удача всегда права. И наоборот, слабое и неудачное умирает, больше того, оно заслуживает смерти. Здесь предикат суждения совпадает с его субъектом: сила — сильнее, власть — властительнее. В заповедях блаженства, наоборот, предикат противоречит субъекту. «Нищие духом» (т. е. нищенствующие по своему духовному выбору) наследуют главное богатство — Царство Небесное. Плачущие — утешатся. Кроткие — наследуют землю. Малое и незащищенное, открытое и болящее оказывается живее, чем крепкое и несокрушимое, потому что вмещает в себя тайну и противоречие жизни, которое Ницше стремится сгладить, превратить в борьбу за власть и уничтожение слабых. Но в том и состоит жизнь живого, что она не сводится к тождеству, к силе сильных и слабости слабых, но, напротив, утверждает себя самоотдачей и жертвой,

<sup>1</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 633.

и слабейший оказывается сильнейшим. «Сила Моя свершается в немощи» (2 Кор. 12: 9).

Та жизнь, которая выступает образцом величия и мощи у Ницше, в евангельском свете представляется мертвенной: она наращивает себе мускулы, но при этом не чувствительна к бедности, к голоду и болезни, она только приумножает себя и попирает жизнь вне себя. Это идеал кесаря, это Калигула и Сталин, объединенные ниже одной строкой Пастернака, который в «Докторе Живаго» выступает как теолог жизни:

«А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны, для этого пишут симфонии. Двигаться вперед в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии. Вот они. Это, во-первых, любовь к ближнему, этот высший вид **живой энергии**, переполняющей сердце человека и требующей выхода и расточения, и затем это главные составные части современного человека, без которых он немислим, а именно идея свободной личности и идея **жизни как жертвы**. Имейте в виду, что это до сих пор чрезвычайно ново. Истории в этом смысле не было у древних. Там было сангвиническое свинство жестоких, оспую изрытых Калигул, не подозревавших, как бездарен всякий поработитель. Там была хвастливая мертвая вечность бронзовых памятников и мраморных колонн. Века и поколения только после Христа вздохнули свободно. Только после него началась жизнь в потомстве, и человек умирает не на улице под забором, а у себя в истории, в разгаре работ, посвященных преодолению смерти, умирает, сам посвященный этой теме»<sup>1</sup> (здесь и далее выделено мною. — М. Э.).

Жизнь понимается в христианстве тоньше и красочнее, чем «воля к власти», она состоит не из торжества и права сильного, но из терпения и надежды. Именно в годы жесточайшего гонения на христианство Пастернак и Мандельштам, совсем не церковные люди, нашли самые глубокие слова для выражения его животворящего духа. У О. Мандельштама есть удивительное прозрение в христианскую наполненность жизни: проникнутой ожиданием, надеждой, вниманием к чужому, нежной, кроткой и именно поэтому углубленной в тайну вечно, непобеждаемо живого.

Немного теплого куриного помета  
И бестолкового овечьего тепла —  
Я всё отдам за **жизнь**: мне так нужна забота,  
И спичка серная меня б согреть могла.

<sup>1</sup> Пастернак Б. Собр. соч.: В 5 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1990. С. 14.

Взгляни — в моей руке лишь глиняная кринка,  
И верещанье звёзд щекочет слабый слух,  
Но желтизну травы и теплоту суглинка  
Нельзя не полюбить сквозь этот жалкий пух.

Тихонько гладить шерсть и ворошить солому,  
Как яблоня зимой, в рогоже голодать,  
Тянуться с нежностью бессмысленно к чужому,  
И шарить в пустоте, и терпеливо ждать.

Вот образ жизни в ее наименьшем остатке, прорастающем через смерть, через пустоту, через голод и холод, через невозможность выжить. Христианство есть наука и искусство выживания в мире, обреченном смерти. Это скорая помощь для терпящих жизненное крушение. Это узкий путь спасения для тех, кто хочет выжить вопреки всему равнодушию мира к себе и себя к миру. Тепло помета — но все-таки тепло; остывающая жизнь, но и она может согреть кого-то. Овечье тепло — бестолковое, все бредут кучей, стадом, неизвестно куда — но все-таки тепло. Желтизна травы, теплота суглинка, жалкий пух — таковы эти остаточные и необходимые признаки жизни у Мандельштама. «Тихонько гладить шерсть и ворошить солому... И шарить в пустоте, и терпеливо ждать». Подчеркивается бессмысленность, бестолковость этого ожидания — и его неистребимость, упорство самых малых долей и ростков жизни.

Вот чего Ницше не охватывает своей концепцией жизни. Ему ведом только абсолютный максимум и неведом абсолютный минимум, та немощь, в которой свершается сила. Неведома сила всех тех блаженств, которые обещаны кротким, алчущим, нищим. Мир Ницше исполнен мощи и великолепия, но лишен выхода в другое измерение, в «Царство Небесное», и поэтому вращается в колесе вечного возвращения. Для Ницше нет источника благодати и чуда, потому что жизнь производится только из самой себя, из биологических оснований, и никакой дух свыше не идет ей навстречу, не совершает чудес исцеления и воскрешения.

2 Кор. 12: 9. «Но Господь сказал мне: „довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи“. И потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими немощами, чтобы обитала во мне сила Христова».

Христианство настолько одержимо жаждой вечной жизни, что пренебрегает многими дарами жизни земной, — но не потому, что оно не ценит ее, а потому, что хочет ее полного торжества за пределом времени и смерти. Как замечает Г. К. Честертон,

«...настоящая смелость — почти противоречие: очень сильная любовь к жизни выражается в готовности к смерти. <...> Солдат, окруженный врагами, пробьется к своим только в том случае, если он очень хочет жить

и как-то беспечно думает о смерти. Если он только хочет жить — он трус и бежать не решится. Если он только готов умереть — он самоубийца; его и убьют. Он должен стремиться к жизни, яростно пренебрегая ею...»<sup>1</sup>

Христианство идет на штурм вечности, а где штурм — там и жертва:

Ин. 10: 11: «Я есмь пастырь добрый: пастырь добрый полагает жизнь свою за овец».

Ин. 11: 25: «Иисус сказал ей: Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет».

Ин. 12: 24: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода».

Ин. 12: 25: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную».

Но попробуем дальше распространить эту парадоксальную логику христианства на самого Ницше. В его лице христианство проходит через жесточайшее интеллектуальное испытание, страдает, умирает — чтобы возродиться в постнищевской теологии жизни, теологии воскресения. Ницше яростно обличал христианство, христиан и самого Христа, назвав свою итоговую книгу «Антихрист. Проклятие христианству». И тем не менее очень многое в его речах против христиан напоминает слова самого Христа, обличающие книжников и фарисеев. В какой-то степени Ницше проникнут христианским духом — в ту эпоху, когда само христианство, после столетий господства в качестве официальной религии, стало приобретать некоторые черты фарисейства. Мф. 23: 27: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты». Ницше — низвергатель христианства и вместе с тем свидетель и даже воскреситель его творческой правды, которая была вытеснена законом и буквой, как снова и снова происходит в истории.

Вот краткий символ нищевской веры из его «Воли к власти» (фрагмент 1033):

*«Утверждающие аффекты: — гордость, радость, здоровье, половая любовь, вражда и война, благоговение, красивая повадка, манеры, сильная воля, дисциплина высокой духовности, воля к могуществу, благодарение земле*

<sup>1</sup> Честертон Г. К. Ортодоксия // Честертон Г. К. Вечный Человек / Пер. с англ. Н. Л. Трауберг. М.: Политиздат, 1991, гл. 6 (<http://www.chesterton.ru/orthodoxy/cha-pter06.html>).

**и жизни — все, что изобильно и хочет отдавать, и дарует жизнь, и облагораживает, и увековечивает, и обожествляет — вся мощь преобразующих добродетелей... всякое согласие с жизнью, да-сказание, да-деяние»<sup>1</sup>.**

Из 36 знаменательных слов я выделил 24, т. е. две трети, — именно те, где нищевское утверждение совпадает с христианским. Можно ли усомниться, что тот, кто исцелял больных и воскрешал мертвых, утверждает радость и здоровье не меньше, чем хронически больной Ницше, страдающий от множества ведомых и неведомых недугов: головных болей, несварения желудка, ломоты в костях... наконец, одиннадцати лет клинического безумия. Тридцатишестилетний Ницше сообщает о себе: «Непрекращающаяся боль; многочасовые приступы дурноты, схожие с морской болезнью; полупаралич, во время которого у меня отнимается язык, и для разнообразия жесточайшие припадки, сопровождаемые рвотой (в последний раз она продолжалась три дня и три ночи, я жаждал смерти)»<sup>2</sup>. И таких дней в каждом году у Ницше было около двухсот.

Неудивительно, что из подобных недугов рождается философская галлюцинация: сверхчеловек, сверхздоровье и сверхмогущество. Но она не подкреплена личным опытом. Здоровому человеку свойственно сочувствие к больным и слабым, а не стремление столкнуть их в пропасть («падающего подтолкни»). Здоровый любит жизнь в ее мельчайших и ускользающих проявлениях и, по крайней мере, чтит бытие. Будущий Мессия, по словам пророка Исаяи, трости надломленной не переломит и льна курящегося не угасит.

Гордыня — один из смертных грехов, а многие теологи толкуют ее как корень человеческой греховности. Но гордость, если понимать под этим высокое представление о своем предназначении, божественной миссии, вовсе не чужда христианам. Человек, дерзающий говорить о себе, что он Сын Божий и послан выполнять волю своего Небесного Отца, вовсе не страдал от избытка скромности. И к ученикам своим он предъявляет требование «быть совершенными, как совершенен ваш Отец Небесный». Такие устремления предполагают высоту самосознания, волю к святости как образу Бога в человеке. Бог очеловечился, чтобы человек обожился, — в этом есть гордость, если понимать под последней не утверждение своих личных заслуг, а сознание своего высшего предназначения, радостное чувство избранничества, которое никак не исключает готовности положить душу свою за други своя. Само

<sup>1</sup> Ницше Ф. Воля к власти. М.: Культурная революция, 2005. С. 542.

<sup>2</sup> Письмо к Отто Эйзеру от января 1880 г. (Ницше Ф. Соч. Т. 1. С. 28).

смирение Иисуса, который «смирил себя до смерти», есть проявление этого высокого избраннического служения. Гордость определяется в словарях как «чувство собственного достоинства, самоуважения», а «гордыня» — как «непомерная гордость». Гордыня тем и отличается от гордости, что человек приписывает все лучшее себе, тогда как гордость берет на себя самое трудное. Человек не может не гордиться тем, что Бог верит в него и поручает ему владычествовать над всей землей, а потом посылает своего Сына в человеческом облике, чтобы спасти этот гибнущий род.

«Когда взираю я на небеса Твои — дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил, то что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его? Не много Ты умалил его пред ангелами; славою и честию увенчал его; поставил его владыкою над делами рук Твоих; все положил под ноги его...» (Пс. 8: 4–7).

Это и есть самооценка верующего, Божьего избранника, в которой гордость слита со смирением и они нерасторжимы. Ты вознес меня, недостойного, над всей тварью и поставил выше всех во вселенной, сделал образом своим и подобием. Гордыня — это омертвевшая гордость, которая превращает свою избранность в некую субстанцию превосходства, тогда как гордость — это живой мотив действия, устремления, надежды. Я горжусь тем, что мне вручены таланты, и стараюсь приумножить их, чтобы оказаться лучшим работником на Твоем поле, Господи.

«Вражда и война». Христос провозгласил: «...не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10: 34) — и сказал о разделениях, которые войдут в народ и в семью: между родителями и детьми, братьями и сестрами. Но он же заповедал и миротворчество. «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф. 5: 9). Это одно из тех противоречий Евангелия, которые укрепляют его жизненность. Мир — это благо, миротворчество — добродетель. Но само учение миротворчества, призыв к миру разделяет людей; одни принимают, откликаются на этот зов, другие — не приемлют. Таким образом, сам мир, сам призыв к смирению и к Царству Небесному становится мечом, разделяющим людей. И наоборот, то, что у Ницше не совпадает с христианскими ценностями, переоценкой которых он всю жизнь занимался, не совпадает — вот удивительно — и с реальным обликом самого Ницше. Воля к могуществу? Современники отзываются о Ницше как о кротком, благовоспитанном человеке невзрачной наружности, с тихим нравом и деликатными манерами. Половая любовь? Известно лишь об одном случае влюбленности Ницше (в Лу Саломе), а о его половой жизни известно лишь то, что она, скорее всего, была ему неведома, т. е. он оставался девственником.

Никак нельзя считать, что Ницше подавал впечатляющий пример соблюдения собственных заветов. Скорее его писания отталкивались от его скромного, бедного приключениями опыта, нежели подтверждали этот опыт и находили в нем свидетельство своей жизненности. Ницше — типичный романтик, упивающийся сверхобразами жизни, воли, могущества, за которыми стоит его собственная кабинетная отрешенность, робость и одиночество.

Ко всем ницшевским сверхидеям нужно присоединять приставку «гипер-», которая имеет два взаимосвязанных значения: *супер* и *псевдо*. *Гипер* — это некая сущность, возведенная в такую гиперболическую степень, что она превращается в собственную имитацию. Такими «гипер» пронизаны все революционные феномены XX в.: «материализм» — гиперматериальность, «коммунизм» — гиперсоциальность, «сексуальная революция» — гиперсексуальность... Все эти «гипер» на самом деле ведут к разрушению материальной жизни, к разрыву социальных связей и к психоаналитическим интерпретациям секса, подменяющим его витальность. Ницше — гипервиталист, он наделяет жизнь такими свойствами, которые обнаруживают схоластическую и галлюцинаторную природу этого «праздника жизни» — измышления большого и одинокого ума, который на практике бесконечно далек от того дионисийства, которое провозглашает в теории.

Но может быть, именно поэтому Ницше суждено было стать обновителем христианства в большей степени, чем многим достопочтенным богословам? Порою Бог благоволит к богоборцам больше, чем к богопослушникам; достаточно вспомнить бунт Иова, который оказался правее перед лицом Бога, чем его уныло-благонамеренные друзья. Ницше — такой бунтарь, который, убивая Бога в себе, бессознательно готовит Его воскресение. Николай Бердяев много писал о том, как Ницше-антихрист способствовал возрождению религиозной — и особенно христианской философии в начале XX в. Знаменательно, что Сальвадор Дали, воспитанный своим отцом в духе чистейшего материалистического безбожия, нашел источник религиозного вдохновения, впервые прикоснувшись к Ницше:

«Он имел смелость утверждать: „Бог мертв!“ Что? Я только что узнал, что Бога не существует, а теперь кто-то сообщает мне, что он умер. ...Вместо того чтобы дальше подтолкнуть меня к атеизму, Ницше посвятил меня в вопросы и сомнения предмистического вдохновения, которое достигло блаженной вершины в 1951 году, когда я провозгласил мой „Мистический манифест“» (ознаменовавший обращение Дали в католичество)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Salvador Dali. *Diary of a Genius*. New York: Prentice Hall Press, 1965, p. 7.

Ницшевское «Бог умер» — совсем не то же самое, что стереотипно-атеистическое «бога не существует». Если Бог умер, значит, он когда-то был жив, а следовательно, может и воскреснуть, тогда как несуществующий бог (именно так, с маленькой буквы, как писалось это слово в советское время) не может ни жить, ни умирать, ни воскресать. Таково различие между живым богоборчеством Ницше и безбожием марксистско-ленинского толка, которое просто не признает существования бога. Богоборчество заостряет религиозную проблему, а безбожие устраняет ее.

Действительно, сама идея страдания и смерти Бога содержит в себе религиозный подтекст, очевидный как христианам, так и язычникам. Уже впадая в безумие, Ницше подписывался под своими последними письмами то как «Дионис», то как «Распятый». Своей философией он хотел послужить экстатическому Дионису и противопоставлял его «безжизненному» Христу. Но в момент то ли безумия, то ли последнего прозрения оказалось, что это взаимозаменяемые имена, — и сам Ницше, по сути, стал фигурой их взаимопревращения. *Распятый и воскресший* оказался богом жизнеобильным и животворящим, богом-виночерпием, как, собственно, и сам Христос в Кане Галилейской, в первом совершенном Им чуде — превращении воды в вино, которым предвосхищено было последнее и наивысшее чудо: превращение смерти в жизнь. Христос — Дионис вечной жизни. Так Ницше, проповедник Жизни, стал не только строительной жертвой атеизма XX в., но и предтечей нового, постатеистического христианства.

Славой Жижек в своей книге «Болящий Бог: Инверсии Апокалипсиса» показывает, что именно христианство воплощает языческую мечту о безмятежной радости, тогда как само язычество исполнено страхов перед богами и уныния перед лицом смерти:

«Умонастроение язычества глубоко меланхолично: даже если оно проповедует жизнь, полную удовольствий, все равно над этим витает девиз „наслаждайся, пока есть время, потому что в конце тебя всегда ждет смерть и распад“. Смысл христианства, напротив, бесконечная радость за обманчивой поверхностью вины и отречения»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Slavoi Žižek and Boris Gunjević. *God in Pain: Inversions of Apocalypse*. New York: Seven Stories Press, 2012, p. 36. Жижек ссылается на Честертон, с его апологией веселого христианства: «Внешняя его сторона — строгая стража этических ограничений и профессиональных священников; но внутри жизнь человеческая пляшет, как дитя, и пьет вино, как мужчина, ибо лишь ограда христианства сберегает языческую свободу» (Г. К. Честертон, «Ортодоксия», гл. 9) (<http://www.chesterton.ru/orthodoxy/chapter09.html>).

В христианстве есть непоследовательность. Если высшая цель — Царство Небесное, то стоит ли заботиться о жизни земной, о здоровье, сытости, нарядах, имуществе. Об этом и говорится во многих поучениях Иисуса: не накапливайте сокровищ, не заботьтесь об одежде, отбросьте попечение о завтрашнем дне... Цель — спасение души, в жертву которому нужно принести всякое земное благополучие, и вообще «царство Мое не от мира сего». А между тем главные чудеса Иисус совершает, исцеляя больных, насыщая голодных, оделяя, делясь, т. е. заботясь именно о здоровье и сытости. То же самое противоречие и в жизни христиан, в их молитвах. С одной стороны, «не уповай, душа моя, на телесное здравие и на скоромимоходящую красоту...» («Три канона»). А вместе с тем молятся о здравии своем и ближних, о хлебе насущном, об избавлении от врагов и злых обстоятельств, т. е. о мирском благополучии. Нет ли здесь двоемыслия?

Но суть в том, что и здоровье в этой жизни, и спасение в той — это одно и то же: способы выживания личности, ее неуничтожимости. Вот почему молитвы за здравие тела и за спасение души не противоречат друг другу, это одна молитва: Господи, даруй мне вечную жизнь, которой нет без Тебя. Даруй мне жизнь иную, как Ты подарил мне эту жизнь. Христианская весть — именно преемственность земной и небесной жизни, усиление жизненности как таковой, в ее возрастающем торжестве и победе над смертью. Конечно, небесное царствие дальше отстоит от живущих, чем земное, поэтому и приходится постоянно напоминать о том, что нужно поступиться чем-то в жизни временной, чтобы обрести жизнь вечную. Евангелие озабочено тем, чтобы правильно выстроить перспективу, и поэтому ставит главный акцент на «жизни будущего века», несколько принижая ценности этой жизни, которые и без того значимы для нас, поскольку мы еще здесь, а не там. Но это та же самая жизнь, досмертная и посмертная, и стремление к бессмертию не исключает, а предполагает здоровье, радость, красоту, изобилие здесь, на земле. Поэтому ницшевская антихристианская философия жизни вполне вписывается в более объемную теологию Жизни, которая сложилась в христианстве и не сводится к морали воздержания и аскетизма.

### Бог как процесс. Асимметричная вечность и начало без конца

Одно из главных направлений западной мысли XX в. — философия и теология процесса, в истоке которых стояли Альфред Норт Уайтхед и Чарльз Хартшорн. Главный элемент мироздания, с этой точки зрения,

не материя и не идея, а событие. Теология процесса противоположна как идеалистической теологии, так и материалистическому атеизму, которые сходятся в том, что Бог есть некая идеальная, самотождественная субстанция. Идеализм признает ее существующей и лежащей в основании всех вещей; материализм отрицает ее существование. Но именно субстанциальность есть основная мишень философии процесса, которая настаивает, что становление несводимо к бытию. Вопреки традиционному представлению о вечном, неизменном и всесовершенном Боге, теология процесса говорит о становлении самого Бога, подобно тому как художник меняется с каждым своим произведением. Воплощая свой замысел, «опустошая» себя в очередном творении, он наполняется новой энергией, которая позволяет ему не повторять себя, но творить нечто небывалое.

«И сказал Сидящий на престоле: се, творю все новое» (Откр. 21: 5).

Творящий новое сам не может не обновляться. Собственно, первый теист, египетский фараон Эхнатон (XIV в. до н. э.), уже провозгласил, что Бог сам себя создает<sup>1</sup>. В теологии процесса креационизм получает более углубленное толкование: не только мир сотворен Богом, но и Бог творит себя непрестанно, и мы все участвуем в Его самотворении. Бога нет вне событий Его становления.

Соответственно меняется представление о вечности и ее соотношении со временем. Есть один глубокий предрассудок о том, что вечность — явление симметричное, что она в равной степени простирается вперед и назад, в бесконечность до начала жизни и после ее конца. На этом основаны два верования:

1. Вечной жизни вообще нет, душа рождается и умирает вместе с телом. Если бы душа была вечной, то у нее был бы опыт предыдущих существований и какая-то память о них. Но поскольку мы ничего не помним о своей предыдущей жизни, то нет никаких оснований верить и в будущую жизнь.

2. Вечная жизнь есть, и она безначальна и бесконечна. Душа существовала и до ее пребывания в нынешнем теле, она проходила через ряд перевоплощений — и продолжит их после смерти. Некоторые люди помнят свои прошлые воплощения, но даже отсутствие такой памяти не исключает, что душа была и будет вечно.

Из представлений о симметричной вечности, таким образом, складываются два мировоззрения, одно из которых граничит с материализ-

<sup>1</sup> Charles Hartshorne. *The development of process philosophy*, in *Philosophers of Process*, ed. Douglas Browning and William Myers. New York: Fordham UP, 1998, p. 395.

мом, неверием в иную жизнь, а другое утверждает закон метемпсихоза, реинкарнации, переселения душ. Если есть вечная жизнь после, то она должна быть и до. Если ее нет до, то ее не может быть и после.

Так рассуждает Николенька Иртенъев в «Отрочестве» Л. Толстого.

«То раз, стоя перед черной доской и рисуя на ней мелом разные фигуры, я вдруг был поражен мыслью: почему симметрия приятна для глаз? что такое симметрия? Это врожденное чувство, отвечал я сам себе. На чем же оно основано? Разве во всем в жизни симметрия? Напротив, вот жизнь — и я нарисовал на доске овальную фигуру. После жизни душа переходит в вечность; вот вечность — и я провел с одной стороны овальной фигуры черту до самого края доски. Отчего же с другой стороны нету такой же черты? Да и в самом деле, какая же может быть вечность с одной стороны, мы, верно, существовали прежде этой жизни, хотя и потеряли о том воспоминание»<sup>1</sup>.

Хотя Николенька, отвлекшись от этой «симметрической» мысли, уже через минуту находит ее «ужаснейшей гилью», она не лишена философской глубины. В пользу такой симметрии ясно высказывается А. Шопенгауэр:

«Ибо разумный человек может мыслить себя непреходящим лишь постольку, поскольку он мыслит себя не имеющим начала, т. е. вечным, вернее, безвременным. Тот же, кто считает себя происшедшим из ничто, должен думать, что он снова обратится в ничто, ибо думать, что прошла бесконечность, в течение которой нас не было, а затем начнется другая, в течение которой мы не перестанем быть, — это чудовищная мысль»<sup>2</sup>.

Но именно эта «чудовищная мысль» и воодушевляет волю к бессмертию в религиях авраамова корня<sup>3</sup>. Христианство учит о вечной жизни, всегда чаемой и предстоящей, но не допускает никаких предыдущих воплощений души. Вечность — впереди, но ее нет сзади. В послании ап. Павла говорится прямо: «...человекам положено однажды умереть, а потом суд...» (Евр. 9: 27). На Втором Константинопольском (Пятом Вселенском) соборе была осуждена идея предсуществования душ, как и смежные «переселенческие» идеи множественных перевоплощений, в том числе из ангельских в человеческие тела и наоборот.

<sup>1</sup> Л. Толстой, «Отрочество», гл. 19 (Собр. соч.: В 20 т. Т. 1. С. 185).

<sup>2</sup> Артур Шопенгауэр, «Смерть и ее отношение к нерушимости нашей сущности в себе» (в его кн.: Мир как воля и представление. Дополнения. Минск: Харвест, 2005. С. 741).

<sup>3</sup> Иудаизм, христианство и мусульманство в целом отрицательно относятся к доктрине переселения душ, хотя некоторые мистические движения и секты разделяют это верование: последователи каббалы и хасидизма, катары и розенкрейцеры, друзы и алавиты.

Как можно помыслить, что нечто, имеющее начало, не имеет конца? Древним грекам это представлялось невозможным. То, что имеет начало, необходимо имеет и конец<sup>1</sup>. Согласно Платону, «...если... то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна»<sup>2</sup>.

На это раннехристианский мыслитель Тертуллиан (150–170 — 220–240 н. э.) отвечает в своем трактате «О душе»: «Нам, признавшим душу происходящей из дыхания Бога, следует приписать ей начало. Платон это исключает, утверждая, что душа не рождена и не сотворена. Мы же на основании утверждения о ее начале учим, что она и рождена, и сотворена»<sup>3</sup>. При этом, согласно Тертуллиану, она и бессмертна.

Тогда возникает вопрос — что же это за такая половинчатая вечность: всегда впереди, но не сзади? Ответ на этот вопрос — в тайне творения мира. Бог сотворил мир из ничего. И наша Вселенная, как показывает наука, тоже возникла в определенный момент времени, и само время возникло вместе с ней. Но это не отменяет возможности, что Вселенная будет существовать вечно, по крайней мере в том понимании вечности, которое доступно нам, преходящим существам. По библейским представлениям, мир, сотворенный Богом, имеет начало, но не имеет конца.

О начале мира сказано в самом начале Библии:

Быт. 1: 1: «В начале сотворил Бог небо и землю».

О бесконечности мира сказано в самом конце Библии, в Откровении Иоанна Богослова:«

<sup>1</sup> О разнице античного и библейского воззрения на смерть писал Лев Шестов («Киркегард и Достоевский»): «Один из первых греческих философов, Анаксимандр, в сохранившемся после него отрывке говорит: „Откуда пришло к отдельным существам их рождение, оттуда, по необходимости, приходит к ним и гибель. В установленное время они несут наказание и получают возмездие одно от другого за свое нечестие“. Эта мысль Анаксимандра проходит через всю древнюю философию: появление единичных вещей, главным образом, конечно, живых существ, и по преимуществу людей, рассматривается как нечестивое дерзновение, справедливым возмездием за которое является смерть и уничтожение их. Идея о рождении и уничтожении есть исходный пункт античной философии (она же, повторяю, неотвязно стояла пред основателями религий и философий Дальнего Востока). Естественная мысль человека, во все времена и у всех народов, безвольно, точно заколдованная, останавливалась пред роковой необходимостью, занесшей в мир страшный закон о смерти, неразрывно связанной с рождением человека, и об уничтожении, ждущем все, что появилось и появляется».

<sup>2</sup> Платон, «Федр», 246 а (в его кн.: Соч.: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 181).

<sup>3</sup> *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан. О душе* / Пер. А. Ю. Братухина. СПб.: изд. Олега Абышко, 2004. С. 47.

«И Ангел, которого я видел стоящим на море и на земле, поднял руку свою к небу и клялся Живущим во веки веков, Который сотворил небо и все, что на нем, землю и все, что на ней, и море и все, что в нем, что времени уже не будет» (Откр. 10: 5, 6). «И седьмой Ангел вострубил, и раздались на небе громкие голоса, говорящие: царство мира соделалось Царством Господа нашего и Христа Его, и будет царствовать во веки веков» (Откр. 11: 15).

Отсюда можно понять, что мир бесконечен, но не безначален во времени. Само выражение «времени уже не будет» глубоко парадоксально, потому что оно помещает вечность в будущее время, т. е. конец времени совершается внутри самого времени. В иудео-христианском мировоззрении вечность все полнее раскрывается во времени. Вечное асимметрично, оно прибывает с каждым актом творения.

«Творю все новое». Собственно, творение и означает, что все вечное имеет начало, входит в мир, где его раньше не было, и навсегда остается в нем. И земля, и небо, и вода, и суша, и все, что, по Библии, составляет мироздание. Творение — это постоянное расширение и пополнение бытия, отсюда и заповедь «плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю». Это полнота не только в пространстве, но и во времени, высшая полнота которого и образует вечность. Не все, что рождается, подвластно смерти. Рождений больше, чем смертей. Родящегося больше, чем умирающего. Душ, входящих в бытие, становится все больше и больше, что видно из роста населения Земли. Бытие, каким оно создано Богом, несет в себе преизбыток, постоянное возникновение небывалого. Концепция переселения душ предполагает не акт их сотворения, а превращение, переплавку, круговорот. Напротив, концепция творения из ничего предполагает качественное прибавление нового, сотворение новых душ и личностей, которые уже никогда не умрут (если сами не изберут смерть).

Быт. 2: 7: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (см. также 1 Кор. 15: 45). Быт. 2: 16–17: «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (см. также Рим. 5: 12; 6: 23).

У человека, созданного из праха земного, есть начало, причем даже более позднее, чем у других тварей (последний, шестой день творения). Но он не обречен смерти и может выбрать вечную жизнь. Созданное однажды создается навеки. Человек (и как род, и как индивид) приходит из времени и уходит в вечность. Таков изначальный замысел Бога о человеке: рожденному — не умирать. И через отступление и возвращение,



через Первочеловека Адама и Богочеловека Христа, этот замысел, пусть прерванный и отсроченный, все-таки исполняется. Таков поступательный образ вечности в иудаизме и христианстве. Не симметричный, не статичный, а возрастающий, победительный. Безначален один только Бог, но сотворенное, имея начало, может не иметь конца. «Се, творю все новое», и это новое «не пройдет». Так же сказано в Символе веры и о втором пришествии Иисуса Христа: «И паки грядущего со славою судити живым и мертвым, Его же Царствию не будет конца...» Начало Царствия отнесено к будущему, в котором у него уже не будет конца.

Владимир Набоков начинает книгу своих воспоминаний «Другие берега» с такого размышления:

«Колыбель качается над бездной. Заглушая шепот вдохновенных суеверий, здравый смысл говорит нам, что жизнь — только щель слабого света между двумя идеально черными вечностями. Разницы в их черноте нет никакой, но в бездну преджизненную нам свойственно вглядываться с меньшим смятением, чем в ту, к которой летим со скоростью четырех тысяч пятисот ударов сердца в час».

Хотя рассудок, с его склонностью к симметрии, подсказывает нам, что две равно непроницаемые вечности простираются по обе стороны жизни, но что-то вопреки здравому смыслу побуждает нас относиться к вечности «после» иначе, чем к вечности «до»; больше тревожиться об исходе, а не об истоке, «куда», а не «откуда». Это и есть чувство творческой асимметрии, которая прибавляет больше, чем отнимает. Сама асимметрия времени, стрела которого направлена из прошлого в будущее, указывает, что вечность, не сводясь ко времени, вместе с тем может прирастать временем, т. е. быть динамическим процессом, а не бесконечным продолжением или полной остановкой времени.

К сходному выводу приходит Пауль Тиллих в своей «Систематической теологии», последняя глава которой как раз посвящена соотношению вечного и временного. «...Вечность — это и не безвременное тождество, и не постоянное изменение (в том виде, в каком оно совершается во временном процессе). Время и изменение присутствуют в глубине Жизни Вечной, но они содержатся в вечном единстве Божественной Жизни»<sup>1</sup>. Нам трудно вообразить такую подвижную вечность, потому что в нашем мире изменение однозначно связано со временем, а вечность, как антитеза времени, — с неизменностью. Но представим себе розу, которая распускается все большим числом лепестков во все боль-

<sup>1</sup> Тиллих П. Систематическая теология: В 3 т. Т. 3. Ч. V, III, В, 1. Вечность и движение времени. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 367–368.

шем числе измерений и при этом не увядает, ее лепестки не опадают, — роза поступательно реализует весь свой безграничный потенциал цветения. Точно так же и человек обретает способность бесконечного вочеловечивания, раскрытия всех своих душевных и творческих сил — и при этом не болеет, не старится, не умирает. Вечность — это, словами Е. Баратынского, страна,

«Где я наследую несрочную весну,  
Где разрушения следов я не примечу,  
Где в сладостной тени невянущих дубров,  
У нескудеющих ручьев,  
Я тень, священную мне, встречу».

Заметим, что и здесь вечность мыслится в будущем времени, не как данная, а как чаемая.

Возможен в принципе и обратный взгляд на вечность: как предшествующую времени. Славой Жижек рассматривает этот парадокс со ссылкой на труд Шеллинга «Система мировых эпох»:

«Что означает вочеловечивание Бога в фигуре Христа, его переход от вечности к нашей временной реальности ДЛЯ САМОГО БОГА? Что, если то, что нам, смертным, кажется *нисхождением* Бога к нам, с точки зрения самого Бога, является его *восхождением*? Что, если — как предполагал Шеллинг — вечность МЕНЬШЕ временности? Что, если вечность — это стерильная, бессильная, безжизненная область чистых потенциалов, которые, чтобы полностью актуализировать себя, должны пройти через временное существование? <...> Обычно говорят, что время — это безнадежная тюрьма („никто не может вырваться за пределы своего времени“) и что вся философия и религия вращаются вокруг единственной цели — прорваться из тюрьмы времени в вечность. Но что, если, как предполагал Шеллинг, вечность и является безнадежной тюрьмой, удушливой камерой, и только падение во время делает опыт человека Открытым?»<sup>1</sup>

Вечность воспринимается в такой концепции как простое тождество, неподвижность, а время — как прорыв в свободу. Асимметрия вечности достигается тем, что она перемещается из будущего в прошедшее: она была, но ее не будет. Очевидно, такое толкование прямо противоречит словам Откровения Иоанна Богослова о том, что времени больше не будет. Даже если допустить, что времени предшествовало некое довременное состояние, стоило бы отличать его от послевременного. Первое — не столько вечность, сколько *увечность*, поскольку она

<sup>1</sup> Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009. С. 21, 23.

«стерильна и безжизненна». Время врывается в эту увечность, чтобы постепенно наполнить ее собой, превратить в живую, растущую, смыслоемкую вечность, уже не подверженную той порче и тлению, какие привносятся самим временем. Между довременным и послевременным — двойное отрицание. Время врывается в мертвый покой, приносит жизнь — но сама эта жизнь еще подвержена смерти, и тогда отрицанию подвергается само время, у него вырывается жало смерти. Вечность — это жизнь, знающая рождение, но не знающая смерти.

Итак, можно очертить несколько моделей соотношения вечности и времени:

1. *Вечновременность*. Количественная бесконечность времени, которое приходит, проходит и не имеет конца, как ряд натуральных чисел. При этом утверждается не вечность в отличие от времени, а вечность и нескончаемость самого времени. В ряд таких представлений попадает и ницшевская теория «вечного возвращения», которая предполагает повторяемость одних и тех же элементов конечного мироздания в силу бесконечности самого времени.

2. *Довременность*. Вечность предшествует времени как область чистых потенций, реализация которых запускает ход времени, уже неостановимый и бесконечный. Такова концепция Шеллинга, поддержанная Жижеком. Где есть жизнь, там должно быть время, со всеми его рожденьями и смертями. Время выше, содержательнее пустомертвенной вечности.

3. *Вневременность*. Остановка времени, выпадение из времени, бесконечность мгновения. Нет смены мгновений, нет направления «от... к...», нет движения от прошлого к будущему. Такова мечта гетевского Фауста: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно». Вечность утверждается как статика в противоположность динамике времени, по сути, как один из моментов времени, застывший навечно.

4. *Все время*. Обратимость времени, возможность бесконечно перемещаться по нему в любом направлении. Таков сюжет повествований о путешествиях во времени. При этом возникает много парадоксов (например, воздействие будущего на прошлое, отчего, в свою очередь, меняется будущее; потомок может уничтожить своего предка и, как следствие, исчезнуть сам). Но в этой проекции утверждается не собственно вечность, а метавремя или даже бесконечное множество метавремени (время-2, время-3 и т. д.), которые позволяют с одного уровня переходить на другой.

Наконец, пятая модель, которая, собственно, и раскрывает качественное отличие вечности от времени и наличие в ней творческого вектора, сохраняющего асимметрию «до» и «после»:

5. *Сверхвремя*. Время перерастает в вечность, которая сама изменчива, подвижна, способна к развитию. В такой вечности время прекращает свое течение, но жизнь не прекращается — напротив, она преодолевает свою смертность и временность. Это не абстрактная вечность тождества и покоя, ее нельзя отделять, как бездонную пустую емкость, от того, что свершается в ней. Это не просто вечность, а вечная жизнь — и, следовательно, живая вечность. Именно о такой растущей, прибывающей, открытой в будущее вечности сказано, что «времени уже не будет».

### «И увидел, что это хорошо...» Саморадование Творца

*Светлой памяти философа  
Арона Каценелинбогена (1927–2005)*

То, что вечность не исключает изменчивости и что последняя относится не только к творению, но и к самому Творцу, подтверждается библейским рассказом о сотворении мира. В описании шести дней миротворения часто повторяется загадочная формула: «И увидел Бог, что это хорошо».

«И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы» (Быт. 1: 3–4).

«И назвал Бог твердь небом. И увидел Бог, что это хорошо» (1: 8).

«И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо» (1: 10).

«И произвела земля зелень, траву... И увидел Бог, что это хорошо» (1: 12).

«И создал Бог два светила великие... И увидел Бог, что это хорошо» (1: 17, 18).

«И сотворил Бог рыб больших... И увидел Бог, что это хорошо» (1: 21).

«И создал Бог зверей земных... И увидел Бог, что это хорошо» (1: 25).

«И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (1: 31).

В описании шести дней творения этот мотив повторяется восемь раз.

Сам процесс миротворения как бы распадается на три стадии: «сказал Бог», «сотворил Бог», «увидел Бог, что это хорошо» (далее всюду выделено мною. — М. Э.). Это проявление троичности Бога ранее, насколько мне известно, ускользало от внимания толкователей Библии. Проявление тем более знаменательное, что оно относится к самому началу Книги Бытия.

Например, первый день творения: свет и тьма.

«3 И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.

4 И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы».

Шестой день творения: животные и человек.

«24 И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так.

25 И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо.

26 И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему [и] по подобию Нашему...

27 И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.

<...>

31 И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма».

Во всей последовательности миротворения повторяется одна и та же схема:

Сказал...

Создал (сотворил, и стало так...)

Увидел, что это хорошо.

Эта троичность глубоко закономерна. Бог не просто творит мир, но сначала «выговаривает» его, задумывает в слове, а затем воплощает слово, творит по сказанному. Что находится в промежутке между словом и творением, нам не дано знать, но очевидно: между ними *нет прямой предопределенности*. Отсюда и необходимость третьего — взгляда. Бог смотрит на то, что получилось в результате творения, совпадает ли сотворенное с замыслом, запечатленным в слове. То, что труд творения затем оценивается самим Творцом, свидетельствует о непредсказуемости его результата, о свободе, заложенной в самом акте творчества. Одно дело — сказанное, другое — созданное и третье — увиденное: между ними нет тождества<sup>1</sup>.

Богословское истолкование шестоднева как в иудаистской, так и в христианской традициях, как правило, проходит мимо этого откровения о свободе, лежащей в основе творения. «И увидел Бог, что это хорошо» чаще всего толкуется либо телеологически, либо педагогически. Телеологически такое завершение дней творения призвано подчеркнуть их конечную цель — что созданное «соответствует своему предназначению служить местом проживания человека»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Интерпретация начала Книги Бытия как свидетельства о свободе Творца и индетерминизме творения была мне подсказана в устной беседе профессором Ароном Каценелинбогеном, за что я глубоко ему благодарен.

Примерно так же толкуются эти слова российским комментатором Ветхого Завета Д. В. Щедровицким:

«Каждый этап творения заключается словами „И увидел Бог, что это хорошо“. Древнееврейское слово <тов>, „хорошо“ (к той же первооснове восходит славянское „доб-ро“: друг в друга переходят *тов/тоб/доб*), означает гармонию, совершенство, полезность и благотворность. Под благостью („это хорошо“) здесь подразумевается пригодность Земли для будущего обитания на ней живых существ»<sup>2</sup>.

Остается, однако, неясным, почему нужно особо оговаривать эту благость после каждого акта творения, если его цель заранее задана всеведением и всеблагостью Творца, знающего наперед результат творения. И еще один вопрос: из чего вытекает, что именно пригодность Земли для обитания живых существ выступает как высший критерий самооценки Творца? К тому же и по завершении шестого дня, когда были созданы все живые существа и сам человек, для блага которого приготавливалась земля, звучит эта формула **самоодобрения, самовозрадования** Творца, причем впервые — с эпитетом усиления:

«И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо **весьма**» (1: 31).

Следует ли предполагать, что и живые существа, и человек теперь признаны пригодными для осуществления каких-то дальнейших целей творения, о которых дальше ничего не сообщается?

По другому способу толкования «и увидел Бог, что это хорошо» характеризуется как риторический или педагогический прием, который ничего существенного не проясняет в актах творения, но доводит его пользу и красоту до несовершенного человеческого ума. Сообщение о том, что Бог одобряет свое творение, рассматривается как «снисхождение речи», чтобы божественная истина могла быть удобно усвоена в «человеческом» образе. Вот толкование Иоанна Златоуста:

«После слов: *да будет свет и бысть свет*, прибавлено: *и виде Бог свет, яко добро*. Смотри, возлюбленный, какое и здесь снисхождение речи. Неужели до появления света Бог не знал, что он добро, а только уже после его появления воззрение на него показало Создателю красоту сотворенного?

<sup>1</sup> Пятикнижие и Гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». Комментарий составил д-р Й. Герц, главный раввин Британской империи (М.: Мосты культуры, 2001; Иерусалим: Гешарим, 5761. С. 9).

<sup>2</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево: В 8 т. Изд. 2-е, испр. и доп. Т. 1. М.: Теревинф, 2001. С. 42.

Какой умный человек может сказать это? Если и человек, занимающийся каким-нибудь искусством, прежде, чем окончит свое произведение, прежде, чем обработает его, знает употребление, для коего полезно это произведение, то тем более Создатель вселенной, приведший словом все из небытия в бытие, знал, еще прежде сотворения света, что он добро. Для чего же (Моисей) употребил такое выражение? Снисходя к обычаю человеческому, блаженный пророк говорит так, как люди, делая что-либо с великою тщательностью и окончив труды свои, уже по испытании произносят похвалу своим произведениям; таким же образом и Божественное Писание, снисходя здесь к слабости слуха нашего, говорит...»<sup>1</sup>

В этом толковании можно заметить некоторое противоречие. Если даже мастер знает заранее, какое произведение выйдет из его рук, то тем более Творец Всего знает об этом. В чем же тогда отличие Бога от ремесленника и для чего нужно «снисходить к обычаю человеческому», объясняя действия Бога, если Бог и сам по себе действует как Высший Мастер? Такое толкование дважды противоречит себе, представляя Бога как человека и тем самым делая необъяснимым библейское очеловечивание Бога как всего лишь условный прием «снисхождения».

Но если читать в откровении то, что действительно открывается в нем, а не под предлогом «снисхождения» скрывается от нас, то весть о непредсказуемом исходе творения выступает ясно и недвусмысленно. Бог видит свое творение и находит его «хорошим» — такова нечаянная радость свободного творчества. Результат лишь в конечном счете совпадает с проектом, между ними помещается непредсказуемость творческого акта. Бог сам как бы удивляется созданному, выступает как свидетель и очевидец своей работы, соотносит «увиденное» со «сказанным». «Хорошо» означает меру совершенства творения в соотношении с мерой его свободы: оно «получилось», «случилось» в некоторой независимости от Творца, а затем одобрено им уже в меру его отдельности, самостояния, на расстоянии оценивающего взгляда.

Эта троичность миротворения: проект — действие — результат, или слово — дело — взгляд, — уже предвосхищает собой ту трехипостасность Бога, которая позже выявилась в христианском вероучении. Причем три ипостаси: Бог-Творец, Сын-Слово и Дух-Утешитель (тот, кто утешает, т. е. говорит «хорошо»), будучи нераздельными, вместе с тем свободны по отношению друг к другу, взаимно невыводимы и несводимы, что и объясняет троичность самого процесса миротворения. Более того, трехипостасность объясняет подвижность, «процессуальность» самого

<sup>1</sup> Иоанн Златоуст. Избранные творения. Беседы на Книгу Бытия. Т. 1. М.: Издат. отдел Московского Патриархата, 1993. С. 17.

Творца, динамику взаимоотношений между его ипостасями: он пересоздает самого себя и именно поэтому создает мир вне себя.

О том, насколько архетипически глубока и устойчива эта троичная схема творческого акта, свидетельствует то, что впоследствии она многократно воспроизводилась в светской культуре, особенно в идеологиях, сконструированных по образцу теологий. Например, поэма Маяковского «Хорошо!» своим заглавием и рефреном последней части сознательно или бессознательно использует ту же библейскую формулу — «и увидел, что это хорошо». Революция — сотворение нового мира, который «удался», вышел на славу по **слову** и **делу** основоположников — теоретиков и практиков коммунизма. Теперь он подлежит оценке и удостоверению самого поэта как «третьей ипостаси» этого «коммунного» божества:

Я  
 земной шар  
 чуть не весь  
 обошел, —  
 и жизнь  
 хороша,  
 и жить  
 хорошо.  
 А в нашей буче,  
 боевой, кипучей, —  
 и того лучше.

«Хорошо» и «лучше» здесь звучат гимнически, ибо поэт сочиняет слова для новой «литургии» во славу революции как творения нового мира. Главное в этой заключительной части — хозяйски-горделивый взгляд поэта: он сверяет окружающий мир с «заветами» — и удостоверяет: «хорошо!» «Надо мною небо. Синий шелк! Никогда не было так хорошо!» Слово Маркса — дело Ленина — и, наконец, взгляд и свидетельство самого Маяковского, как очевидца воплощенного слова<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Торжествующее «хорошо!» стало рефреном всей советской идеологии и ее передового «певческого» отряда. Вспомним популярнейшую песню 1930-х гг. (музыка И. О. Дунаевского, слова В. Г. Шмидгофа), где «хорошо» не только подводит итог сделанному, но и служит побудительным мотивом к дальнейшему созиданию нового мира, — «Будь готов!»:

Эх, хорошо в Стране Советской жить!  
 Эх, хорошо Страной любимым быть!  
 Эх, хорошо Стране полезным быть,  
 Красный галстук с гордостью носить!

## Глава 2

# ДРЕВО ЖИЗНИ

В этой главе рассматриваются три библейские книги, повествующие о путях возвращения человека к Древу жизни: Книга Иова, Книга Екклесиаста и «Песнь песней». Таков порядок не только их следования в Библии, но и возрастания смысла: страдание праведника, перед которым Бог раскрывает красоту космоса по ту сторону добра и зла; духовное томление мудреца, который за повседневной суетой сует постигает благо жизни, освященной верой; и любовь, которая преображает вселенную и возвращает ей утраченное достоинство рая.

### Поэзия космоса. Теология Книги Иова

1

Читая и перечитывая Книгу Иова, поражаясь ее частностям, поневоле встаешь в тупик перед главным в ней: какое же разрешение дает ее неистовым вопросам, ее пламенным недоумениям сам Бог, чей голос звучит в последних главах? Спор идет о том, справедлив ли Бог, соответствуют ли наказания, которые получает человек при жизни, его грехам. Почему неправедные благоденствуют, а праведные бедствуют? Какой смысл и оправдание имеет зло? В этом споре на одной стороне выступает Иов, который хочет судиться с Богом за свои несчастья; на другой — друзья Иова, уверяющие его во всеблагости Бога и в непостижимой мудрости всех Его путей. Вот что говорит Иов, пораженный проказой, лишенный детей и имущества:

Меря землю решительным шагом,  
Помня твердо заветы отцов,  
Знай один лишь ответ — боевой наш привет:  
Будь готов! Будь готов! Будь готов!

Будь готов всегда и во всем,  
Будь готов ты и ночью и днем!  
Чем смелее идем к нашей цели,  
Тем скорее к победе придем!

Здесь воспроизводятся ключевые мотивы Библии — и особенно начала Книги Бытия: «хорошо», «жить», «земля», «заветы», «ночь и день», а главное — «быть» в повелительном наклонении: «будь».

«Зачем Ты поставил меня противником Себе, так что я стал самому себе в тягость?» (7: 20). «Я к Вседержителю хотел бы говорить, и желал бы состязаться с Богом» (13: 3). «Вот, я кричу: „обида!“ и никто не слушает; вопию, и нет суда» (19: 7). «Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки?» (21: 7). «В городе люди стонут, и душа убиваемых вопиет, и Бог не воспрещает того» (24: 12). «Я взываю к Тебе, и Ты не внимаешь мне, — стою, а ты только смотришь на меня. Ты сделался жестоким ко мне; крепкою рукою враждуешь против меня» (30: 20–21). «О, если бы кто выслушал меня! Вот мое желание, чтобы Вседержитель отвечал мне, и чтобы защитник мой составил запись» (31: 35).

Вот что говорят друзья, как бы защищая Бога от нападков Иова:

«Вспомни же, погибал ли кто невинный, и где праведные бывали искореняемы?» (Елифаз, 4: 7). «Неужели Бог извращает суд, и Вседержитель превращает правду? <...> Если ты чист и прав, то Он ныне же встанет над тобою и умиротворит жилище правды твоей» (Виллад, 8: 3, 6). «...Он знает людей лживых, и видит беззаконие, и оставит ли его без внимания?» (Софар, 11: 11). «Что устремляешь против Бога дух твой, и устами твоими произносишь такие речи? Что такое человек, чтоб быть ему чистым, и чтобы рожденному женщиною быть праведным?» (Елифаз, 15: 13–14). «Нечестивый мучит себя во все дни свои... Звук ужасов в ушах его; среди мира идет на него губитель» (Елифаз, 15: 20–21). «Да, свет у беззаконного потухнет... Со всех сторон будут страшить его ужасы...» (Виллад, 18: 5, 11). «Разве не знаешь ты, что от века... веселие беззаконных кратковременно, и радость лицемера мгновенна?» (Софар, 20: 4–5). «Не может быть у Бога неправда или у Вседержителя неправосудие. Ибо Он по делам человека поступает с ним, и по путям мужа воздает ему» (Елиуй, 34: 10–11).

Иов отвечает друзьям:

«Чист я, без порока, невинен я, и нет во мне неправды; а Он нашел обвинение против меня и считает меня Своим противником...» (33: 9–10). «...„Я прав, но Бог лишил меня суда. Должен ли я лгать на правду мою? <...>“ ...„нет пользы для человека в благоугождении Богу“» (34: 5, 6, 9).

Итак, Иов упрекает Бога в несправедливости прежде всего лично к нему, Иову, а друзья защищают Бога, говоря как бы от Его имени («...я покажу тебе, что я имею еще что сказать за Бога» — Елиуй, 36: 2), утверждая всеблагость Бога, Который всегда наказывает порочных и укрепляет невинных. Они не допускают мысли, что Иов мог быть наказан незаслуженно, — за ним обязательно должны водиться грехи, которых он не хочет признать даже перед самим собой. Бог действует согласно закону, все проявления которого видны в человеческой

жизни: злодеи гонимы людьми и собственным страхом, добродетель увенчивается наградой. Так должно быть — и они закрывают глаза на то, что действительность отстывает от такого долженствования. Отвечает им Иов: «...вы сплетчики лжи; все вы бесполезные врачи» (13: 4). Бесполезные, потому что утешают ложью: «Разве вы не спрашивали у путешественников и незнакомы с их наблюдениями, что в день гибели пощажен бывает злодей, в день гнева отводится в сторону? ...кто воздаст ему за то, что он делал?» (21, 29–31). Если Бог всеблаг и справедлив, как уверяют Елифаз, Вилдад и Софар, то за что же покарал Он богобоязненного и непорочного Иова?

«Почему незаконные живут, достигают старости... Проводят дни свои в счастье, и мгновенно нисходят в преисподнюю. А между тем они говорят Богу: „отойди от нас; не хотим мы знать путей Твоих! Что Вседержитель, чтобы нам служить Ему? и что пользы прибегать к Нему?“ Видишь, счастье их не от их рук. <...> Скажешь: „Бог бережет для детей его несчастье его“. — Пусть воздаст Он ему самому, чтобы он это знал. Пусть его глаза увидят несчастье его, и пусть он сам пьет от гнева Вседержителя. Ибо какая ему забота до дома своего после него, когда число месяцев его кончится?» (21: 7, 13–16, 19–21).

И вот из налетевшей внезапно бури, подобно грому, раздаётся голос Божий, отвечающий Иову. Казалось бы, здесь и будет разрешен спор о справедливости, объяснен тот закон, согласно которому Бог всеблаг и всемогущ — и, однако, в мире оставлено место торжеству неправедных и страданиям непорочных. Можно представить, что правда Иова и правда его советчиков будут связаны воедино, прения сторон будут разрешены по правилам диалектики...

## 2

При первом чтении ответ Бога Иову может вызвать недоумение и даже разочарование. В нем как будто и отдаленно не слышится отзвук напряженного спора, кипевшего в предыдущих главах. Бог заговорил совсем о другом. Нравственная проблема не только не получает решения, но попросту не упоминается. В речи Бога, заключающей 124 стиха (главы 38–41), ни разу не употребляется ни одно из тех этических понятий, которыми изобилует речь Иова и его друзей, — «праведный», «нечестивый», «непорочный», «беззаконный», «богобоязненный», «справедливый», «злодейский», «грех», «вина», «прельщение», «наказание» и пр. Таких слов нет в лексиконе последних глав. Зато Бог говорит как натуралист. Он описывает чудесное разнообразие природного мира, который сотворил и которым повелевает. В ответ на призыв Иова указать его грех Бог вопрошает:

«Знаешь ли ты время, когда рождают дикие козы на скалах, и замечал ли роды ланей? <...> Они изгибаются, рождая детей своих, выбрасывая свои ноши. <...> Ты ли дал красивые крылья павлину и перья и пух страусу? <...> Ты ли дал коню силу и облек шею его гривой? Можешь ли ты испугать его, как саранчу? Храпение ноздрей его — ужас! <...> При трубном звуке он издает голос: „гу! гу!“ И издалека чует битву, громкие голоса вождей и крик» (39: 1–2, 13, 19–20, 25).

Какие только чудеса природы не описаны в этих главах — это, по сути, предельно сжатая энциклопедия космоса и животного мира! В 38-й главе перечислены планетарные стихии и атмосферные явления: земля, море, звезды, заря, снег и град, потоки, дождь, роса, лед, иней, облака, пыль и пр. В конце 38-й и в 39-й главе — животные со всеми своими характерными приметами и повадками: львы, вороны, дикие козы, ослы и онагры, единорог, павлин, страус, конь, ястреб, орел. Наконец, 40-я и 41-я главы посвящены подробнейшему описанию страшных и великолепных чудовищ — «левиафана» и «бегемота», который — «верх путей Божиих»: «Поворачивает хвостом своим, как кедром; жилы же на бедрах его переплетены» и т. д. (44 стиха). Одни только зубы левиафана описаны в четырех стихах: «Один к другому прикасается близко, так что и воздух не проходит между ними».

Какое отношение все эти мельчайшие «натуралистические» подробности имеют к сущностным вопросам, которые задавал Иов и на которые столь же сущностно, с духовным трепетом, отвечали его друзья? Право же, Бог выглядит наивным ребенком в сравнении с этими мудрецами. Они спрашивают, что есть добро и зло, почему блаженствует неправедный и погибает невинный, — а Он с детским восторгом описывает им порядок вселенской жизни, похваляясь своим могуществом и знанием каждой ничтожной мелочи. Показательно, что только о явлениях природы повествует Бог, так и не переходя к человеку, т. е. к той нравственной проблематике, которая человеком ставится и предлагается для решения Богу. Бог утверждает свое всемогущество, а до всеблагости, до проблемы добра и зла ему как будто и дела нет. Он не моралист, а натуралист. Правда, прямой ответ Бога Иову иногда усматривают в стихах 19–21 главы 38: «Где путь к жилищу света, и где место тьмы? Ты, конечно, доходил до границ ее и знаешь стези к дому ее. Ты знаешь это, потому что ты был уже тогда рожден, и число дней твоих очень велико». Отсюда следует, что кара постигла Иова за какие-то грехи в прошлых его, забытых существованиях, когда он доходил до самых границ тьмы, — душа его родилась задолго до него самого и успела приобрести тот опыт греха, за который и расплачивается. Такое толкование предложено современным комментатором Библии

Д. Щедровицким<sup>1</sup>. Но эти три стиха стоят особняком в последних главах и никоим образом не объясняют поражающего обилия всяких природо-ведческих экскурсов. Главное же, большинство авторитетных переводов Библии (например, стандартный английский — «Библия короля Джеймса», 1611, — и современные протестантские) ставят знаки вопроса в тех предложениях, которые Д. Щедровицкий толкует как утвердительные. Тогда, вписываясь в вопросительную интонацию всей предыдущей и последующей речи Бога, эти предложения указывают на глубокую иронию, которая звучит в словах Бога о мнимом человеческом всезнании:

«Ты, конечно, доходил до границ ее [тьмы] и знаешь стези к дому ее? Ты знаешь это, потому что ты был уже тогда рожден, или [потому что] число дней твоих очень велико?»

По толкованию св. Григория Великого, значение этих слов таково: «Знал ли ты тогда [когда возникли жилище света и место тьмы], что тебе предстоит родиться, и знал ли ты число предстоящих тебе дней?»<sup>2</sup> Но даже если с сильной натяжкой и допустить, что эти три стиха объясняют вину Иова его тяжелой кармой, наследственным грехом души в ее перевоплощениях<sup>3</sup>, то они не объясняют, какое отношение к нравственной проблеме вины имеют перья страуса и челюсти левиафана. То мнение, согласно которому эти три стиха заключают разгадку целой книги, а остальные стихи (121) как бы скрывают эту разгадку от непосвященных, явно преувеличивает эзотеризм Библии, уподобляя ее какой-то оккультной книге.

<sup>1</sup> «Одно несомненно: что Иов уже был рожден до того, как обрел бытие в теперешней своей жизни, и что в том, давнем своем существовании он „доходил до пределов тьмы“, т. е. совершал тяжкие грехи, в наказание за которые теперь на него обрушилась справедливая кара» (*Щедровицкий Д.* Беседы о Книге Иова. М.: Оклик, 2005. С. 191). Значит, правы друзья Иова, он заслужил свою кару. «...Истина слов Софара прояснилась...» (там же. С. 191–192). Но почему же тогда гнев Бога горит на Софара и его друзей за то, что они «говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (42: 8)? И разве сам спор об Иове и его праведности не затеян Сатаной, о чем сказано будет далее?

<sup>2</sup> *Wisdom. Let Us Attend: Job, the Fathers, and the Old Testament.* Compiled and edited by Johanna Manley. Menlo Park (California): Monastery Books, 1997, p. 596. Этот самый полный компендиум толкований отцов церкви на Книгу Иова не предлагает никаких других интерпретаций данных стихов, кроме указания на ограниченность человеческого знания.

<sup>3</sup> Идея перевоплощения душ, по Д. Щедровицкому, есть в Библии: «По свидетельствам писаний как Ветхого, так и Нового Завета, человек рождается на земле не один раз, но — до тех пор, пока не выполнит свое предназначение, ради которого посылается; пока не искупит зла, совершенного прежде...» (цит. соч. С. 205).

Самое очевидное в Божьем ответе Иову — несомненная важность подробностей сотворенного мира. В каждой из них заключено присутствие Бога, Его мощь и мысль. Как можно постичь промысел Божий, относящийся к человеку, если не постигнуто, «кто рождает капли росы» (38: 28) или «как расчислить облака своею мудростью и удержать сосуды неба» (38: 37). Может ли человек рассуждать о Творце, если он не умеет понять мельчайших Его творений? Мысль и сила Бога — в коне, в каждой мышце и сухожилии его; над всем мирозданием правит мудрость Божия, постигать которую можно только по частицам. Там же, где начинаются утверждения о Боге вообще, они обращаются в ложь.

Вот почему друзья Иова, утверждающие всеблагость Бога, не правы даже более, чем Иов, в глазах самого Бога, Который в последней главе говорит Елифазу: «...горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (42: 7). Иов был прав в споре с друзьями хотя бы в том, что не говорил о Боге как о ком-то известном, чей закон очевидно всеблаг и неизменен, а хотел говорить с самим Богом о своем единичном случае. Те описывали правила, по которым действует Бог, а Иов предъявил Ему исключение, свою судьбу. Иов вопиет о несправедливости, о том, что правил нет на свете, — не потому, что Бога нет, а потому, что Бог есть. Это и привлекло Бога в Иове — не только его непорочность и богобоязненность, пока он жил в довольстве, но и пристрастность, желание говорить о себе в несчастье — с Богом, а не о Боге, как выходит у его друзей.

## 3

Вырисовываются как бы три позиции, три теологические концепции в Книге Иова. Первая — это, условно говоря, **догматическая теология**, согласно которой Бог всемогущ и всеблаг, вознаграждает добро и карает зло и этот моральный закон с неизменностью действует в мироздании. Это теология друзей Иова.

Другая — **экзистенциальная теология** Иова, который признает за Богом всемогущество, но ставит под сомнение Его всеблагость. Пути Бога и человека несоизмеримы, и как человек не может постичь путей Бога, так и Бог оставляет человека одного на жизненных путях. Иов ничего не знает о Боге — но хочет от самого Бога узнать о себе. И в опровержение друзей Иова, которые считают, что человек не может судиться с Богом, Бог сам является на суд к Иову, тем самым подтверждая его правоту.

Истина Единичного и Одинокого, отчаянный вопль Иова против благоразумия его друзей легли в основу самых знаменитых философских трактовок этой книги. Для Серена Кьеркегора Иов — образец «частного

мыслителя», чья личная судьба уводит его с путей всеобщего, «гегельянского» разума. Вдруг потеряв «всё», оставшись при «существовании без сущности», он перед лицом абсурда пытается верой обрести то, в чем отказывает ему разум. «Вместо того чтобы обратиться за помощью к всемирно знаменитому Professor publicus ordinarius (имеется в виду Гегель. — М. Э.), мой друг (сам Кьеркегор. — М. Э.) бежит к частному мыслителю, Иову. <...> О незабвенный благодетель, о мученик Иов! Можно мне присоединиться к тебе? Можно мне быть с тобой? Не отвергай меня...»<sup>1</sup>

Вслед за Кьеркегором и Лев Шестов противопоставляет Иова всем адептам «всеобщего разума», от Сократа до Декарта, Спинозы и Гегеля, прообразом которых выступают друзья Иова:

«Для Киркегарда и для его философии, которую он, в противоположность философии умозрительной, или спекулятивной, называет философией экзистенциальной, т. е. философией, несущей человеку не понимание, а жизнь (праведный жив будет верой), вопли Иова не являются только воплями, т. е. бессмысленными, ни для чего не нужными, всем докучными криками, для него в этих криках открывается новое измерение истины, он чувствует в них действительную силу, от которой, как от труб иерихонских, должны повалиться крепостные стены. Это основной мотив экзистенциальной философии»<sup>2</sup>.

Удивительно, что ни Кьеркегор, ни Шестов, становясь на защиту экзистенциальной мудрости Иова против догматического разума Елифаза — Гегеля, не движутся дальше, не доходят до 38-й главы, не слышат третьей — и главной стороны этого диспута, самого Бога. Они останавливаются на правде Иова, как будто она есть последняя и завершающая в книге. Но ведь и сам Иов, вызвав Всевышнего на суд, в конце концов отрекается от своих слов. «...Вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои» (39: 34). «Так, я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых я не знал. <...> Поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (42: 3, 6). Если мы хотим до конца быть с Иовом, нас не должен оглушать вопль его отчаяния, нужно слушать дальше, внимать Тому, Кого он вызвал на суд.

В последней части книги обнаруживается третья и наивысшая теология, раскрытая устами ее «предмета» — самого Бога. Собственно, это и есть **Теология**, без всякого дополнительного определения: Логос само-

<sup>1</sup> С. Кьеркегор, «Повторение» (в кн.: Kierkegaard S. *Gesammelte Werke*. Bd. I—XII. Jena, Eug. Diederichs Verlag, 1909—1922, III, S. 180).

<sup>2</sup> Лев Шестов, «Вместо предисловия. Киркегард и Достоевский» (в его кн.: «Киркегард и экзистенциальная философия»).

го Теоса, Бого-Словие, слово Бога о Самом Себе. О своей всеблагости Бог не ведет и речи — но лишь о своем всемогуществе и всеведении. В каждой капельке и травинке — проявление Божьей воли; здесь, в подробностях мироздания, нужно обучаться ей и разгадывать ее. Человеку совсем не уделено места в Божьей речи, но важно помнить, что именно к человеку — Иову — обращена она и служит ему объяснением и заветом. Человек в этой речи — не «он», а «ты»: Бог не говорит о человеке, но говорит с человеком, так же как Иов не говорит о Боге, но хочет говорить с Богом. Вот почему Иов — достойный собеседник: он не заочно, не отстраненно знает Бога, но ищет встречи с Ним. Отстраненно же, как предмет общения с человеком, в речи Бога предстает все нечеловеческое, — может быть, именно для того, чтобы человек остался собеседником, а не предметом.

И в этом — мудрость Ответа. Бог не рассуждает о нравственных вопросах — Он решает их самим строем речи. Вопрос о благе не ставится как нечто отдельное, но включается в благовествование о всемогуществе. Бог всемогущ, и то, что он развертывает и показывает человеку свое всемогущество, есть само по себе величайшее благо. Познавай Меня в малом — и тогда Я явлюсь тебе как Целое. Я не есть источник добра или зла, оно пришло к тебе от Моего Клеветника и Противника, и вот почему ты здесь, в гное и прокаже, а не в Эдеме — так говорит Бог человеку. Добро и зло разделил по искушению Сатаны сам человек, а Бог растит единое, проходящее сквозь рай, Древо жизни, ветви и веточки которого образуют весь космос, вплоть до мельчайших тварей. И если в жизни человека добро и зло составляют насущнейшие и верховные вопросы, то на весах вселенской жизни они легче травинки и муравья, потому что в них — отпадение от жизни, убыль живого.

Итак, через догматическую теологию, которая рассуждает о Боге и объявляет его Всеблагим, и экзистенциальную теологию, которая обращается к Богу с сомнением в Его Благодати, вырастает третья теология: не слово о Боге, но слово самого Бога. Это теология единичного, теология вещей, теология творения. Бог учит, чтобы в росе и граде, в родах и беге, во всей предметности мира познавали и угадывали Его, читали Его волю. Даже если мы говорим не о Нем, Он все равно говорит с нами всем богатством мироздания. Это не догматическая и не экзистенциальная, а **космопоэтическая** теология, теология **миротворения**, космопоэзиса (др.-греч. ποιησις, *poiesis*, от ποιέω, *poieo* — «творить, производить, создавать»). Бог любит, восхищается своими созданиями, как в первые дни творения, когда каждый день завершается радостью художника: «и увидел Бог, что это хорошо». Этот мотив саморадования Творца звучит



и в Книге Иова: Бог смотрит на себя через призму своего творения<sup>1</sup>. Это «эксцентрическая» теология, поскольку она обращена не к Центру, Творцу, а к периферии — Его творению. Она не о Боге, но о том, о чем Бог. Она хочет понять Его язык, чтобы иметь возможность слышать Его голос.

Может быть, Он давно уже вещает нам, но говорит на языке камней и трав, дождей и радуг, на столь простом, повседневном языке, что мы не понимаем Его («Простота... всего нужнее людям, но сложное понятней им» — Б. Пастернак, «Волны»). Как эгоцентрики, мы ждем речи о себе — но Бог беседует с нами обо всем на свете, и именно в этом заключается величайшее Его доверие к человеку, «райское» доверие, ибо именно в раю Бог поручил человеку давать имена всем вещам и тварям.

Таким образом, на мучительный экзистенциальный вопрос: справедлив ли Бог к человеку? — догматический ответ состоит в том, что всегда справедлив, а космопоэтический — в том, что Бог не справедлив и не несправедлив, что сама категория справедливости отступает перед чудом и роскошью даже мельчайших Божьих творений.

«Внеморальность» Бога часто служила опорой для экзистенциального бунта против Него, как, например, в «Братьях Карамазовых». Иван Карамазов со своим воплем о страдании непорочных, о невинно пролитой слезинке ребенка — это новая, XIX в., редакция Книги Иова. Никакая догматическая теология уже не в состоянии ответить на этот нравственный вызов. Отвечает старец Зосима, для которого Книга Иова — любимейшая:

«Тут творец, как и в первые дни творения, завершая каждый день похвалою: „хорошо то, что я сотворил“, смотрит на Иова и вновь хвалится созданием своим. А Иов, хваля Господа, служит не только ему, но послужит и всему созданию его в роды и в роды и во веки веков, ибо к тому и предназначен был. Господи, что это за книга и какие уроки!» (глава «О священном писании в жизни отца Зосимы»).

<sup>1</sup> По словам Г. К. Честертон, «...показывая Иову, одно за другим, разные творения — коня, орла, осла, ворона, павлина, страуса, крокодила, — Он так описывает их, что они становятся чудищами. Всё это вместе — какой-то псалом, какая-то песнь удивления. Творец дивится тому, что сотворил» («Книга Иова» — в кн.: Неожиданный Честертон: Рассказы. Эссе. Сказки / Пер. с англ. Н. Трауберг. М.: Истина и Жизнь, 2002. С. 165–175). Честертон — один из немногих толкователей Книги Иова, уделяющих основное внимание речи Бога, но он видит в ней только парадоксальное опровержение догматической теологии: «Урок этой книги в том, что человека утешит лишь парадокс».

Каков же урок и в чем ответ старца Зосимы на вызов Ивана? Именно в том, чтобы отринуть сатанинский по своей гордыне вопрос о добре, зле и (не)справедливости и припасть к Древу жизни, обрести утраченный рай. Зосима преподает здесь урок космопоэтической теологии, обращенной к малым сим, к песчинкам и листикам; и недаром сам Зосима в кругу своих догматических собратьев по монастырю считается чудачком и эксцентриком, уж больно любит он мир и все, что в нем:

«Любите всё создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите. Любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь, и тайну Божию постигнешь в вещах. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее познавать всё далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью. Животных любите: им Бог дал начало мысли и радость безмятежную. Не возмущайте же ее, не мучьте их, не отнимайте у них радости, не противьтесь мысли Божией» (глава «О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным», выделено мною. — М. Э.).

В поучениях Зосимы, косвенно отвечающих на бунт Ивана, слышны отзвуки ответа Бога Иову.

## 4

Композиция Книги Иова — это Книга Бытия, изложенная в обратном порядке. По логике шести дней творения и по естественному ходу событий, сначала надо было бы повествовать о льдах и облаках, о львах и козах, т. е. о природном мире, предшествовавшем человеку. А затем уже следовала бы история Иова, поскольку человек, как венец творенья, уже сам может рассказать о себе Богу и даже вступить в спор с Ним. Почему же в Книге Иова перевернут этот порядок? Человек в ней — уже вполне зрелое, определившееся существо, которое не из райского сада, но из пустыни изгнания обращает голос свой к Богу. В Книге Бытия показано, как человек, созданный Богом, был отлучен от Него. В Книге Иова показан путь, которым человек может вернуться к Богу: от Древа познания добра и зла к Древу жизни. Этот путь не может не быть обратным тому, которым человек удалялся от Бога в Книге Бытия.

Знаменательно, что в Книге Иова, как и в Книге Бытия, появляется Сатана — персонаж весьма редкий в Библии. Там змей искушал человека сорвать плод с Древа познания; здесь Сатана искушает Бога испытать праведника: как он отзовется на незаслуженную кару. В первом случае змей восстанавливает человека против Бога, во втором — Бога против человека. Змей клеветает на Бога и на человека, чтобы посеять между

ними вражду. В первом случае ему удается отторгнуть человека от Бога и изгнать его из Эдема. Но и за пределами Эдема человек может достичь праведности, победа Сатаны не окончательна — хотя бы потому, что есть такие богобоязненные, как Иов, заслужившие благополучие и достаток, как бы малый Эдем. И вот Сатана во второй раз появляется в Ветхом Завете, чтобы уже Бога восстановить против человека: не за мзду ли боголюбив Иов? отними у него достаток и здоровье, не проклянет ли он Тебя? Эта искуссительная речь Сатаны совершенно симметрична его первой искуссительной речи, только та была обращена к человеку, чтобы он нарушил завет с Богом, а эта обращена к Богу, чтобы он нарушил завет с человеком.

Вслушаемся в эти речи:

1) «И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть, только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. И сказал змей жене: нет, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло».

2) «И отвечал сатана Господу, и сказал: разве даром богобоязнен Иов? Не Ты ли кругом оградил его, и дом его, и все, что у него? Дело рук его Ты благословил, и стада его распространяются по земле. Но прости руку Твою, и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя?»

Змей-Сатана в обоих случаях действует одинаково: подстрекает человека простереть руку против Господа, сорвать запретный плод — и подстрекает Бога простереть руку на человека, испытать праведника. Бог милостив, любвеобилен, благословляет человека — но разве вполне искренен Он в своей любви, разве не скрывает Он некую тайну, познанием которой человек может сделаться так же всемогущ, как Бог? Иов послушен, богобоязнен, праведен, но разве вполне искренен он в своей любви к Богу, разве не за мзду любит он Его, и если отнять эти дары, не проклянет ли он Бога?

Но Бог любит Адама, а Иов любит Бога, и эта правда в конце концов явлена, к позору Сатаны. Иов говорит: «...неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (2: 10), и тем самым **добро и зло вновь срастаются в Древо жизни**, поскольку они равно принимаются, как исходящие от могущества Божия, от жизненной силы, которая в Нем. Когда же Иов все-таки ропщет против Бога, вызывая Его на суд, то Бог являет ему все ветви на Древе жизни, как бы призывая вкушать с них и отвернуться от Древа добра-зла, с которого вкусил Адам. **Иов — это Адам, которого Бог закликает свершить обратный путь: от Древа познания добра и зла к Древу жизни.**

Так через **два искуссения** оказывается посрамлен Сатана и человек возвращается к Богу. Возвращается уже в полноте знания, но направленного не на раскол добра и зла, а на воссоединение, на прославление всех чудес жизни. «И дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде» — и не только имущества, но и жизни. Обычный срок человека — семьдесят лет («Дней лет наших — семьдесят лет» — Пс. 89: 10), а Иову даны сто сорок лет после разговора с Богом (а еще семьдесят восемь он прожил «до язвы»). Обычно человек доживает до внуков своих, т. е. второго поколения потомков, а Иов — до четвертого («видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвертого рода», т. е. до праправнуков). Это «вдвое» даровано Иову за то, что он первую свою жизнь прожил достойно Господа и обрел должное познание, не укорачивающее, а продлевающее жизнь. Само познание должно быть таково, чтобы добро не противопоставлялось злу, чтобы покончить с арифметикой деяний — воздаяний и чтобы все это служило цельности жизни. Так Иов заново познает единство мира и себя с миром в откровении Бога.

Эта *космопоэтическая* теология Книги Иова, славящая всеприсутствие Творца в творении, подхватывается в Псалмах Давида:

«Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры, звери и всякий скот, пресмыкающиеся и птицы крылатые, цари земные и все народы, князья и все судьи земные. Юноши и девицы, старцы и отроки — да хвалят имя Господа, ибо имя Его единого превознесено, слава Его — на земле и на небесах» (Пс. 148, 7–13).

Бог Книги Иова — это «имморалист», чье восхваление жизни и презрение к ходячей нравственности предвосхищает Ницше. На пути к этому высшему имморализму, или, точнее, трансморализму, мы проходим две стадии: от безжизненного морализма — через живую мораль — к сверхморальному, к самому Древу жизни. Морализм — это мораль, уничтожающая правду, красоту, трагизм жизни, подменяющая нравственность догматами, правилами, рассудочными схемами, как у друзей Иова. Для самого Иова нравственные вопросы равнозначны жизни и смерти, оправданию или осуждению перед лицом Бога. Здесь уже намечается переход от морального к жизненному. Но полностью это преодоление морального совершается в речи Бога, который возвращает участников спора к Древу жизни, к поэзии космоса, к Эдему как цели миротворения, которая была искажена грехопадением человека, познавшего плоды разделения добра и зла.

Значение Иова в том, что он стоит на середине пути от Адама к Иисусу, от падшего первочеловека к Спасителю человечества. Апостол Павел назвал Христа вторым Адамом, противопоставив Его первому Адаму: «Первый человек — из земли, перстный, второй человек — Господь с неба» (1 Кор. 15: 47). Между ними стоит Иов — праведник, живущий в падшем мире и пытающийся восставить его из греха: пусть еще не для человечества, но для самого себя в предстоянии Богу. Иов предвосхищает Иисуса тем, что безвинно принимает на себя страдание. Его мучение, его проказа — это прообраз распятия Христа. Пройдя через это испытание твердым, непоколебленным в вере, он получает вторую жизнь — прообраз воскресения. Ему возвращаются дети, здоровье, долголетие, достаток. Более того, Бог наделяет Иова даром предстательствовать если не за все человечество, то за его друзей: они приносят ему жертву за себя, и он молится о них, как впоследствии Иисус — за все человечество. «Итак возьмите себе семь тельцов и семь овнов, и пойдите к рабу Моему Иову, и принесите за себя жертву; и раб Мой Иов помолится за вас, ибо только лице его Я приму, дабы не отвергнуть вас за то, что вы говорили о Мне не так верно, как раб Мой Иов» (42: 8). Конечно, Иов не Иисус, он не воскресает, но лишь получает продление жизни, и он предстательствует не за весь падший род людской, но лишь за своих заблуждавшихся друзей. Но в том и состоит центральное значение этого образа, что в нем намечается поворот в судьбе человечества, возврат от Древа познания добра и зла к Древу жизни, хотя это Древо жизни целиком явит себя лишь в образе спасительного креста, на котором распят Иисус.

В этом величайшее значение Книги Иова как зеркального отражения Книги Бытия. Оказывается, путь к Богу от мира, лежащего во зле и страдании, проходит через область, сотворенную Богом до человека, до и сверхнравственную, бытийную. Спасение — в Древе жизни, а не в добре, которое противостоит злу, подобно двум искривленным ветвям на одном губительном древе.

### Жизнеутверждающий пессимизм. О Книге Екклесиаста

1

Екклесиаст — едва ли не самая странная, «небиблейская» из всех библийских книг. Она находится на самой границе канона, и ее место в нем постоянно оспаривается. Герхард фон Рад, один из самых влиятельных библеистов XX в., писал, что Книга Екклесиаста очерчивает «самую дальнюю границу Яхвизма», которая только может быть найдена

в Библии, — одинокий голос с периферии иудейской религии<sup>1</sup>. Авторитет этой книги был предметом острейшего спора между раввинистическими школами Гиллела и Шама в I в. н. э.: первые отстаивали ее каноничность, вторые отрицали. Книгу спасло от исключения из канона главным образом то, что она приписывалась царю Соломону, от имени которого говорит неизвестный автор (однако ни один современный ученый не поддерживает этой атрибуции). В дальнейшем, поскольку авторитет книги уже был установлен, она подвергалась разным толкованиям, подчас весьма аллегорическими. Так, прославление Екклесиастом веселья, еды и питья соотносилось в Средние века с таинством евхаристии, вкушения плоти и крови Христа<sup>2</sup>.

Как ни странно, именно неканоничность, точнее, полуканоничность Екклесиаста придает ему такую значимость и делает одной из самых цитируемых и влиятельных книг Библии. Екклесиаст обращается к сердцу неверующих или разочарованных в вере, испытывающих глубокое сомнение в осмысленности жизни. Ни в одной другой книге Библии не выражено так ярко это умонастроение душевного упадка, меланхолии, безнадежности. В Книге Иова есть глубина отчаяния, богооставленность праведника, брошенного в пучину бедствий, но в каком-то смысле Иов и Екклесиаст — противоположности. Если Иов — несчастнейший из смертных, то Екклесиаст — счастливейший: всемогущий царь, богач и мудрец. Его дом, его царство — полная чаша. И вот оказывается, что даже тот, кто все может, все имеет и все ведаёт, не защищен от уныния и душевной пустоты, которая одолевает царя Соломона, от имени которого написан Екклесиаст.

«И сделался я великим и богатым больше всех, бывших прежде меня в Иерусалиме; и мудрость моя пребыла со мною. <...> И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, все — суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем!» (2: 9, 11).

Различие между Екклесиастом и Иовом особенно наглядно там, где они прямо перекликаются, где одна из позднейших книг Библии вбирает в себя мотивы одной из древнейших: о несправедливости мироустрой-

<sup>1</sup> Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*. 2 vols., trans. D. M. G. Stalker. New York: Harper & Row, 1962–1965, v. 2, p. 458. Таким же образом Брюггеманн рассматривает Екклесиаста как противоположность библийской вере «с дальнего конца негативности» (Walter Brueggemann. *Old Testament Theology: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress, 1997, p. 393).

<sup>2</sup> Robert K. Johnston. *Useless Beauty: Ecclesiastes through the Lens of Contemporary Film*. Grand Rapids: Baker (2004), p. 179.

ства, при котором нечестивые благоденствуют, а праведные страдают. Если у Иова эта несправедливость рождает вопль отчаяния и желание судиться с Богом, то Екклесиаст приемлет это уже как данность, как мировой закон тщетности: «...и это — суета!»

7: 15: «Всего насмотрелся я в суетные дни мои: праведник гибнет в праведности своей; нечестивый живет долго в нечестии своем».

8: 14: «Есть и такая суета на земле: праведников постигает то, чего заслуживали бы дела нечестивых, а с нечестивыми бывает то, чего заслуживали бы дела праведников. И сказал я: и это — суета!»

9: 3: «Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь всем...»<sup>1</sup>

Екклесиаст — не герой жизненных скорбей и крушений, еще полный гнева и негодования, а скорее их усталый и отстраненный созерцатель. Если в Книге Иова, как и во всех других книгах Библии, исходной является позиция верующего, то в Екклесиасте как исходная дана позиция неверующего или безразличного к вере, угнетенного тщетностью и бессмыслием человеческой жизни перед лицом вечно-го повтора. Именно эта книга прежде всего открывает глубину Библии тем читателям, которые приходят к ней не от веры, а от неверия, той нулевой точки отсчета, от которой и начинается путь веры. Если Екклесиаст находится на границе канона, то это его входные врата.

## 2

Внимательно прочитанная, эта книга может вызвать оторопь, настолько явно она противоречит себе. Основной мотив начальных глав — бессмысленность всего существующего, бесполезность всех человеческих деяний, не оставляющих следа.

1: 2: «Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, — все суета!» (Ср.: Иов. 7: 1–2.)

1: 3: «Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?»

1: 4: «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки».

<sup>1</sup> Ср. в Книге Иова: «Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки?» (21: 7). «Один умирает в самой полноте сил своих, совершенно спокойный и мирный... А другой умирает с душой огорченной, не вкусив добра. И они вместе будут лежать во прахе, и червь покроет их» (21: 23, 25–26). «В городе люди стонут, и душа убиваемых вопиет, и Бог не воспрещает того» (24: 12).

1: 5: «Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит».

1: 9: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем».

1: 10: «Бывает нечто, о чем говорят: „смотри, вот это новое“; но это было уже в веках, бывших прежде нас».

Все движется по кругу, и нет надежды ни на какие награды в другой жизни, поскольку за пределом этой жизни ничего нет. «...В могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (9: 10). Отсюда и мысль о круговороте всего сущего и о «вечном возвращении». «Восходит солнце, и заходит солнце... Что было, то и будет...» Екклесиаст может считаться одним из предтеч Ницше и его радикально посясторонней философии жизни, отрицающей всякую потусторонность и потому обреченной на вечный повтор:

«Эту жизнь, которой ты сейчас живешь и жил донныне, тебе придется прожить еще раз, а потом еще и еще, до бесконечности; и в ней не будет ничего нового, но каждое страдание, и каждое удовольствие, и каждая мысль, и каждый вздох, и все мельчайшие мелочи, и все несказанно великое твоей жизни — все это будет неизменно возвращаться к тебе, и все в том же порядке и в той последовательности... Песочные часы бытия, отмеряющие вечность, будут переворачиваться снова и снова, и ты вместе с ними, мелкая песчинка, едва отличимая от других!» (Ф. Ницше)<sup>1</sup>.

Здесь слышится все та же библейская меланхолия вечного самоповтора, суета сует и томление духа. Вообще екклесиастические мотивы у Ницше — и, соответственно, прото-ницшевские мотивы у Екклесиаста — заслуживают особого исследования. К тому же источнику можно возвести и мотив трагического абсурда у А. Камю. «Боги приговорили Сизифа поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз. У них были основания полагать, что нет кары ужасней, чем бесполезный и безнадежный труд». Камю избрал своим абсурдным героем Сизифа, но мог бы сослаться и на Екклесиаста: «И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их: и вот, все — суета и томление духа...» (2: 11).

К концу своей жизни Ницше все более говорит «да» вечному возвращению, которое переполняет его восторгом здешнего бытия, где в бесконечности времени повторяются ограниченные комбинации элементов; а значит, тот же самый Ницше будет когда-нибудь сидеть

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Новейший философский словарь. Изд. 2-е. Минск, 2001. С. 165.

в том же самом кафе и обдумывать ту же самую идею вечного возвращения. Камю тоже идет дальше меланхолических сетований на круговорот всех вещей, утверждает радость такого «безблагодатного» бытия, мужественно говорит «да» вечному повтору и бесполезному труду. Если найти общий знаменатель их позиций, то это — героический пессимизм, воля к утверждению бытия вопреки страданию и абсурду... Но и в этом они следуют за Екклесиастом, ни на шаг не отклоняясь от него и лишь оставаясь перед последним, самым дерзким шагом: верой.

## 3

Уже с 3-й главы у Екклесиаста появляется, а к концу книги нарастает мотив, как будто прямо противоположный ее началу. Раз жизнь не имеет смысла, то остается лишь проживать ее сполна, без забот и суеты, без паники и отчаяния, делая по мере возможности и в полную силу все то, что предоставил нам делать Господь.

Вот Екклесиаст сокрушается о бессмысленности жизни:

2: 17: «**И возненавидел я жизнь**: потому что **противны стали мне дела**, которые делаются под солнцем; ибо все — суета и томление духа!»<sup>1</sup>

Отсюда следует как будто пессимистический вывод: следует осудить, а может быть, и прекратить свою жизнь, ибо она бесполезна и ненавистна. Проповедь самоубийства как честного расчета с жизнью. Так толкует Екклесиаста Лев Толстой в своей «Исповеди», обильно цитируя его и заключая, что пессимизм подводит царя Соломона к самоубийству. «Обманывать себя нечего. Все — суета. Счастлив, кто не родился, смерть лучше жизни; надо избавиться от нее»<sup>2</sup>.

А между тем, по Екклесиасту, жизнь все-таки лучше смерти. «Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву» (9: 4).

То же самое в отношении труда. Сначала Екклесиаст обличает тщетность труда, а потом, как итог всех размышлений и мудрствований, призывает неустанно работать, не давать отдыха руке своей.

Обличение труда:

1: 3: «**Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?**» 2: 11: «**И оглянулся я на все дела мои, которые сделали руки мои, и на труд, которым трудился я, делая их**: и вот, все — суета и томление духа, и нет

<sup>1</sup> Здесь и далее все выделения жирным сделаны автором книги.

<sup>2</sup> Л. Н. Толстой, «Исповедь» (конец гл. 6) (Собр. соч. Т. 16. С. 123).

от них пользы под солнцем!» 2: 18: «**И возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем**, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня».

Оправдание труда:

9: 10: «**Все, что может рука твоя делать, по силам делай**; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости». 11: 6: «**Утром сей семя твое, и вечером не давай отдыха руке твоей**, потому что ты не знаешь, то или другое будет удачнее, или то и другое равно хорошо будет».

Странная логика. Вопреки бесполезности труда — трудись не покладая рук. А может быть, не вопреки, а благодаря? Или то и другое: *благопреки*? Благопреки бесполезности труда отдавайся ему.

О веселье Екклесиаст вначале отзывается уничижительно:

2: 1–2: «Сказал я в сердце моем: „дай, испытаю я тебя **весельем**, и насладись добром“; но и это — **суета!** О смехе сказал я: „глупость!“, а **о веселии**: „**что оно делает?**“» 7: 4: «Сердце мудрых — в доме плача, а **сердце глупых — в доме веселия**».

Но что же остается делать человеку на земле, если не жить в труде и веселье? И вот, осудив пустоту веселья, Екклесиаст восхваляет его:

8: 15: «**И похвалил я веселие**; потому что **нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться**; это сопровождает его в трудах во дни жизни его, которые дал ему Бог под солнцем». 9: 7: «Итак иди, **ешь с веселием хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое**, когда Бог благоволит к делам твоим». 11: 8: «Если человек проживет и много лет, то **пусть веселится он в продолжение всех их**, и пусть помнит о днях темных, которых будет много: все, что будет, суета!»

## 4

Как же разрешить это противоречие Екклесиаста с самим собой? Может быть, два голоса — безнадежности и воодушевления — просто перекрывают и заглушают друг друга, демонстрируя в итоге иронию ноля? Одна из недавних и самых острых интерпретаций Екклесиаста принадлежит Каролине Шарп, которая находит в этой книге «последовательную и риторически целенаправленную иронию, формирующую текст». «Саморепрезентация Екклесиаста отмечена глубокой и всепроникающей иронией, которая побуждает вдумчивого читателя отвергнуть авторитет Екклесиаста и достоверность его заключений, как это скрыто делает сама книга». «Он ненадежный мудрец, и в нем

нет радости. Мы доверяем словам Екклесиаста только с опасностью для себя»<sup>1</sup>.

Ирония, по Шарп, состоит в том, что Екклесиаст с равной убежденностью высказывает противоположные взгляды, а значит, не придерживается ни одного из них. Он говорит одному и тому же и «да», и «нет», что подразумевает «ни да, ни нет». Еще одна возможная трактовка, в духе Михаила Бахтина, предполагала бы, что перед нами случай полифонии: звучат два голоса, пессимистический и оптимистический, безверия и веры, которые остаются непримиренными, каждый со своей неопровержимой правдой.

Но мне представляется, что ни «ирония», ни «полифония», если даже и принять такие интерпретации, не освобождают нас от дальнейшего поиска теологического смысла книги. Что говорит она нам — пусть даже своей иронией и полифонией — о Боге и человеке, о вере и мудрости? Ведь не писалась же книга две с половиной тысячи лет назад лишь для того, чтобы подтвердить постмодерные или металингвистические теории текста? Что-то хотел сказать своим читателям Екклесиаст и что-то извлекали многие поколения читателей из его мудрости?

Если текст опровергает себя почти теми же словами, что содержатся в его утверждениях, то нет ли все-таки какого-то зазора между ними, который позволил бы вывести это противоречие на более высокий смысловой уровень? Нет ли тут, по-гегелевски выражаясь, синтеза, т. е. примирения тезиса и антитезиса восхождением на новую ступень понимания? Что остается, если из призывов к труду и веселью вычесть очевидную бесполезность труда и веселья?

## 5

Мы не знаем, зачем нам трудиться, веселиться и вообще жить и действовать. Перед лицом мудрости все эти дела, и горести, и радости земные — суета сует, пустота пустот (евр. «хевель», «суета», означает «дым, прах, ничтожество», а «томление духа» можно перевести как «погоня за ветром»). Но перед лицом той же мудрости нам не дано знать последнего смысла этой суеты. «...Человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем. Сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого; и если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого» (8: 17).

<sup>1</sup> Carolyn Sharp. *Ironic Representation, Authorial Voice, and Meaning in Qohelet* (Biblical Interpretation. Vol. XII, I, 2004, pp. 41, 53, 59).

Суета — то, в чем нет смысла, но ведь человеку и не дано постигнуть этот смысл, а значит, то, что считается суетой, вменяется ему в обязанность, как смирение перед лицом непостижимого Промысла. Не мы сами создали себя смертными и задали себе повседневные дела и томительный путь жизни. Поэтому, ставя под знак плюса то же самое, что раньше стояло под знаком минуса, Екклесиаст не забывает прибавить ко всему заповеданному имя Бога. Все сужденное человеку само по себе бессмысленно, но раз это дано Господом, то делай, трудись, пользуйся, веселись, наслаждайся во всю долготу своих дней и полноту своих сил, ибо все это дается тебе и отнимается у тебя не по твоей воле. Если мы еще раз перечитаем все заветы веселья и радости жизни, то увидим, что они отличаются от возгласов скорби и сетования только тем, что к ним прибавлено имя Бога, что все эти дела творятся человеком не по своей воле, но по воле Создателя. Выпишем еще раз эти строки, выделяя в них имя Бога.

8: 15: «И похвалил я веселие; потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться; это сопровождает его в трудах во дни жизни его, которые **дал ему Бог** под солнцем».

9: 7: «Итак иди, ешь с веселием хлеб твой, и пей в радости сердца вино твое, когда **Бог благоволит** к делам твоим».

9: 9: «Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую **дал тебе Бог** под солнцем на все суетные дни твои; потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем».

11: 5: «Как ты не знаешь путей ветра и того, как образуются кости во чреве беременной: так не можешь знать **дело Бога, Который делает все**».

11: 6: «Утром сей семя твое, и вечером не давай отдыха руке твоей, потому что ты не знаешь, то или другое будет удачнее, или то и другое равно хорошо будет».

Почему нужно неустанно сеять и утром и вечером? Потому что человек не знает, что из посеянного взойдет, а что погибнет. Знает только Бог, а дело человека — сеять. И труд, и веселье — все суета, поскольку их смысл неизвестен. Но именно потому, что смысл неизвестен, нужно принять эту суету и всего себя ей отдать. Так рождается это *благопреки*: и вопреки отсутствию смысла, и благодаря ему.

## 6

Переход от смыслоотрицания к жизнеутверждению через непостижимость Вышней воли совершается не только на протяжении всей книги, но и внутри отдельных пассажей, делая понятной ту логику, которая ускользает при иных прочтениях. Вот, например, отрывок из 3-й главы. Начинает Екклесиаст, можно сказать, за упокой, а кончает за здравие.

3: 9: «Что пользы работающему от того, над чем он трудится?»

3: 10: «Видел я эту заботу, которую дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в том».

3: 11: «Все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца».

3: 12: «Познал я, что нет для них ничего лучшего, как веселиться и делать доброе в жизни своей».

3: 13: «И если какой человек ест и пьет, и видит доброе во всяком труде своем, то это — дар Божий».

Попытаемся выявить логику перехода от стиха 3: 9 к 3: 13.

1. Нет человеку пользы от его работы.

2. Но эта работа (забота) дана человеку Богом, а все, что делает и дает человеку Бог, прекрасно.

3. Человек не может понять дел Бога.

4. Но именно поэтому ему не остается ничего лучшего, чем трудиться и веселиться, потому что и труд его, и веселье — это дар Бога.

Мы видим, как смыслоотрицание «нет пользы» переходит в жизнеутверждение «нет ничего лучшего, как». Это вовсе не противоречие, а глубочайшая правда веры как сомнения, как отрицания положительного знания. Человек не знает, для чего ему посланы его труды, но именно поэтому он знает, что ничего другого, ничего лучшего ему не дано. Этим предвосхищается знаменитое «верую, потому что абсурдно», приписываемое Тертуллиану. Мысль Екклесиаста, как впоследствии мысль Тертуллиана, Дионисия Ареопагита и Серена Кьеркегора, движется апофатически и экзистенциально, от абсурда и отчаяния — к надежде, от суеты и томления духа — к вере. И потому заключается этот пассаж так:

3: 14: «Познал я, что все, что делает Бог, пребывает вовек; к тому нечего прибавлять и от того нечего убавить; и Бог делает так, чтобы благоговели пред лицом Его».

К тому, что делает Бог, нельзя прибавить ничего от себя, человека, потому что все человеческое — преходящее, смертное. Но и нельзя отнять у человека того, что дает ему Бог, ибо делаемое Богом пребывает вовеки. Значит, единственное, что остается, — это доверять Богу и следовать Его путем. Такова эта логика отнятия — прибавления. То, что отнимается у человеческой пользы, тщеславия, сомнений, то передается во всецелую власть Богу. Чем суетнее дела человека, чем меньше в них смысла и оправдания, тем больше он уповает на их промыслительность, на то, что это «дело Бога, Который делает все» (11: 5).

Так из человеческого осознания своей немощности и тщетности бытия вырастает позиция **веселого и деятельного пессимизма**. Живи вопреки своему незнанию смысла и цели жизни. Без усталости делай все то, что предоставил тебе Господь, — гуще засевай свое поле, ибо не знаешь, что вырастет, а что погибнет. Все, что делает человек, — суета, но если он вспомнит, что труды эти совершаются не по его воле, а по воле Того, Кто создал его таким, человек преисполнится радости и надежды. Даже мудрец не знает смысла бытия: «...если бы какой мудрец сказал, что он знает, он не может постигнуть этого» (8: 17). Значит, остается *мудрость незнания*, праздничная апофатика бытия как **не-**: не-знания, не-смысла, не-справедливости, не-разума.

От Екклесиаста — прямой путь к апофатическому богословию Дионисия Ареопагита, где утверждается смысл веры как непознаваемость Бога и Его путей: «Изо всех сил устремись к соединению с Тем, Кто выше всякой сущности и познания» («О мистическом богословии», гл. 1). Во имя чего?

«Чтобы Пресущественного пресущественно воспеть путем отъятия всего сущего, подобно создателям самородно-цельной статуи изымая все облегчающее и препятствующее чистому восприятию сокровенного, одним отъятием выявляя как таковую сокровенную красоту» (гл. 2).

Отъятие — вот метод «отрицательного» богословия, знаком которого в Книге Екклесиаста выступает понятие «суета», а также родственные ему «прах» и «томление духа», т. е. отнятие признаков смысла, цели, оправдания. Поначалу Екклесиаст *отнимает* у деяний человеческих какой-либо смысл, объявляя их суетою и прахом; но этот бессмысленный остаток, эта тьма существования и оказывается той «сокровенной красотой», источником радости и надежды, которые принимает в свое сердце верующий. Он постигает своим невежеством, он видит своей слепотой. «Молимся о том, чтобы оказаться нам в этом пресветлом сумраке и посредством невидения и невеждения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать» (гл. 2).

Итак, жизнь лишается всякой цели и смысла — и прославляется в этой ее наготе, чистой данности в отсутствие всяких высших заданий. Суета и достоинство жизни равновелики, наполнены одним и тем же: трудом, учением, наслаждением, весельем, унынием, болезнью. Все это одновременно признаки суеты и признаки мудрости, все это подлежит

отрицанию и приятию: приятию *после* отрицания. То, что в плане апофатки суета и томление духа, то в плане катафатки — «дело Бога, Который делает все» (11: 5).

8

Так каков же итог книги? Она как бы содержит в себе антикнигу, и при вычете одной из другой остается только имя Бога. Жизнь бессмысленна, но поскольку дана нам Богом, нужно прожить ее сполна. Екклесиаст не верит в загробную жизнь, не верит ни в какую высшую справедливость и воздаяние, он верит только глазам своим, которые видят, что «одна участь праведнику и нечестивому» (9: 2). Но он видит и то, что человек не в силах знать цели и изменять законы этого мира. А значит, ему остается свою нехватку смысла обратить в добродетель и с чистым сердцем делать то, в чем разум его не находит смысла. Исполнять законы, не им установленные. Возненавидеть суету — и полюбить жизнь именно такой: ненавистной, суетной.

Остаток минимальный. Но, как говорил Николай Кузанский, абсолютный минимум совпадает с абсолютным максимумом, наименьшее есть наибольшее. Бесконечно малое столь же бесконечно, как и бесконечно большое. Поэтому Бог бесконечно умалил себя в Иисусе Христе, став человеком, и бесконечно возвысил человека, обожив его. Этот парадокс минимума как максимума по-своему раскрыт в Екклесиасте задолго до явления Богочеловека. Человеку оставлен абсолютный минимум: смертная жизнь, исполненная бесполезных трудов и пустого веселья. Но нет ничего выше и достойнее этой жизни, поскольку она угодна Богу и за нее надо воздавать ему верой и благодарностью. Превратить минус в плюс, при том, что цифра остается нулем (прах, пустота, незнание), — это и значит совершить акт веры. —0 превращается в +0, и хотя арифметически они совершенно равны, разница между ними — как между суетой и откровением, безверием и верой. До такой тонкости доходит Екклесиаст в своей работе над понятием веры, что она лишается каких бы то ни было признаков предметности, разумного обоснования, она есть всего лишь мой выбор Бога как ответ на то, что Бог выбрал меня. Бог выбрал меня жить — я выбираю жизнь для Бога.

При всей ранее отмеченной противоположности Иова и Екклесиаста, вторая книга развивает парадоксальную теологию первой. Там в ответ на все стенания Иова о несправедливости мироустройства звучит голос Бога, восхваляющий творение, каково оно есть, вне смысла и нравственного оправдания. Бог не спорит с Иовом по вопросам морали, не опровергает его отчаяния, не утешает и не ободряет его. Он просто

утверждает величие, красоту и радость творения вопреки той несправедливости, которая в нем царит. И Книга Иова, и Книга Екклесиаста зовут человека вернуться к Древу жизни, удалившись от Древа познания добра и зла. Человеку не дано знать того, что знает и может Господь, поэтому человеку остается только принять творение и участвовать в нем — и вопреки, и благодаря своему непониманию его законов и бессилию их изменить.

### Возвращенный рай: космос любви в «Песни песней»<sup>1</sup>

#### Аллегорические и буквальные толкования

У «Песни песней» есть множество толкований, расположенных между двумя полюсами: аллегорическим и буквальным. Аллегорически «Песнь песней» трактуется как изображение любви Бога и Израиля, следуя пророку Исайе, который так обращается к своему народу: «...как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой» (Ис. 62: 5). И, следуя ап. Павлу: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь...» (Еф. 5: 25).

Основы христианского аллегорического толкования заложены Оригеном (ок. 185–253/254) в его книге комментариев и проповедей на «Песнь...»<sup>2</sup>. Жених — это Слово Божие, а невеста — Церковь или душа человеческая. По Оригену, эрос и агапе, страстная человеческая любовь и любовь Бога к человеку, говорят на общем языке, и поэтому Библия, высказываясь о «любви», «ласках», «благоуханиях», пользуется омонимами — словами, которые обозначают разные вещи: плотские и духовные. Таинство союза Христа и Церкви, Слова и Плоти, Небесного и Земного — вот предмет «Песни...».

Мистико-аллегорические толкования «Песни песней» мы находим у церковного писателя и философа епископа Григория Нисского, у испанского поэта Хуана де ла Круса, у французского богослова Бернара Клервоского.

Амвросий Медиоланский, один из отцов западной церкви, считал Невесту провозвестием Девы Марии («*O девстве*»); в католичестве Суламифь воспринимается как аллегорический образ Богоматери и чте-

<sup>1</sup> Я благодарен писательнице Марине Артуровне Вишневецкой за ценные советы и редакторскую помощь в работе над этой главой.

<sup>2</sup> Origen. *The Song of Songs. Commentary and Homilies*. Translated and annotated by R. P. Lawson. New York: Paulist Press, 1957.



ния из «Песни...» приурочиваются к Богородичным праздникам (в православном богослужении такого нет).

Действительно, если согласиться, что Божественная любовь имеет много общего с человеческой, то возможно их образное уподобление и иносказательное прочтение. Но когда аллегорический метод применяется ко всему тексту «Песни...», к каждому образу, сравнению, предметной детали, возникают трудности, поскольку речь явно идет о человеческой любви во всей ее чувственной наполненности.

Например, первый стих «Песни...» («Да лобзает он меня лобзанием уст своих!») вызывает следующий комментарий Оригена: «Смысл этих слов таков: доколе жених мой будет посылать мне лобзания чрез Моисея, доколе он будет давать мне лобзания через пророков? Я уже желаю коснуться его собственных уст: пусть он сам придет, пусть сам снидет ко мне»<sup>1</sup>. Но тогда пришлось бы в столь же возвышенном ключе, как обращение Бога к Израилю или Христа — к Церкви, толковать и такие слова жениха невесте: «Этот стан твой похож на пальму, и груди твои на виноградные кисти. Подумал я: влез бы я на пальму...» и т. д. (Песн. 7: 8, 9). Заметим, что подобные мистико-аллегорические толкования «Песни...» были весьма распространены и в Средние века, и в Новое время. Приведу название только одного сочинения: «Сношения Божественной любви между Христом и Его Церковью... Метафорически выраженные Соломоном в первой главе „Песни песней“» (Лондон, 1683)<sup>2</sup>.

Буквальное истолкование, которое ныне вытесняет аллегорическое даже из богословской литературы (протестантской и отчасти католической), возвращает «Песни песней» ее земной смысл. Если основоположником аллегорического истолкования в христианском богословии считается Ориген, то основоположником буквального — Феодор Мопсуестский (350—428), сирийский грекоязычный богослов, представитель антиохийской школы, который полагал, что «Песнь...» — это повествование о *человеческой* любви. Но его экзегеза была отвергнута другими раннехристианскими толкователями и осуждена на Пятом Вселенском соборе.

<sup>1</sup> Цит. по: Песнь песней. М.: ЭКСМО; Харьков: Око, 2006. С. 136. Эта книга — дополненное современными материалами переиздание сборника А. Эфроса «Песнь песней Соломона» (СПб., 1909; 2-е изд., 1910).

<sup>2</sup> J. Collinges. *The intercourses of divine love betwixt Christ and His Church; or: The particular believing soul. Metaphorically expressed by Solomon in the first chapter of the Canticles, or Song of songs.* London: Printed by T. Snowden, for Edward Giles, 1683.

В XVIII в. распространился взгляд на «Песнь...» как на описание исторического события (брак Соломона с дочерью фараона либо его же попытка взять себе в жены девушку из Сунема). Приведу мысль Иоганна Гердера, великого немецкого культурфилософа, из его работы «Песни любви. Библейская книга» (1776): «Не знают, несмотря на ее ясное буквальное значение, что из нее сделать? На нее сыпались аллегория, мистика, наконец, непристойности и любовные шашни — и все это во имя одной святости: ведь это находится в Библии!»<sup>1</sup>

Буквальное истолкование видит в этой книге брачную песню фольклорно-языческого происхождения, переключку участников древнего брачного обряда или даже ряд несвязанных песенных отрывков, которые были включены в Библию лишь благодаря их поэтической силе и популярности, но которые, по сути, никак не вписываются в священную книгу и не содержат никакого религиозного откровения. «...При возникновении „Песнь песней“ была светской книгой в самом обыкновенном значении этого слова. В ней не только нельзя увидеть какой-либо мистической скрытой мысли, но строение и план поэмы совершенно исключают даже мысль об аллегории», — заключает Эрнест Ренан<sup>1</sup>.

Итак, было два подхода: либо аллегоризировать и «теологизировать» человеческую любовь, либо, найдя ее вызывающе чувственной, исключить книгу из библейского канона, как неподобающую. Разве воспевание «любовных шашней» не противоречит религии единобожия? Как может считаться священной книга, в которой ни разу не упоминается имя Бога? Недаром «Песнь...» была включена в Священное Писание позже всех других книг. Споры о ее каноническом достоинстве шли вплоть до II в. н. э.<sup>2</sup>

Получается, что именно аллегорическое толкование смысла «Песни...» как любви Бога и Израиля, или Христа и Церкви, или Слова и Плоты позволяет утвердить ее законное место в иудео-христианском каноне, тогда как буквальное ее истолкование как любовной лирики или свадебной песни ставит произведение вне религиозного канона и откровения.

<sup>1</sup> Цит. по: Песнь песней [М., 2006]. С. 247.

<sup>2</sup> Ренан Э. Песнь песней / Пер. с фр. Абрама Эфроса // Песнь песней [М., 2006]. С. 295.

<sup>3</sup> Об истории и толкованиях «Песни песней» см.: *Протоиерей Александр Мень*. Исагогика. Курс по изучению Священного Писания. Ветхий Завет. М., 2000. С. 460—465; *The New Jerome Biblical Commentary*; ed. by Raymond Brown, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy. Upper Saddle River (NJ): Prentice-Hall, 1990. P. 462—465; *Лях Я.* Песнь песен (Перевод и комментарии). Иерусалим: Филобиблон, 2003.

Мне представляется возможным религиозное и вместе с тем неаллегорическое истолкование «Песни...». Я назову его онтологическим.

#### Книга Иова и «Песнь песней»

В начале Книги Бытия, после дней миротворения, во 2-й главе, дано краткое описание Эдема — того райского сада, куда был помещен человек его Создателем.

Об Эдеме нам известно немного: там произрастил Господь всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, а посреди рая — Он поместил Древо жизни. Там же, в Эдеме, растет Древо познания добра и зла, от которого запрещено вкушать человеку. До того как человек нарушил этот запрет и был изгнан из рая, Бог сотворил ему помощника. И стали двое, муж и жена, как одна плоть, и были оба наги и не стыдились.

Дальше начинается история грехопадения или история человечества, ищущего возврата в рай: через завет с Богом, через Авраама и Моисея, через выведение Израиля из египетского плена и его бесчисленные войны, жертвы и страдания, через пророков, через Спасителя и воздвигнутую Им Церковь, через распятие, воскресение и чаяние конца мира и Второго пришествия (последняя книга Писания — Апокалипсис). Вот как далеко увела человека дорога из Эдема!

И сам Эдем, казалось бы, навсегда уходит из Библии, едва обозначившись на одной из начальных ее страниц. Что же было утрачено с ним? Что означало для человека быть в прямой близости к Богу? Какие радости и улады окружали в раю Адама и Еву? Об этом самом значительном, исходном топосе Библии, об Эдеме, о жизни человека до грехопадения, о том, что придает смысл всем страданиям и к чему обращены — вспять и вперед — вера и надежда падшего человечества, мы знаем очень мало. И именно об этом главном и заповедном — о саде, в котором растет Древо жизни и двое составляют одну плоть, — рассказывает нам «Песнь песней».

Эта песнь словно вырвалась из рая, чтобы напомнить человеку, идущему по скорбному пути, о том, кто он, что потерял и к чему призван, чтобы напомнить ему о любви как райском начале бытия. Не случайно расположена «Песнь...» почти в самой середине Библии, на равном удалении от книг начала (Бытие) и конца (Апокалипсис) творения.

Когда между еврейскими мудрецами в Иамнийском собрании шел спор о том, включать ли «Песнь...» в священный канон, некоторые

говорили, что она «оскверняет руки». Но исполнилось так, как сказал рабби Акива: «„Песнь песней“ есть святое святых, и все стояние мира не стоит того дня, в который дана эта книга»<sup>1</sup>. И в самом деле, все стояние мира совершается во времени, в истории, начатой (запущенной) грехопадением, тогда как «Песнь...» обращает нас к той реальности, которая предшествовала грехопадению и пребывает в вечности.

Напомним, что в Библии есть еще одна книга, которая переворачивает сюжетную последовательность истории грехопадения и призывает человека вернуться к Древу жизни. Это Книга Иова, человека непорочного, справедливого, богобоязненного и удаленного от зла. В еврейской Библии «Песнь песней» помещается в третьем разделе, среди так называемых агиографов, или учительных книг (*кетубим*), причем непосредственно после Книги Иова. В таком порядке мне видится глубокая закономерность. Книга Иова ставит вопрос, почему зло перепуталось с добром в человеческой жизни, почему блаженствует порочный и бедствует невинный, — и ответ приходит из первой главы Бытия, где Бог предстает Создателем неба и земли, всех стихий, всех земных тварей в их изумительной сложности и красоте. «Песнь песней» переключается со 2-й главой Бытия, где миротворение вступает в следующую фазу: фазу создания Эдема. Это высшая точка миротворения до грехопадения человека: Господь поселил человека в саду Эдемском, чтобы тот возделывал и хранил этот сад (Быт. 2: 15), чтобы вкушал плоды с деревьев сада (Быт. 2: 16), чтобы нарекал имена всем живым тварям (Быт. 2: 19–20) и чтобы стал человек одной плотью со своей женой (Быт. 2: 24–25).

Таким Эдем и представлен в «Песни песней» — это место, не затронутое грехом, изобильно цветущее и благоухающее. Сад «Песни...» — это возвращенный Эдем, блаженный остров вечности, окружаемый четырьмя сторонами света и омываемый четырьмя реками.

Мысль о том, что любовь возвращает падшему миру образ Эдема, причем именно в связи с «Песнью песней», была высказана Иоганном Гердером:

«Когда Бог создал человека, Эдем стал его царством; а любовь затем — его вторым, высшим Эдемом. Когда Бог создал мир, Он знал лишь одно благословение: любовь. Ею Он благословил растения и деревья, зверей и человека»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Талмуд. *Jadaim*. Сар. 3, 4–5 // Песнь песней [М., 2006]. С. 174.

<sup>2</sup> Гердер И. Песни любви. Библейская книга // Песнь песней [М., 2006]. С. 266.

Таково направление перехода от Книги Иова к «Песни песней»: оно соответствует переходу от 1-й главы «Бытия» ко 2-й, от Космоса к Эдему, от возвышенного к прекрасному, от могучих и непостижимых стихий к образу сада, где все служит человеку и любовно сочетается с ним.

В Книге Иова мир представлен грозным и непостижимым, Бог бесконечно превосходит человека, немощного и несведущего. «Давал ли ты когда в жизни своей приказание утру...» (Иов. 38: 12). «Нисходил ли ты во глубину моря, и входил ли в исследование бездны?» (Иов. 38: 16). «Такая ли у тебя мышца, как у Бога? И можешь ли возгреть голосом, как Он?» (Иов. 40: 4). Все это обличает несопоставимость Бога и человека, и Иов, выслушав Бога, отрекаясь от своего «бунта», раскаивается в прахе и пепле.

В «Песни...» человек предстает уже не в грандиозном Космосе, подвластном и ведомом только Богу, но в саду, для него насажденном, где он призван к радости и наслаждению, вкушая плоды с Древа жизни. (В иврите само слово «эдэн», или «эдем», означает «удовольствие», «наслаждение».) Человек предстает в отношениях не с безмерно превосходящим Богом, но со своей соразмерной, любящей и любимой «половиной», сотворенной из его же плоти.

Мир — сад и образ любящих.  
Портрет — пейзаж

Образ сада господствует в «Песни песней», таинство любви совершается в саду, и сама Суламифь названа «жительницей садов» (Песн. 8: 13). «Поднимись ветер с севера и принеси с юга, повеи на сад мой, — и польются ароматы его! — Пусть придет возлюбленный мой в сад свой и вкушает сладкие плоды его» (Песн. 4: 16). Это образ полного, изобильного бытия, которое само дарит себя живущим, насыщает и упоет их, ибо человек не отягощен проклятием работы на земле «в поте лица своего». Мирра, мед, вино, молоко — все свои плоды и сладости природа безвозмездно дарит влюбленным, потому что любовь здесь правит не только человеческой, но и вселенской жизнью, здесь нет ничего чуждого, грозно неприступного, пугающе неведомого. Ветер проносится по саду, чтобы в ноздри влюбленных лились ароматы.

Поражает пахучесть этого «песенного» мира как признак цветущего и плодоносящего изобилия. Запах — это переход вещи за свой предел, распространение ее мельчайших частиц в пространстве. Поэтому мир любви, влечения к другому — это мир запахов, изобилие плодов и цветов, насыщающих воздух. «...Нард и шафран, аир и корица со всякими

благовонными деревьями, мирра и алой со всякими лучшими ароматами...» (Песн. 4: 14). Ароматность — противоположность сухой очерченности вещей, втесненных в свои границы; воздух сливает в себе «души» вещей и разносит повсюду.

Но не только ароматы — жидкости (мед, вино, сок) также господствуют в «Песни...», как и в Эдеме, где, по словам Ефрема Сирина, «в сердце истока вод благоуханий исток является нам»<sup>1</sup>. Таким образом растворяется твердость нашего падшего мира — и человек возвращается к дыханию Господа, к дуновению, которым сам он был сотворен. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт. 2: 7).

Благоухание, запахи задают путь всему и всем. Из горла горлицы исходит пение, почки распускаются на смоковнице, «виноградные лозы, расцветая, издают благовоние», и возлюбленная выходит к своему жениху — все проходит один путь (Песн. 2: 12–14). Даже имя возлюбленного уподобляется благоуханию, оно не просто звучит, оно наполняет собой воздух, оно вдыхается ноздрями, оно свежит и упоет. «От благовония мастей твоих имя твое, как разлитое миро...» (Песн. 1: 2). Это же благоухание, по представлению отцов церкви, толкователей Библии, было разлито и в первотворном Эдеме, где господствовала стихия воздуха. Преподобный Ефрем Сирин посвятил Земному Раю цикл из пятнадцати песен, через которые проходит мотив «благоуханий духовных», столь живо напоминающих о мире «Песни песней»:

Воздух, повевающий в Раю,  
есть великих услад родник,  
от которого сосал Адам  
во дни юности своея;

сей воздух, как матери сосцы,  
вскармливал младенчество его,

и был он прекрасен и млад  
и лучами веселия осиян;

<sup>1</sup> Сирин Е. Одиннадцатая песнь о Рае, или О благоуханиях духовных / Пер. Сергея Аверинцева // Аверинцев С. Многоценная жемчужина. Киев: Дух и литера, 2004. С. 46. Запах и питье сочетаются в образе благодати у киевского митрополита Илариона: «...Откуда повеяло на тебя благоухание Святого Духа? Где испил от сладкой чаши памяти о Будущей Жизни?» («Слово о Законе и Благодати», XI в.).

презрев же заповедь, соделался дряхл  
и скорбен от старости своей,

под бедственным бременем согбен  
преклонного возраста своего.

Благословен Властный Адама  
воззвать и возвратить его в Рай!<sup>1</sup>

Лирический герой в «Песни песней» — это и есть Адам, которому возвращены юность и райский сад, где он сочетается с юной Евой — Суламифью. «Песнь...» — как бы развернутая картина ко 2-й главе Бытия. Сад окружает влюбленных, становится их ложем и сенью. «О, ты прекрасен, возлюбленный мой, и любезен! и ложе у нас — зелень; кровли домов наших — кедры, потолки наши — кипарисы» (Песн. 1: 15, 16). Особенно знаменательно, что влюбленные сами уподобляются саду, их тела обнаруживают в себе округло-плодовое, цветущее, благоухающее, и подчас невозможно понять, идет ли речь о растительном саде или о саде тел; о рае, созданном для любви, или о плоти, которая «райствует» в любящих.

«Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник: рассадники твои — сад с гранатовыми яблоками, с превосходными плодами, киперы с нардами... садовый источник — колодезь живых вод и потоки с Ливана» (Песн. 4: 12–13, 15). «Мой возлюбленный пошел в сад свой, в цветники ароматные... Я принадлежу возлюбленному моему, а возлюбленный мой — мне...» (Песн. 6: 2–3).

Что представляется здесь садом — то, что цветет и благоухает вокруг невесты, или она сама? Невозможно решить, потому что само деление на одушевленное и неодушевленное, внешнее и внутреннее, плоть цветка и цвет плоти не имеет смысла в Эдеме. Цветение — это и сами возлюбленные, и то, что их окружает, ибо весь рай, созданный для человека, ему подобен и сообразен, а люди, Божьи первенцы, в нем обитающие, подобны плодам и цветам на неделимом Древе жизни (в отличие от четкой двоичности Древа познания добра и зла). «Что яблонь между лесными деревьями, то возлюбленный мой между юношами. В тени ее люблю я сидеть, и плоды ее сладки для гортани моей.

<sup>1</sup> *Сирин Е.* Одиннадцатая песнь о Рае, или О благоуханиях духовных // *Аверинцев С.* Многоценная жемчужина. С. 39.

Он ввел меня в дом пира, и знамя его надо мною — любовь. Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от любви» (Песн. 2: 3–5). Древесность, плодовость и винность — во плоти возлюбленных, потому что сами тела их — это плодоносящее Древо жизни, свойства которого распространяются и на тех, кто вкушает с него.

«Как ты прекрасна, как привлекательна, возлюбленная, твоею миловидностью! Этот стан твой похож на пальму, и груди твои на виноградные кисти. Подумал я: влез бы я на пальму, ухватился бы за ветви ее; и груди твои были бы вместо кистей винограда, и запах от ноздрей твоих, как от яблоков; уста твои — как отличное вино. Оно течет прямо к другу моему, услаждает уста утомленных. Я принадлежу другу моему, и ко мне *обращено* желание его» (Песн. 7: 7–11).

Кажется странным, что на пальме виноградные кисти, а запах — как от «яблоков». Но в том древе, которое животворит тела любящих, сочетаются все породы деревьев — весь сад выступает как единое дерево. Такова сила желания, которая из всего извлекает свойства совершенства: стройность пальмы, округлость и упругость виноградных гроздей, свежий запах яблок.

В этом и состоит райскость рая, сгустителя всех наших чувств, синтезатора и «синестезатора»<sup>1</sup>, благодаря которому ветви пальмы прорастают кистями винограда, зрение переходит в осязание, осязание — в обоняние, обоняние — в слух, пение становится пряностью, а цветение — пением (Песн. 2: 12–14). Собственно, уже в первоначальное описание Эдема заложено такое переключение чувств, упоенных образом совершенства: «...всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи...» (Быт. 2: 9), т. е. зрение и вкус совместно питаются от этого дерева и восхищаются им.

По толкованию Иоанна Златоуста на первую книгу Писания «Бытие», «Жизнь райская доставляла человеку полное наслаждение, сообщая и удовольствие от созерцания, и приятность от вкушения. <...> (Бог) дозволил Адаму жить в раю, наслаждаться красотой видимого, увеселять этим зрение, и от вкушения (плодов) получать великое удовольствие»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Синестезия — целостное чувственное восприятие, при котором цвета, запахи, звуки, элементы вкуса и осязания сливаются, ассоциативно переходят друг в друга.

<sup>2</sup> *Иоанн Златоуст.* Беседы на книгу Бытия: В 2 кн. Кн. 1. Беседа 14 // Полн. собр. творений святителя Иоанна Златоуста: В 12 т., 13 кн. СПб., 1898–1906.

Любовные ласки тоже предстают в образах взаимодействия человека с растительной природой:

«пасти между лилиями» (Песн. 2: 16 и 6: 2);

«вкушать яблоки» (Песн. 2: 3);

«есть мед», «пить вино с молоком» (Песн. 5: 1);

«пить сок гранатовых яблок» (Песн. 4: 13 и 8: 2).

Не только растительный, но и животный мир переходит в телесность любящих — она, по сути, бесконечна, объемлет весь Эдем и всех обитающих в нем. «О, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна! глаза твои голубиные под кудрями твоими; волосы твои, как стадо коз, сходящих с горы Галаадской... как лента алая губы твои, и уста твои любезны; как половинки гранатового яблока — ланиты твои под кудрями твоими... Два сосца твои, как двойни молодой серны...» (Песн. 4: 1, 3, 5).

Давно замечено, что природные уподобления в «Песни...» самодостаточны, они распространяются за пределы тех частей тела, образному представлению которых служат, и вырастают в самостоятельную картину. Например, «...зубы твои, как стадо выстриженных овец, выходящих из купальни, из которых у каждой пара ягнят, и бесплодной нет между ними...» (Песн. 4: 2). «...Чрево твое — ворох пшеницы, обставленный лилиями...» (Песн. 7: 3). Пшеница среди лилий как образ чрева — не слишком ли вычурно? Не заслоняют ли эти сравнения своего предмета, не поражают ли своим изобразительным роскошеством и неправдоподобием? Но суть в том, что сама избыточность этих сравнений преодолевает условность уподобления. Космос-Эдем сотворен любовью и поэтому сращивает все формы жизни. Когда вторая часть сравнения своей подробностью и развернутостью перевешивает первую, она и по смыслу обретает дополнительный вес и «переворачивает» сравнение, делает его обратимым. Тело возлюбленной сравнивается с окружающей природой в той же степени, что и природа с телом возлюбленной, стада овец — с ее зубами, ворох пшеницы — с ее чревом. Портрет легко переходит в пейзаж и обратно: не таково ли свойство рая — стирать грань между субъектом и объектом? Суламифь простирается на весь мир, который становится телесным в той же мере, что и тело ее — мироподобным. Двуетельное тело любящих объемлет собой мироздание, ибо рай — это и есть мироздание, собранное воедино, скрепленное, запечатанное любовью. Таково «плавающее» свойство любви, ибо «стрелы ее — стрелы огненные; она —

пламень весьма сильный. Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее» (Песн. 8: 6–7).

Любовь: от познания к бытию.

Онтологическое толкование

Пейзажность портрета и портретность пейзажа дали повод для еще одной известной аллегорической интерпретации «Песни песней» — в книге А. А. Олесницкого, профессора Киевской духовной академии по кафедре еврейского языка и библейской археологии («Книга „Песнь Песней“ и ее новейшие критики», 1882).

Профессор Олесницкий обратил внимание на то, что в образах «Песни...» «картины природы занимают писателя более, чем черты образа невесты». Отсюда он сделал вывод (основанный также на его беседах с неким Самуилом Тайаром, евреем из Персии), что «героиня „Песни песней“ — это окружающая поэта природа». Невеста в «Песни...» олицетворяет собой земную природу, «палестинскую землю и воздух, палестинскую флору и фауну», а жених — это «светозарный образ солнца»<sup>1</sup>. Этим Олесницкий объясняет и то, почему невеста не может удержать при себе жениха — то находит его, то теряет, и почему она «особенно беспокоится и тоскует по жениху ночью» (как будто хтонически-соляренный миф помогает понять это лучше, чем простой житейский опыт).

Конечно, такая интерпретация отдает дань популярной во второй половине XIX в. солярно-метеорологической теории (немецкие ученые А. Кун, М. Мюллер, русские — Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев, О. Ф. Миллер и др.), которая истолковывала мифы как аллегорию тех или иных астрономических и атмосферных явлений. Но представляется, что из всех видов аллегоризма в применении к «Песни...» именно ландшафтный аллегоризм более всего приближен к ее образной структуре. «Песнь...», действительно, соединяет образы влюбленных и окружающей их природы, но делает это не аллегорически, не посредством иносказания, а *эдмически*, как образ цельного рая, в котором блаженство любящих неотделимо от благодати природного мира. Рай — это высшая степень бытия каждого существа как любимого-любящего, это самое-самое каждого качества, и потому упиваться возлюбленной и «пить сок гранатовых яблок» — это одно и то же на языке «раеписи».

<sup>1</sup> Цит. по: Песнь песней [М., 2006]. С. 300, 303, 304.

Можно даже говорить об *эдмизме* как о характеристике всего образного строя «Песни...». Переход портрета в пейзаж и пейзажа в портрет здесь объясняется райским состоянием мира. Это совсем не та земля, из которой произросли тернии и волчцы и которая стала проклятием человеку, в поте лица добывающему свой хлеб. Это земля цветов и плодов, земля, даром отдающая свой избыток и потому входящая в целостный образ любви как *бытия-в-другом* и *для-другого*.

Любовь в «Песни...» не сводится только к близости влюбленных — она открывает им глаза на весь окружающий мир как на место радости и блаженства. Они бродят по садам, полям, виноградникам и везде встречают ответную мягкость и роскошь природы. «Приди, возлюбленный мой, выйдем в поле, побудем в селах; поутру пойдем в виноградники, посмотрим, распустилась ли виноградная лоза, раскрылись ли почки, расцвели ли гранатовые яблони; там я окажу ласки мои тебе. Мандрагоры уже пустили благовоние, и у дверей наших всякие превосходные плоды, новые и старые: *это* сберегла я для тебя, мой возлюбленный» (Песн. 7: 12–14).

Не только невеста подобна миру, но весь мир невестится, украшается, благоухает, в нем раскрываются почки, распускаются виноградные лозы, долины покрываются зеленью, скачут по холмам олени и серны... В ответ на песни влюбленных звучат голоса их друзей и подруг: «Мы рады, мы с тобой веселимся, / Больше вина твои ласки славим — / Справедливо тебя полюбили!» (Песн. 1: 3)<sup>1</sup>. Мир ликует и блаженствует, как в первые дни творения, когда Бог смотрел на сотворенное Им и видел, что «это хорошо», а после сотворения человека — «хорошо весьма» (Быт. 1: 31).

«Песнь песней», пожалуй, единственная из книг Библии, в которой нет зла, а значит, нет и добра, вообще нет нравственных понятий, таких, как добродетель, порок, целомудрие, грех, раскаяние, искупление... В этом отношении ей можно уподобить только начало Бытия (первые две главы — миротворение и Эдем, до грехопадения) и конец Книги Иова (пять глав — ответ Бога Иову и эпилог). Но в тех книгах вненравственная бытийность мира представлена в резком контрасте с причинами и последствиями его нравственного раскола (грехопадение Адама и Евы, страдания праведного Иова). «Песнь...», напротив, являет бытийность рая в ее всеобъемлющей полноте, нравственно не замутненной,

<sup>1</sup> Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Худож. лит., 1973. С. 626. Я привожу эти строки по современному переводу И. Дьяконова, где фрагменты, которые считаются хорowymi партиями, выделены курсивом.

вообще не поколебленной знанием добра и зла. Конечно, есть в «Песни...» и томление по далекому возлюбленному, и изнеможение от бессонных ночей любви, но эти признаки времени и изменения, входящие в образ рая, не снижают блаженства, а подчеркивают, заостряют его. Единственный «отрицательный» образ «Песни...» — это стражи, которые избили и изранили Суламифь, когда та по городу искала возлюбленного; но и они упоминаются лишь в одном стихе (Песн. 5: 7), причем без малейшего осуждения, не как сила зла, а лишь как повод для девушки, опоздавшей на свидание, бросить клич возлюбленному. «...Сняли с меня покрывало стерегущие стены. Заклинаю вас, дщери Иерусалимские: если вы встретите возлюбленного моего, что скажете вы ему? что я изнемогаю от любви» (Песн. 5: 7–8).

Есть только две книги во всем составе Библии, столь цельные по экспрессии, по эмоциональному тону: книга великого гнева и ужаса, Апокалипсис, и книга великого ликования и нежности — «Песнь песней». Они полярно соотнесены именно тем, что одна являет конец мира, Страшный суд, а другая — начало мира, не запятнанного грехом. Но ведь грехопадение уже совершилось, как же возможен этот рай после изгнания из рая? «Песнь песней» не просто изображает любовь мужчины и женщины, она раскрывает любовное состояние мира. Это не аллегория высшей, божественной любви, потому что сама структура аллегории предполагает двоичность, разделение мира на «этот» и «тот», человеческий и Божественный: один «отсылает» к другому, высшему. Но такого разделения нет и в первичном Эдеме Бытия, как нет и в самом бытии, сотворенном Богом. Всякое двоение и «лукавство», в том числе и «доброе» лукавство аллегории, возникает лишь с познанием добра и зла, разделением мира на Божественный и человеческий, истинный и искаженный, отчего и возникает нужда во всяких «иносказательных» отсылках от одного к другому. Толковать любовь в «Песни...» как аллессию — это, в сущности, принижать любовь, которая здесь выступает как онтология мира, как способ мироустройства, а не иносказательный способ говорить о нем. Само мироздание в «Песни песней» творится любовью, исходит любовь, и отношения жениха и невесты — лишь наглядно представленный микрокосм этого мироздания, раскрытого в своей щедрости. Это мироздание почек и лоз, цветов и плодов, меда и молока, т. е. изводящее, изливающее из себя то, что может поить и питать, — дароносное, любящее мироздание, которое само явилось на свидание к человеку, чтобы отдать ему себя. Потому и человек любовно соединен с самим собой в своих мужской и женской половинах, что он соединен с мирозданием, щедрым на самоотдачу. Сотворение мира продолжается: то бытие, которое создано Богом, теперь само отдает себя человеку,

*из-быт-очествует* для него, полнится для него потоками, запахами, плодами. Любовь как онтология предполагает не иносказание о других уровнях бытия, а преобразование этого бытия, которое само становится тем, на что аллегория способна только намекать. Все образы «Песни...» онтологичны, это не метафоры, уподобляющие одно другому, а метаболы, показывающие, как одно причастно другому, присутствует в другом<sup>1</sup>.

Отсюда и такие подробности, с которыми трудно справиться аллегорическому толкованию, перекодировать их в «высший» план: зубы, как овцы, у каждой из которых пара ягнят; ланиты, как половинки гранатового яблока; сосцы, как двойни молодой серны, пасущиеся между лилиями. «Песнь песней» располагает не к аллегорическому, но и не к чисто буквальному, а к онтологическому толкованию, которое открывает в каждой подробности райское состояние мира, где овцы и серны рожают детенышей, где мирно пасутся стада и резво скачут горные животные, где каждая тварь радуется своему бытию, ибо воплощает волю Творца, Его замысел о себе (как и в заключительных главах Книги Иова, где сам Творец повествует о своем творении).

Любовь Соломона и Суламифи входит в круг этого мироздания, становится его центром, но ее ни в коем случае нельзя сводить к эмоциям, к «отношениям». Это миротворящая, космическая сила, та же самая, что «движет солнце и светила»; здесь она являет себя в весенних цветах, в пении горлицы, в украшениях и ласках возлюбленной. При всей своей

<sup>1</sup> Метабола (от греч. *metabole* — «переброс, поворот, переход, перемещение») — тип художественного образа, передающий взаимопричастность, взаимопревращаемость явлений; одна из разновидностей тропа, наряду с метафорой и метонимией. См.: *Эпштейн М.* Метабола // Проективный философский словарь. СПб.: Алетейя, 2003. С. 214–217.

О том, что уподобления тела и земли — не просто уподобления, а взаимопреобразуемые составляющие цельного религиозно-космического опыта, пишет Мирче Элиаде на основе сравнительного анализа разных религий. «„Эта женщина пришла как земля: засевайте ее, мужчины, семенами“, — гласит Атархаведа (XIV, II, 14). „Ваши жены — это ваши поля“, — говорит Коран (II, 225). Бесплодная царица стонет: „Я подобна полю, на котором ничего не растет!“ И напротив, в одном из гимнов XII века Дева Мария прославляется как terra non arabilis quae fructum parit (непаханная земля, принесшая плод). Попытаемся понять бытийную ситуацию того, для кого все эти уподобления не просто идеи, а пережитый опыт. Очевидно, что для него жизнь имеет еще одно измерение: она присуща не только человеку, она еще и „космическая“, так как имеет трансчеловеческую структуру. Ее можно определить как „открытое существование“, ведь она не ограничена строго только человеческим способом бытия» (*Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ, 1994. С. 103–104).

наглядности и осязаемости, эта любовь не подлежит толкованию — ни физиологическому, ни психологическому, ни аллегорическому, — потому что она превосходит человеческий масштаб, но не условно-знаково, а бытийно. Собственно, *эдемизм*, о котором говорилось выше, это и есть онтологический метод представления любви не как субъективного чувства, а как свойства самого мироздания, которое любовью преобразуется в рай.

То, что любовь мыслится нами обычно как «чувство», «познание», «отношение», есть знак ее деградации в «постэдемском» мире. «...[Бог] изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3: 24). И сразу же вслед за этим стихом: «Адам познал Еву, жену свою...» (Быт. 4: 1). Познание здесь выступает как способ супружеских отношений уже после того, как оба были изгнаны из рая, потому что само познание предполагает деление на субъект и объект, на внутреннее — познающее и внешнее — познаваемое.

Вкусив с Древа познания, Адам и Ева стали *внешними* себе и друг другу. «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (Быт. 3: 7; до грехопадения «были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» — Быт. 2: 25).

Познание добра и зла приводит и к соответствующим отношениям супругов, которые раньше были едины, а теперь, отпав от полноты бытия, уже только *познают* друг друга, стыдясь своей наготы. Мартин Бубер проводит такое различие между супружеством в Эдеме и после него: «...Неверно, что брачные отношения между Адамом и Евой появились только после изгнания из рая. Но здесь характерным для Библии способом, не прямо, а посредством использования определенных слов, указывается, что их близость после изгнания из рая больше не была такой же, как в раю, что она стала познанной, а значит, она стала подверженной противопоставленности всему мирскому бытию в результате осознания этой противопоставленности»<sup>1</sup>. В этом суть: близость стала познанием, а тем самым и противопоставила себя бытию, тогда как в раю любовь не познавательна, а бытийна, сам мир любовен, а не противопоставлен любви.

Но к этому нужно добавить, что и любовь, по-видимому, была дана людям только после грехопадения, как возможность нового обрете-

<sup>1</sup> *Бубер М.* Каин. Образы добра и зла // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 133.

ния райского бытия, которое изначально не нуждалось в любви как отдельной «эмоции», ибо само целиком являлось любовью. Во всяком случае, в главе об Эдеме в Книге Бытия ни о какой любви речи не идет, да и вообще это понятие применительно к мужчине и женщине впервые встречается в Библии только в истории любви Иакова и Рахили: «И служил Иаков за Рахиль семь лет; и они показались ему за несколько дней, потому что он любил ее» (Быт. 29: 20). Вот первая любовь в Ветхом Завете, а наивысшая любовь — в «Песни песней», где само это слово (а также «любить», «возлюбленный», «возлюбленная») — одно из самых частых, сплетающих все нити повествования.

Любовь в «Песни...» выступает как сила возвращения к тому состоянию мира, когда он был еще только сотворен, когда человек в двух своих половинах был еще един с собой и не нуждался в особой силе любви. В «Песни песней» она все еще выступает как особая сила — но уже для того, чтобы стать всеобщей, объять собой все мироздание, вернуть «познание» в бытие.

#### Рай во времени. Восхождение к Началу

И Книга Иова, и «Песнь песней» — это своего рода книги восхождения к Началу, к образам творческой мощи Создателя и райского бытия человека. Но никакое восхождение к Началу не может совпасть с самим Началом. Именно мера удаленности от него и задает саму интенцию возвращения, которое всегда приводит к чему-то иному. Если сравнить миротворение в начале Бытия («В начале сотворил Бог небо и землю», Быт. 1: 1) с тем образом мироздания, который Бог от первого лица развертывает в Книге Иова («...Я полагал основания земли», Иов. 38: 4), то видно, насколько в присутствии человека созданный Богом мир предстает суровее и возвышеннее. В начале «сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так» (Быт. 1: 9). Моретворение представлено просто и отстраненно, как будто с высоты самого Творца. Перед лицом человека все выглядит иначе: Бог «затворил море воротами, когда оно исторглось, вышло как бы из чрева... ..и сказал: „доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел надменным волнам твоим“» (Иов. 38: 8, 11). То есть перед человеком этот Божий мир приподнимается и превращается в грозное, непостижимое чудо.

Но и той мягкости и нежности, которой пронизана «Песнь песней», в картине Эдема из Бытия не найти. Там, в начале, все предстает с высо-

чайшей, сверхличной точки зрения, это эпос миротворения и райского бытия, тогда как и в Книге Иова, и в «Песни песней» благодаря присутствию человека возникает лирика — суровая лирика оды и нежная лирика свадебной песни.

Нет ничего нежнее «Песни...», и нежность эта, т. е. готовность отдаваться, растворяться, плавиться в другом, облекать его собою, вливаться в него, переходит в изнеможение и истому: «Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от любви» (Песн. 2: 5). Нежность — это превращение сухого во влажное, неподвижного в текучее, чтобы полнее изойти в другого и вобрать его в себя, прильнуть к нему каждым изгибом тела, слиться в объятии и поцелуе. Вся топика «Песни...» — это топика растопления, растекания. «О, как любезны ласки твои, сестра моя, невеста! о, как много ласки твои лучше вина, и благовоние мастей твоих лучше всех ароматов! Сотовый мед каплет из уст твоих, невеста; мед и молоко под языком твоим...» (Песн. 4: 10–11). «Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник... садовый источник — колодезь живых вод и потоки с Ливана» (Песн. 4: 12, 15). Мед каплет из уст; ласки лучше вина; уста — отличное вино, течет к другу; невеста — колодезь живых вод, запечатанный источник, потоки с Ливана... Этого «растопления плоти» нет в Эдеме Бытия, там есть райская сладость, но нет истекания, потому что нет еще и плоти в ее твердости. Лишь после грехопадения, после облечения в «одежды кожаные», образовалась та плоть, которая может таять и течь, «невеститься» и «жениться».

В Эдеме, каким он предстает в Бытие, мужчина и женщина суть муж и жена. «Она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (Быт. 2: 23). У апостола Павла союз Христа и Церкви тоже уподобляется брачному венцу, отношениям мужа и жены. Но состояние жениха и невесты, переданное в «Песни...», иное, чем мужа и жены, оно больше соответствует образу весеннего, расцветающего сада. В Эдеме Бытия нет времен года, там вечное лето и вечно плодоносящее Древо жизни. В «Песни...» есть зима, и потому весна воспринимается как зов к влюбленным, как приготовление мира к любви. «Вот, зима уже прошла; дождь миновал, перестал; цветы показали на земле, время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей; смоковницы распустили свои почки, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние. Встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!» (Песн. 2: 11–13).

То новое, что «Песнь...» вносит в образ Эдема из Бытия, есть постепенное проступание рая во времени. В Бытии человек «прилепится



к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт. 2: 24). В «Песни...» — не «слепленность» мужа и жены, а устремление двоих навстречу друг другу, весна сближения, взволнованность первых чувств. Отсюда такая нежность и изнеможение этого невестящегося мира, наплывы и расплывы желаний. Да и сама любовь: была ли она в первом Эдеме (там нет ни слова о ней) — или она хрупкое и смертное дитя времени, приносимое в дар вечности? Любовь не до и не вне смерти, но после смерти, уже вошедшей в мир. Смертному дана любовь: она не побеждает смерти, но и не уступает ей, и так, равносильные, они насмерть противостоят друг другу, «ибо крепка, как смерть, любовь» (Песн. 8: 6).

«Песнь песней» нельзя рассматривать только как возврат к райскому Древу жизни; это дерево уже само колышется под ветром времени, под ним встречаются влюбленные — не муж и жена, но ищущие друг друга жених и невеста.

С первого стиха в «Песни...» поражает динамика быстрого, увлекающего движения: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих! <...> Влеку меня, мы побежим за тобою; — царь ввел меня в чертоги свои... <...> Скажи мне, ты, которого любит душа моя: где пасешь ты? где отдыхаешь в полдень?» (Песн. 1: 1, 3, 6). Здесь уже выражено томление души, стремящейся к месту своей любви, которое потом будет одушевлять поэзию Данте, Гете, Шиллера, романтиков, Блока, Мандельштама. Это рай желания рая, рай устремления к раю, рай на колесах.

А счастье катится, как обруч золотой,  
Чужую волю исполняя,  
И ты гоняешься за легкою весной,  
Ладонью воздух рассекая.

(О. Мандельштам. «Я в хоровод теней,  
топтавших нежный луг...»)

Вся «Песнь...» пронизана мотивами погони, искания, достижения, удаления, промелькнувшего мига... «Голос возлюбленного моего! вот, он идет, скачет по горам, прыгает по холмам» (Песн. 2: 8). «На ложе моем ночью искала я того, которого любит душа моя, искала его и не нашла его» (Песн. 3: 1).

В «Песни...» нет постоянного единства влюбленных, но есть движение навстречу, которое предполагает, что какая-то сила постоянно разводит их и делает тем более желанными друг для друга. «Куда пошел возлюбленный твой, прекраснейшая из женщин? куда обратился возлюбленный твой? мы поищем его с тобою» (Песн. 6: 1).

Порой наступает умиротворение, нега покоя, любовного сна. «Мировый пучок — возлюбленный мой у меня; у груди моих пребывает» (Песн. 1: 12). Но даже сам покой в объятиях друг друга — беспокоен, прерывается тревогами нового дня. Такова природа этого любовного волнения: движение навстречу — и прочь. «Отперла я возлюбленному моему, а возлюбленный мой повернулся и ушел. Души во мне не стало, когда он говорил; я искала его, и не находила его; звала его, и он не отзывался мне» (Песн. 5: 6). Между влюбленными все время возникает расстояние, как будто для того, чтобы усилить зов и притяжение между ними, и вся поэтика «Песни...» — это поэтика призывания, любовного клича и отклика.

В последнем стихе влюбленные дальше друг от друга, чем в первом: «Беги, возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю на горах бальзамических!» (Песн. 8: 14). Это жест не прикрепления, а освобождения, отпущения на волю.

За концом «Песни песней» могло бы опять следовать ее начало: «Беги, возлюбленный мой...» — а дальше: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих! <...> Влеку меня, мы побежим за тобою...» «Песнь...» как будто поется по кругу и никогда не кончается, последний стих подхватывается первым.

Исследователи теряются в догадках, что, собственно, происходит в «Песни...», какова последовательность событий. Поскольку сюжет не обнаруживает единой логики и хронологического порядка, то «Песнь...» порой истолковывают как ряд не связанных между собой отрывков, эклектическое собрание народных песен, «нить отдельных жемчужин» (И. Гердер).

Но представляется, что в «Песни...» есть своя логика и гармония — не последовательного, а кругового сюжетного движения, проходящего опять и опять через мотивы встречи и расставания, искания и обретения. «Песню...» можно читать не только из начала в конец и из конца в начало, но и по вертикали, как столбцы повторяющихся мотивов, своего рода танцевальных фигур, сходящихся и расходящихся. Собственно, и наше истолкование «Песни...» следовало этим фигурам, повторяя одни и те же фрагменты, прочитывая их через разные смысловые контексты, удаляясь от них и возвращаясь. Да и может ли быть иначе, если сама суть «Песни песней» — это возвращение к началу, к Бытию, к Эдему, который предстает уже не как данность, но как кружение ухода и возврата, рай не расцвета, а расцветания, вечная весна, умноженная повтором во времени.

...вот как сладкий оный Вертоград  
 благоуханием живит своим  
 занедужившую землю сию, —  
 и когда уже погибает она,

веяние то приносит весть,  
 что для смертных безсмертия источник дан.

Благословен Властный Адама воззвать  
 и возвратить его в Рай!<sup>1</sup>

### Глава 3

## ЖИЗНЬ ПРОТИВ ЖИРА

Как ни удивительно, в большинстве библейских справочников, комментариев к Новому Завету есть понятие «жизни после смерти», или «загробной жизни», но нет «жизни» как таковой. Между тем это центральное понятие и слово Нового Завета, и жизнь вечная только потому и заповедана как цель спасения и всего земного существования, что она наследует свойства жизни вообще. Вечной жизни удостаиваются только те, кто был живым при жизни. Им-то она нужна, а зачем она ходячим мертвецам? Ведь вечность — это не прекращение жизни, а дважды жизнь, «паки бытие». Быть живым в этой жизни, не уступать смерти и смертности ни пяди своего здешнего бытия — это и есть вернейший путь в жизнь иную. Собственно, вечная жизнь потому и является вечной, что она не «потом», а уже здесь и сейчас, хотя и не ограничена земным сроком.

Если проследить основную смысловую линию Евангелий: о чем же, собственно, это Благовестие? — то мы увидим один всеобъемлющий и всенарастающий мотив: как обрести вечную жизнь, как овечнить свою жизнь и ожить свое бытие. Если вырывать из контекста отдельные заповеди, притчи и деяния Иисуса, можно подумать, что Он чему-то учит, наставляет, что Он создает свод правил, которому нужно следовать во всех случаях жизни. Так обычно и толкуются Евангелия: делать то-то и не делать того-то. Но благовествование — это не школьный урок, который нужно зазубрить и отбарабанить по первому требованию. Это жизнь, прожитая сполна, на пределе жизненности, — до того болевого

<sup>1</sup> *Сирин Е.* Одиннадцатая песнь о Рае, или О благоуханиях духовных // *Аверинцев С.* Многоценная жемчужина. С. 45.

и смертного порога, где она переливается в вечную жизнь. Если попытаться оценить, почему в одном случае Христос говорит одно, а в другом случае другое, то мы увидим общую логику движения жизни против всего, что останавливает, умерщвляет ее и что можно назвать «жиром» (слово, производное от того же корня, что «жизнь»).

*Жизнь против жира* — так можно обозначить сверхтему Евангелия. Жир — это и богатство, и забота о благополучии, и страх перед внешними опасностями, и убиение духа буквой, и, главное, мертвая праведность. Фарисеи безупречны в соблюдении всех законов, данных Моисеем. В эпоху всеобщего нравственного падения они держат на своих плечах всю тяжесть Закона. А между тем именно в них видит Иисус злейших противников своего благовестия. Скажи мне, кто твои враги, и я скажу тебе, кто ты. Из всех Евангелий ясно выступает, что главные противники Иисуса — не грешники, не заблудшие, не одержимые страстями, не нарушители закона, а именно те, кто строже всех его соблюдает. Не грешные, а праведные. Чем же они вызывают возмущение Иисуса? Тем, что утратили чувство жизни. Они достигли вершины и остановились в своем росте. Основная тема Евангелий — самодовольство, пошлость добродетельного человека, который знает себя добродетельным и считает, что он уже всего достиг, заслужил награду Бога, как бы вынудил Его к награде своим примерным поведением. Мытарь или грешник, который знает себя неправым и молит Господа о милости к себе, грешному, жив изнутри, поскольку способен к раскаянию. Своеправый праведник изнутри мертв и полагает, что не нуждается в милости Бога: он сам, своими добродетелями, уже как будто заслужил себе Царство Божие. Он не сомневается, что билет на вход у него в кармане. И тем самым он отрезал себя от Бога, от Жизни в душе того, кто верит, кается, любит, надеется, грустит, прощает, молит о прощении. Именно через эту слабость Бог дает силу человеку, и он не порывает с Богом, пока нуждается в Нем. Он готов прильнуть к источнику Жизни, тогда как самодовольный праведник — запечатанный сосуд, в который уже не вольется ни капли Божьего милосердия, ибо он до краев полон собой.

Многим увещаниям Иисуса нельзя следовать напрямую. Никому не удалось верой сдвинуть гору (на что упирает Смердяков у Достоевского как на тезис своего неверия). Мало кто даже из святых вырывал себе соблазняющий его глаз или отрубал себе искушающую руку — это шаг к самоубийству. В повести Л. Толстого «Отец Сергий» герой, чтобы избежать соблазна прикоснуться к женщине, отрубает себе палец — это именно образ гордыни, утверждающей себя в образе святости. Для чего же даются эти неисполнимые заповеди, в отличие от исполнимых

Моисеевых? Для того, чтобы показать: заповедь не буква, а дух, который движет человеком, животворит его, обращает зрачками вглубь собственной души. Заповедь дана для внутренней жизни, как источник постоянного усилия и покаяния. Исполняя заповедь буквально, легко утратить ее дух, болящий, волнуемый, обращенный к надежде и вере, а не к данности свершения: выполнил, поставил галочку, войди в Царство Небесное. Нет, не войдешь, потому что входит лишь идущий, находящийся в дороге, ждущий приближения Бога, ищущий Его милосердия. Тот, кто предъявляет лишь послужной список своих добродетелей, умирает для вечной жизни.

И поэтому Иисус постоянно тревожит дух своих учеников неисполнимостью заповедей, превышением человеческой меры: и для того, чтобы они усиливались их соблюдением, и для того, чтобы чувствовали невозможность их соблюдения для себя, не превозносились, а смирялись перед лицом Бога.

Эти заповеди и увещания даются не для исполнения, т. е. приведения в соответствие с буквой, а для воспламенения духа, для возрастания внутренней жизни.

Вера может сдвигать горы, но не должна этим заниматься — иначе ее успешно заменил бы экскаватор.

Мф. 5: «21 Вы слышали, что сказано древним: „не убивай, кто же убьет, подлежит суду“.

22 А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду...»

«27 Вы слышали, что сказано древним: „не прелюбодействуй“.

28 А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем».

«38 Вы слышали, что сказано: „око за око, и зуб за зуб“.

39 А Я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую;

40 и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду».

«43 Вы слышали, что сказано: „люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего“.

44 А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...»

Все заповеди, данные Законом, здесь усилены и подняты на такую высоту, на которую взойти почти невозможно. Кто станет вырывать у себя соблазняющий его глаз? — а если кто и стал бы, то такое членовредительство в христианстве не поощряется. Так зачем же предписано

то, что вряд ли исполнимо? Во избежание того же самого фарисейства, которое было главным врагом Иисуса. Фарисей всегда мог гордиться тем, что исполняет заповеди Закона, ибо они и в самом деле, хоть и с трудом, но исполнимы. А Христос дает такие заповеди, исполнением которых нельзя гордиться — а значит, и впасть в грех праведничества, самодовольства<sup>1</sup>. Остается только взмолиться, как мытарь: «будь милостив мне, грешному». Всякий жир фарисейского благополучия здесь растворяется в энергии жизни, пытающейся совершить невозможное. И дальше Иисус прямо переходит к обличению святости и лицемерия: «когда молишься, не будь, как лицемеры», «когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры» (Мф. 6: 5, 16).

Поэтому и полагают христианские мыслители, что праведник, гордящийся собой, дальше от Царства Небесного, чем раскаивающийся грешник. И понятно наставление Амвросия Оптинского молодым монахам: «Не бойся никакого греха, даже блуда, а бойся поста и молитвы». «Еще скажу: Богу приятнее грешник кающийся, чем человек не согрешивший, но превозносящийся. Лучше согрешивши покаяться, нежели, не согрешая, гордиться этим»<sup>2</sup>.

Павел Флоренский писал:

«Чем чище живешь, тем глубже, опаснее и неискоренимее страсть поклонения себе самому. Наоборот, если случается падение, и притом падение несомненное, так сказать, лицом в грязь, тогда появляется возможность должного отношения к себе; человек перестает быть самоистуканом и ему дается возможность открыть окно, чрез которое можно общаться с Богом. <...> У фарисеев мишура была очень блестящей. <...> Напротив, блудники и грешники не знали за собой никаких ценностей, а только

<sup>1</sup> Вот еще один пример. Можно ли человеку уподобиться цветам и травам и отложить всякое попечение об одежде?

Мф. 6: «28 И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут; 29 но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; 30 если же траву полевую, которая сего дня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!»

Лилии не прядут — но во что же одеться человеку, если он не будет прясть, ходить ли ему голышом? Это еще один пример того, что Христос не мыслит буквального исполнения своих заповедей, он превышает меру исполнимого, чтобы трудилась душа, чтобы оставалась живой в усилии исполнить неисполнимое и стяжать жизнь вечную. Отложить мертвящие попечения о текущем дне, о питании и одежде, чтобы постичь жизнь превосходящую, сверхвременную.

<sup>2</sup> Собр. писем Оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Вып. 2. Сергиев Посад, 1909. С. 40.

надеялись на Бога. У них нет мишуры, поэтому они впереди идут в Царство Небесное»<sup>1</sup>.

А впереди них идет Иисус — сама Жизнь без жировых отложений. Каждым своим шагом Иисус нарушает то представление о Мессии, которое сложилось в народе и приобрело власть стереотипа. Он приходит не во власти, а в безвластии. У Него и вокруг Него нет никакого мертвого нароста, физического или социального жира в виде силы, богатства, государственной опоры, воинской защиты, — Он есть сама Жизнь в своей открытости, уязвимости и неистребимости. И каждым своим шагом и словом Он защищает жизнь и пополняет ее запасы, готовит ее торжество, исцеляет больных, воскрешает мертвых, изгоняет торгующих из храма, обличает богатых и фарисеев как «жирных» — обладателей мертвого духовного капитала.

Что же Он проповедует? Приумножение жизни, энергию возрастания. Если дан тебе талант, прирасти его. Рассевай семена, умножай хлебы, превращай воду в вино, приноси плоды, пускай в рост все свое достояние, твори из данного тебе бытия прибыток и избыток. В этом и состоит учение Христа, точнее, пример Его собственной жизни и воскресения: быть живым — и только, производить избыток жизни, сеять и жать и снова сеять. Если семя упадет в землю и умрет, то даст всход. Такова тайна приплода, прибытка. И единственное, что в Евангелии проклинает Иисус, — это смоковница, не приносящая плода.

\* \* \*

Живое существует не только в природе. Живыми бывают не только растения и животные, но и мысли, произведения, характеры, отношения между людьми. Живое сердце, живой ум, живая вера, живое лицо, живая душа, живой разговор... — все это проявления вездесущей и всепобеждающей жизни. Поэтому нельзя сводить понимание жизни только к биологии, естественно-научной дисциплине, которая ограничивается изучением жизни в материальной природе. Нужна более широкая дисциплина, *биософия* (буквально — «жизнемудрие», от греч. *bio*, «жизнь», и *sophia*, «мудрость»), которая изучала бы жизнь во всех ее проявлениях: как материальных, так и духовных; как в природе, так и в культуре. Биософия рассматривает признаки и возможности живого во всей совокупности человеческих чувств и действий: эмоциональную, интел-

лектуальную, общественную, нравственную, духовную, творческую жизнь. Что отличает живое от мертвого? Почему одни мысли, слова и дела живут долго, а другие рано умирают или рождаются мертвыми? Что придает жизненность нашим отношениям и установкам?

Глагол «жить» может употребляться как фактический и оценочный. «Березы обычно живут до ста двадцати лет» или «Иван живет в Москве» — фактические утверждения. «Я не живу, а существую», «Он какой-то неживой», «Наконец-то он зажил полной жизнью» — оценочные, где «жить» означает не просто «существовать», но «проявлять полноту жизненных сил», «утверждать живое и преодолевать мертвое». Можно жить по факту (биологически) и при этом не жить по существу, по назначению, не быть воистину живым. Жить во втором смысле — значит нечто прибавлять к первичному факту жизни, усиливать свою жизненность. У жизни есть способность ожизнивать себя, возрастать на несколько порядков, а тем самым и переступать порог природной жизни и входить в жизнь вечную.

<sup>1</sup> Флоренский П. Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания. Соч.: В 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 2000. С. 459.

## Раздел VI РЕЛИГИЯ И НАУКА

Вопрос о взаимоотношении религии и науки — один из самых интеллектуально напряженных и социально взрывчатых в истории цивилизации. В XX в. западная наука и религия привыкли к взаимоуважению и терпимости, что отчасти было обусловлено очевидными катастрофическими последствиями атеизма в коммунистических странах. Но опыт воинствующего безбожия, разрушительный для цивилизации, постепенно стал забываться, и вот в начале XXI в. наука в лице ряда выдающихся своих представителей вновь пошла в наступление на религию, причем не на какие-то конкретные вероисповедания, но на сущность религии как таковой.

Глава I

### НОВЫЙ АТЕИЗМ И МОРАЛЬ ГОСПОД ГЕНОВ

Что такое «новый атеизм»?

Эта глава навеяна чтением книги известнейшего этолога, эволюционного биолога и популяризатора науки Ричарда Докинза «Бог как иллюзия» (2006). Книга признана самым последовательным и непримиримым манифестом «нового атеизма», построенного на современном научном мировоззрении<sup>1</sup>. Нов этот атеизм в основном по вре-

<sup>1</sup> Richard Dawkins. *The God Delusion*; Sam Harris. *The End of Faith and Letter to a Christian Nation*; Daniel Dennett. *Breaking the Spell: Religion As a Natural Phenomenon*; Christopher Hitchens. *God Is Not Great: The Case Against Religion*. Этих четырех авторов называют «четырьмя всадниками нового атеизма», конечно, с аллюзией на четырех всадников Апокалипсиса.

мени возникновения, а по существу аргументов восходит к XIX и даже XVIII вв.

Мы не будем здесь затрагивать социально-исторические аспекты религии, которые критически освещаются новыми атеистами со ссылками на новейшие проявления религиозного фундаментализма и фанатизма. Не только исламского. Растущее разочарование в протестантско-политическом мессианизме, обернувшись тяжелыми потерями иракской войны и падением престижа США в мире, тоже породило запрос на свежие подходы к религии. Если учесть, что, по данным 2004 г. (опрос ICM), 91% американцев верят в сверхъестественное, 74% — в загробную жизнь, а 71% готовы умереть за свою веру, то можно понять жалобы Ричарда Докинза на то, что в начале XXI в. Америка все еще живет в эпоху «теократического средневековья». «Буйство джинна религиозного фанатизма в современной Америке ужаснуло бы „отцов-основателей“»<sup>1</sup>.

Одна из особенностей нового атеизма — его непримиримость не только к религиозному фундаментализму, но и к религиозному либерализму и даже к агностицизму, который на вопрос о существовании Бога предпочитает ответить не твердым «нет», а уклончивым «не знаю». Такие компромиссные варианты неприемлемы для Докинза так же, как в свое время были для В. И. Ленина, который в известном письме М. Горькому (1913 г.) обрушивается на либеральнейших богоискателей и даже социалистичнейших богостроителей, поскольку они создают иллюзию возможного компромисса между религией и социальным прогрессом. Католический поп, растлевающий прихожанок, для Ленина лучше, чем какой-нибудь профессор, проповедник философски утонченного теизма, ибо первого легче разоблачить, а второй предлагает опиум высшего качества. Вот так и Докинз суровее всего обличает тех собратьев по науке, которые допускают совместимость научного и религиозного мировоззрения, делают уступки фидеизму, мистицизму и т. д. Докинз приводит данные по исследованиям IQ, которые якобы демонстрируют, что коэффициент интеллектуальности и религиозные убеждения испытуемых находятся в обратной корреляции.

Религия, по Докинзу, несовместима не только с наукой, но и с нравственностью. Это не только большая ложь, но и большое зло, и всякий,

<sup>1</sup> Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Колибри, 2008. С. 63. Все дальнейшие цитаты из Докинза будут приводиться по этой книге с указанием страницы в тексте статьи. Я сверил приводимые цитаты с оригиналом книги (Richard Dawkins. *The God Delusion*. Boston, New York: A Mariner Book, 2006), чтобы убедиться в адекватности перевода.

кто хотя бы отдаленно допускает истинность религиозных верований, способствует укреплению социального зла, неравенства, жестокости, милитаризма и т. д. Бог вообще как личность, как герой и вдохновитель Библии не вызывает расположения Докинза. Он называет Бога «самым неприятным персонажем всей художественной литературы», «мелочным, несправедливым, злопамятным деспотом», «мстительным, кровожадным убийцей-шовинистом», «жестоким мегаломаном, садомазохистом» (49), «неумным психопатом» (58). Но самое существенное не то, что Бог плохой, а то, что его, слава Богу, нет. Поэтому Докинз великодушно снимает вопрос о безнравственности Бога. «Я не собираюсь нападать на личные качества Яхве, или Иисуса, или Аллаха...» (50). Все эти нападки не стоят труда, поскольку «бог — это иллюзия» (50).

Теоретическое обоснование Докинзова атеизма — совершенно каноническое, можно даже сказать «старообрядческое», если иметь в виду, что у атеизма есть своя догматическая традиция. Это отрицание какой бы то ни было реальности за пределами «материи, данной нам в ощущениях». Я приведу основополагающий тезис Докинза, который можно счесть дайджестом книги Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»:

«Мысли и эмоции людей возникают из невероятно сложных взаимодействий физических элементов мозга. По философскому определению, атеист — это человек, считающий, что за границами естественного, физического мира ничего не существует; за кулисами обозреваемой Вселенной нет никакого сверхъестественного разумного творца, душа не переживает тело и чудеса — помимо еще не объясненных природных явлений — не происходят сами собой. Если случается событие, выходящее, казалось бы, в нашем теперешнем ограниченном понимании мира за рамки естественного, мы надеемся со временем найти разгадку и включить его в ряд природных явлений» (29).

Увы, столетие, отделяющее книгу Р. Докинза (2006) от книги В. И. Ленина (1908), продемонстрировало 1) стойкость даже наивнейшего материализма как философской базы воинствующего атеизма и 2) убедительность его аргументов даже для выдающихся научных умов. Продолжая эту линию аргументации, приведу пример того, что с точки зрения наивного материализма можно считать иллюзией столь же нелепой, как Бог, хотя, может быть, и не столь вредной.

Представим материалиста, которой задался бы целью доказать, что «за границами естественного, физического мира ничего не существует». Несомненно, число должно было бы войти для него в область иллюзий. Материалист указывает на деревья: их пять, но где же здесь

число 5? У нас пять пальцев на руке, но число 5 среди них отдельно не обнаруживается. Цифру 5 можно написать на доске, но это только следы мела, условный знак, и 5 по-арабски выглядит иначе, чем V по-латински, значит, число 5 само по себе есть условность и иллюзия. Всюду материя, одна только материя: физическая, химическая, биологическая. Точно так же убежденно-материалистический взгляд Докинза обнаруживает повсюду только природу, вещи, тела, гены, организмы, а то, что организует их, придает им порядок и закономерность, объявляется иллюзией. Тот факт, что разные религии по-разному представляют Бога: то как Яхве, то как Аллаха, то как Брахмана, — по Докинзу, свидетельствует о несостоятельности религии вообще и должно послужить аргументом атеистического воспитания<sup>1</sup>.

Если бы Докинз не был столь философски наивен и ознакомился для начала хотя бы с Платоном и Аристотелем, он научился бы отделять идею от ее копии, а форму от материи. Для человека, мало-мальски смыслящего в философии и математике, очевидно, что число 5 не менее реально, чем пять пальцев или пять деревьев. По существу, оно даже более реально, поскольку, в чем бы оно ни проявлялось: в пальцах, спичках, деревьях, — оно остается равным себе, все тем же числом 5, тогда как найти абсолютно идентичные пальцы или деревья невозможно.

### Мифология генов. Атеизм как анимизм

У Докинза основой всего материального мироздания на биологическом уровне выступает эгоистичный ген, который страстно стремится к размножению. Начиная со своей книги «Эгоистичный ген» («The Selfish Gene», 1976), Докинз неустанно проповедует мораль генов как господ мироздания, причем организмы и популяции в этой картине мира — всего лишь рабы генов, точнее, их копировальные машины. На вопрос, что первично, курица или яйцо, Докинз отвечает четко: курица — это всего лишь средство для размножения яиц. Именно поэтому ген создает механизм естественного отбора — чтобы лучше размножаться. Все живое на этом свете, все существа, организмы, народы, история, культура, личности, страсти, гении, шедевры, религии, — это только ширма, за которой ведется борьба генов за овладение миром. *Геноцентризм* у Докинза оказывается гораздо редуцированнее средневекового теоцентризма, против

<sup>1</sup> «Пусть дети изучают различные вероисповедания, замечают их несовместимость и делают из этой несовместимости собственные выводы» (475).

засилья которого в современной Америке он протестует. Бог все-таки любит свои творения, а одно из них, человека, поставил венцом мироздания; мир не сводится без остатка к своей Первопричине, он самоценен, для Бога он цель, а не средство. Гены безразличны к своим носителям и пользуются организмами лишь как орудиями в схватке, безжалостно отбрасывая их, как только они утрачивают репродуктивную ценность.

По Докинзу, законы человеческой нравственности учреждаются тоже генами, эгоизму которых не препятствует альтруизм отдельных организмов. Например, матери жертвуют собой ради детей — гены заинтересованы в таких жертвах ради своего дальнейшего успешного размножения. И вот все борения чувств, все человеческие стремления оказываются лишь проекцией воли генов к саморазмножению. Если один человек убивает другого — этого хочет эгоистичный ген. Если другой человек отдает последнюю рубашку случайному встречному, это тоже волеизъявление эгоистичного гена. Что бы мы ни творили, добро или зло, мы выполняем волю эгоистичных генов. «Ген, программирующий организм безвозмездно помогать своим кровным родственникам, с большой вероятностью тем самым помогает размножению собственных копий» (304).

А для чего генам нужно множить собственные копии, почему они наделены такой страстью к саморазмножению? Стоп, говорит Докинзова наука, здесь наш метод перестает действовать, мы можем лишь показать, что все нравственные, как и безнравственные, отношения между людьми определяются волей эгоистичных генов, которые ради своих целей создают организмы, способные к проявлениям как эгоизма, так и альтруизма.

Весь мир живой природы и человеческих отношений предстает подмостками, где разыгрывается лишь один-единственный спектакль под названием «Гены тиражируют собственные копии». Люди оказываются марионетками этих эгоистичных кукловодов, безотчетно и бесцельно стремящихся к самоумножению. И такой «генный атеизм», по Докинзу, оказывается основой нравственности более высокой, чем нравственность религиозная.

Но переносить на ген свойства разумной воли и нравственности — разве это не древнейшая форма суеверия: анимизм, одушевляющий неживые предметы, явления природы? Чем этот генный атеизм/анимизм лучше более древнего «атомистского» атеизма, который приписывал такое же стремление неживой материи? И вообще: зачем нужно свойства нравственности и разумности приписывать не Нравственному и Разумному Существу, а атому или гену, при этом еще утверждая такой

перенос как высшее достижение научного мировоззрения? Почему элементарные частицы материи или элементарные частицы информации более достойны признания в качестве начал разумности и нравственности, чем постоянно наблюдаемое нами проявление тех же свойств у нравственных и разумных субъектов?

Эпиграфом к книге Докинза взяты слова замечательного фантаста и сатирика Дугласа Адамса: «Неужели недостаточно того, что сад очарователен; стоит ли шарить по его укромным уголкам в поисках фей?» Честно говоря, я охотнее поверю в добрую волю фей, созидających мир красоты и очарования, чем в добрую волю эгоистичных генов, созидających тот же самый мир. Если сад очарователен, как очаровательны бывают лица, облака, деревья, озера, значит, очарование и в самом деле существует, как и число 5. И как для представления числа 5 выбирается условная фигура «5», так для представления очарования выбирается условная фигура феи. Наверно, можно было бы представить очарование как-то иначе, но многие поэты и мистики, да и целые народы в своих сказках и поверьях представляли его именно так, в образе чарующих женщин, парящих над землей. Почему именно от эгоистичного гена исходит все очарование этого мира, книга Докинза так же не доказывает, как и не опровергает очарования фей.

Конечно, Докинз может меня поправить: феи как носительницы очарования в мире природы — это только метафора, и я с ним соглашусь. Но ведь поэты и даже мистики не настаивают на буквальной, научной достоверности своих созерцаний. А вот ученые настаивают на точности своих наблюдений, и тогда я спрошу Докинза: разве его излюбленный научный концепт, переходящий из книги в книгу и ставший опорным в его атеистическом манифесте, — не метафора? Только подумайте: «selfish gene», «эгоистичный ген». Значит, у гена есть свое self, эго, «я», — иначе как же он может быть эгоистичным? Допустимо ли переносить на ген, на частичку хромосом, передающую элементарный наследственный признак, свойство высокоразвитого организма, обладающего самосознанием и чувством эго, следовательно, и способностью к эгоизму? Или в основе всех научных построений Докинза лежит крайне условная антропоморфная метафора, персонификация гена как человекообразного существа, наделенного волей к самоутверждению?

По сути, «эгоистичный ген» даже не метафора, которая всегда признает свою условность, а миф, который притязает на полную правду и объяснение фактов. Наука, которая пользуется метафорой как аргументом, сама превращается в миф, и «эгоистичный ген» Докинза не более научен, чем Юпитер, превращающийся в быка. Но что дозво-

лено Юпитеру или вдохновенному им поэту, то не дозволено «быку», ученому, стоящему на почве строгих фактов и наблюдений. Поэтому Докинзова «наука», выступающая против Бога как иллюзии, не только столь же иллюзорна, как поэзия, но, в отличие от последней, не условно-метафорична, а самонадеянно-мифична, т. е. иллюзорна вдвойне, поскольку выдает образы за факты. И если Докинз «научно» выводит из эгоистичного гена все свойства человеческой нравственности, то не потому ли, что он заведомо вводит нравственные понятия в само определение гена, т. е. под маской науки действует как мифотворец?

### Мораль генов. Эволюционизм как пуританизм

Далее возникает вопрос: почему с точки зрения генного атеизма быть хорошим лучше, чем нехорошим?

«...Гены эгоистично обеспечивают собственное выживание, программируя организмы на альтруистическое поведение. <...> Ген, программирующий организм безвозмездно помогать своим кровным родственникам, с большой вероятностью тем самым помогает размножению собственных родственников. Частота данного гена может возрасти в генофонде настолько, что безвозмездная помощь родственникам станет нормой поведения» (304).

Отлично, значит в основе нравственного поведения лежит элементарный эгоизм генов, жаждущих размножения. Мораль — это своего рода иллюзия, посредством которой они достигают своих биологических целей.

Но что, если организмы, достигнув высокой стадии развития и осознав (в лице таких ученых, как Докинз), что они лишь инструменты эгоистической стратегии генов, сами пожелают перенять эту стратегию? Если они решат отвергнуть иллюзию нравственности и подчинить все свое поведение той же простой цели «самовоспроизводства», которую ставят перед собой гены? Собственно, отвергая Бога как иллюзию и возлагая на гены свою веру в прогресс, Докинз подает пример, как нужно расправляться с иллюзиями вообще. Получается, что для суверенных, сознательных, способных к самоконтролю организмов эгоистические интересы генов должны быть выше их собственных интересов. И тогда, следуя склонности своих генов к саморазмножению и воспринимая эгоизм как закон самой природы, почему бы каждому самцу не разбрасывать свои гены в лоно всех встреченных самок, по-

ря их силой или отнимая хитростью у соперников? Какой генный закон нравственно запретит мне наслаждаться теми благами, которые я отнимаю у соседа, разрушая его и тем самым раздвигая свое жизненное пространство?

Альтруизм в отношении родственников теория Докинза еще как-то объясняет, поскольку, помогая им, жертвуя ради них, мы все-таки имеем в виду интересы наших общих генов (хотя и непонятно, почему развитый индивид должен ставить их выше собственных интересов). Ну а как быть быть с неродными, чужими? Какой интерес моим генам в том, чтобы я, их носитель, делал добро чужим людям — а не грабил, насиловал, убивал их ради размножения своих генов?

«Наши предки имели возможность проявлять альтруизм только в отношении кровных родственников и соплеменников, реально способных отплатить добром за добро. Нынче это ограничение отпало, но шаблон поведения остался. Почему бы ему пропасть? Это — как сексуальное влечение. Мы так же не можем удержаться от жалости при виде несчастного рыдающего человека (даже если он нам не родственник и вряд ли отплатит добром за добро), как не можем не испытывать вождения по отношению к привлекательному представителю противоположного пола (даже неспособному по каким-либо причинам к размножению). Оба эти чувства — ошибки дарвиновской эволюции, но какие драгоценные, прекрасные ошибки!» (311–312).

До такого редуционизма не опускался даже ленинский материализм. Докинз полагает, что единственная цель эволюции — размножение. Поэтому половое влечение как таковое, без привязки к оплодотворению, — ошибка эволюции. Как и то, что миллиарды людей соединяются не для того, чтобы произвести потомство, а ради эмоционального и сексуального удовлетворения (если уж придерживаться материалистического языка). Станным образом здесь у Докинза проглядывает самая аскетическая и консервативная из католических доктрин о том, что супружеская близость оправдана лишь целью зачатия, а в остальных случаях она греховна. Все основные христианские конфессии, включая католичество и православие, уже отказались от столь узкого утилитарного подхода к таинству брака, подчеркивая, что супружеская близость сама по себе, вне целей деторождения, имеет духовную и нравственную ценность: «Да будут двое единая плоть». Но дарвиновская эволюция в представлении Докинза оказывается гораздо более суровой, аскетической и ханжеской, чем божья воля в представлении иудеев, христиан, мусульман. Эта эволюция признает сообразной своим целям только сексуальную близость с целью зачатия, все остальное — ошибка!



И пусть это «драгоценная» и «прекрасная» ошибка, но ведь это гуманист Докинз допускает ее из любви к человечеству, из потакания его слабостям. А более строгий эволюционист может не допустить. Ученики Докинза и ученики его учеников, признав Эволюцию единственным двигателем прогресса, могут иначе посмотреть на все эти уклонения от ее воли в виде непродуктивных сексуальных влечений и немотивированных альтруистических порывов. Если, как объясняет Докинз, «побудительные причины доброты — альтруизма, щедрости, сопереживания, жалости» — это всего лишь прекрасные ошибки, то не будет ли следующим актом научного разоблачения всех иллюзий развенчание и этих последних? И вслед за книгой «Бог как иллюзия» будут написаны «Любовь как иллюзия», «Добро как иллюзия», «Жалость как иллюзия»... Неужели Докинз не понимает, в какой страшный тоталитарный тупик он загоняет человечество, объявляя Эгоистичный Ген и Дарвиновскую Эволюцию высшими судьями и учителями морали?

Никакой Бог, даже несимпатичный Докинзу «злопамятный деспот» Ветхого Завета, не сравнится с Геном в своекорыстии и самовлюбленности, а с Эволюцией в беспощадном практицизме. Бог любил свой народ и выводил его из рабства, Он учил людей любить не только себя, но и всех ближних, учил не убивать, не красть, не лжесвидетельствовать, не отнимать чужих жен, не домогаться чужого имущества. А Эгоистичный Ген все разрешит и даже потребует: и убивать, и красть, и насилловать, — если это нужно ему для самовоспроизводства. Эволюция же отметет всякие чувства, порывы любви и добра, если они не способствуют эволюционной цели. Мы знаем, как постепенно ужесточается догматика всех идей, основанных на разоблачении «религиозных иллюзий». Сначала просветители, потом марксисты, потом ленинцы, потом сталинцы, — и вот уже летят тысячи и миллионы голов, зараженных вредными «иллюзиями».

Да и почему, собственно, Докинз называет эти ошибки, вроде бесполезного сексуального влечения и альтруистического стремления помогать чужим, «драгоценными» и «прекрасными»? Как может настоящий ученый, да еще эволюционист, давать столь высокую оценку нерациональному поведению, которое идет вразрез с целями эволюции? Может быть, он еще не вполне изжил старые иллюзии о сверхъестественной природе добра и красоты? Может быть, он вовсе не стойкий атеист, каким считает себя, а интеллигент-гуманист старого типа? Не пора ли и с ним разобраться? Да и на что он ссылается в оправдание этих ошибок?! С каким гнилым идеализмом заигрывает, когда оправдывает преступления против природы расцветом каких-то жалких,

никому не нужных искусств?! Разве не убогое оправдание: «Пожалуйста, ни на секунду не допускайте, что эволюционное объяснение как-то умаляет или обесценивает благородные чувства сострадания и милосердия. Или сексуальное влечение. Пропущенное через призму речевой культуры, сексуальное чувство дарит нам величайшие произведения поэзии и драматургии: любовную лирику Джона Донна, например, или „Ромео и Джульетту“» (312). Ах, как разжалобил! Да на что нам этот Шекспир и Донн к нему в придачу, если для генов и эволюции от них нет никакого толку? На свалку эволюции! Извинительный жест Докинза, его попытка объяснить полезность сексуальных влечений и альтруистических стремлений тем, что на их основе создается прекрасная поэзия, не могут вызвать ничего, кроме веселой насмешки, ни у «идеалистов», ни у «материалистов». Для идеалистов любовь и добро не нуждаются в оправдании стихами, поскольку они драгоценны сами по себе — и даже больше, чем стихи. А для материалистов какие-то там стихи не могут служить оправданием ошибкам против природы, потому что сами стихи еще ошибочнее и бесполезнее. Так что Докинзов компромисс способен вызвать лишь презрение с обеих сторон.

Это всего лишь непоследовательность робкого эволюциониста, мягкотелое и прекраснотушное введение к подлинной эволюционной морали, которая не потерпит таких уклонений от генеральной линии эволюции.

«Огромная доля человеческих амбиций и усилий объясняется сексуальными желаниями, и многие из них можно классифицировать как „ошибку“. Это же можно сказать и о желании быть щедрым, проявлять сочувствие, если, согласно моему предположению, все это является „ошибочным следствием“ полуизолированной жизни наших предков. <...> Эти давно возникшие шаблоны продолжают управлять нашим поведением и поныне, хотя обстоятельства жизни уже не соответствуют их первоначальному смыслу» (312).

Так если не соответствуют, к черту эти шаблоны! Обойдемся без них. Вперед по светлому пути Эволюции под руководством всемогущих Генов!

Скажите всему обществу, что «желание быть щедрым и проявлять сочувствие» — это ошибочное следствие примитивных нравов и уже не отвечает современным обстоятельствам. И пусть общество это глубоко усвоит, поверит, переварит, путь живет в согласии с Докинзовой максимой. Через двадцать лет общество взорвется от внутренних распрей и взлетит на воздух, и некому тогда будет передавать гены и увеличивать разнообразие вида.

### Плагиат у религии и самопровержение науки

Там, где генетико-эволюционный атеизм Докинза последователен, он безнравствен, а там, где он нравствен, он непоследователен, он вводит мораль контрабандой, ссылаясь на какие-то ошибки, пусть и прекрасные, и на шаблоны, впрочем устаревшие. Все, чем Докинзов атеизм может объяснить собственно творческие, нравственные, духовные мотивы и цели поведения, он берет у религии, эстетики, психологии, культуры, а то, что он прибавляет от себя, придает этому «научному» объяснению нелепость, поскольку редуцирует личность к материальным основам организма, генам, хромосомам, которые якобы «человечны» сами по себе, независимо человека. Чтобы вывести большее из меньшего, атеизм наделяет меньшее свойствами большего. Притязание на полную научность оборачивается гротеском, когда частица материи наделяется волей, разумом и нравственным побуждением. Атеизм сетует, что религия отчуждает у человека его свойства (творчества, разума, нравственности) и передает их Высшему Существо. Но сам атеизм тоже отчуждает их у человека и передает «низшим» материальным частицам. Отказывая духовному в самостоятельной реальности и наделяя духовностью материю, «новейший» атеизм обнаруживает свою близость к древнейшему анимизму.

Иллюзорно ли Высшее Существо? Допустим, но принадлежность ему или происхождение от него таких высших способностей, как воля и разум, вполне реальны, более реальны, чем разумность атома или воля гена.

Иллюзорны ли атомы и гены? Нет, реальны. Но принадлежность им или происхождение от них высших человеческих свойств вполне иллюзорны.

Это значит, что, делая выбор в пользу «иллюзии», мы мыслим реалистически, а выбирая в пользу реальности, мыслим иллюзорно. В том и дело, что реализм мышления определяется не физическим существованием его предмета, а логикой самого мышления. Как носитель высшего разума Бог гораздо реальнее, чем атом или ген.

Самая слабая претензия, которую можно предъявить Докинзу, — это философская и теологическая наивность. Он понимает теизм как веру в Бога, прямо управляющего каждой частицей Вселенной и действиями каждого живого существа. Бога он понимает в качестве Сверхобъекта, отвечающего за поведение всех объектов. «Теизм утверждает, что каждый существующий объект появился и существует только благодаря одной-единственной сущности — богу. Он также утверждает,

что каждое свойство каждого объекта существует лишь благодаря тому, что бог создал его таким или позволил ему быть таким» (214). Докинза раздражает, что такое теистическое допущение сводит все мироздание к простой причине, отменяющей научные вопросы и объяснения. Почему это так? — потому что так создал Бог. Воспринимая Бога как простейший механизм, состоящий из одного винта, одним поворотом заводящего Вселенную и все в ней, Докинз предпочитает этому «одновинтовому» Богу более сложный механизм эволюции и естественного отбора, который позволяет разобраться в частностях мироустройства. Сначала соорудив себе, пользуясь оплошностями некоторых теологов, модель Бога как «простого» существа, типа амебы или инфузории, Докинз затем успешно развенчивает ее. «Бог, способный постоянно контролировать и исправлять состояние каждой отдельной частицы Вселенной, не может быть простым. Его существование само требует грандиозного объяснения. Что еще хуже (с точки зрения простоты) — другие уголки гигантского сознания бога одновременно заняты делами, чувствами и молитвами каждого отдельного человека, а также всех инопланетян, возможно, населяющих эту и другие сто миллиардов галактик» (215).

Докинзу трудно поверить в такое сверхъестественное могущество — но почему бы ему не обратить внимание на компьютер, стоящий на его столе и способный за одну секунду найти, что думали о любом предмете тысячи людей, многие из которых жили за тысячи лет до нас. И это при том, что Интернет появился всего лет пятнадцать — двадцать назад. Легко допустить, что у Бога за тринадцать — четырнадцать миллиардов лет существования Вселенной (и тем более за вечность до ее возникновения) могли возникнуть более совершенные устройства, чем наш компьютер. Да и не нужно Богу «исправлять состояние каждой отдельной частицы Вселенной», для этого есть умные и точные законы взаимодействия частиц. Только очень плохой лаборант каждую секунду следит за всеми деталями процесса и вручную их исправляет.

Крайне наивно и представление Докинза о том, что научное объяснение должно быть проще объясняемых явлений. А поскольку Бог в религиозном мировоззрении оказывается чрезвычайно сложным, то этим «концептом» ничего нельзя объяснить, он сам нуждается в объяснении. Однако именно опыт науки демонстрирует, что простые явления, вроде падения яблока, требуют очень сложного объяснения: сначала на языке ньютоновских законов всемирного тяготения, а затем — релятивистской теории искривленного времени-пространства. Если отместить «Бога» как чересчур сложное объяснение более

простых явлений, тогда придется отменить и науку, поскольку предлагаемые ею объяснения природных явлений, как правило, гораздо более трудны для понимания, чем сами эти явления<sup>1</sup>.

Аргументы «старо-нового» атеизма, представленные Докинзом, несостоятельны по трем причинам. Во-первых, этот атеизм пытается доказать то, что уже содержится в его послышке: если Бог существует, то, наряду с прочими объектами природы, он обладает бытием материальным и объективным, а поскольку обнаружить такой Сверхобъект не удастся, значит, его не существует. Этот атеизм, выступающий от имени науки, выводит за ее пределы все, что относится к жизни субъекта, а потому такие чувства и свойства личности, как любовь и надежда, мужество и страх, щедрость и ревность, оказываются лишенными какого бы то ни было основания в бытии и, наряду с Богом, приравниваются к иллюзии. Об этом далее идет речь в разделе «Теология личности» (в главе «Персоналистический аргумент бытия Бога»).

Во-вторых, новый атеизм обнаруживает свою несостоятельность и по отношению к самой науке, которую берется защищать против «религиозных иллюзий». Поскольку всему «идеальному и субъективному» все-таки нельзя отказать в существовании, атеизм настаивает на их происхождении от материи, а тем самым прямо или косвенно наделяет атомы, гены или другие элементарные частицы материи такими свойствами личности и свободной воли, как «эгоизм» или «альтруизм», т. е. впадает в анимизм и мифологизм, что противоречит критериям научной строгости, провозглашенным самим атеизмом.

В-третьих, новый атеизм, как ни парадоксально, глубоко архаичен, поскольку проходит мимо главных тенденций современной науки, которые все более выводят нас за границы «естественного» и «материального», установленные позитивистской наукой XIX в., и перешагивают в область «трансцендентного», прежде считавшуюся исключительным достоянием «запредельного» опыта. Теперь становится все менее ясным, где кончается научное открытие и начинается религиозное откровение. Даже миролюбивый постулат, указывающий на то, что наука и религия не противоречат друг другу и их сферы подлежат разграничению, — даже этот доброкачественный компромисс представляется ныне уже ограниченным и близоруким. Преграда между наукой и религией рушится по мере того, как наука, прорывая границы очевидного, вступает в «области заочны» и предоставляет все

<sup>1</sup> Этот аргумент «от сложности» в споре с Докинзом выдвигает Джон Леннокс, профессор математики Оксфордского университета, в своей книге (*John Lennox. God's Undertaker. Has Science Buried God?* Oxford: Lion, 2009, p.179).

больше аргументов в пользу того, что религия может быть причастна истине не вопреки и не независимо от науки, а в союзе с ней, в новом, растущем симбиозе знания-веры.

## Глава 2 НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ БЫТИЯ БОГА

Человеку не нужны рациональные доводы, чтобы поверить в Бога, если он пришел к вере душевным опытом, восприятием опыта других и усвоением священных писаний и традиций. Но человек — существо цельное, и ему необходимо соединить свою веру со всей полнотой доступного ему знания. То знание, которое приносит нам наука XXI в., все более ясно указывает, что Вселенная имеет Творца. И поверить в него на основе современных научных данных нам несравненно легче, чем это было нашим менее осведомленным предкам.

Я предпочитаю слово «аргумент», а не «доказательство», потому что строго доказать бытие Бога нельзя (как нельзя доказать и неизмеримо более простые арифметические истины, согласно теоремам Геделя о неполноте). Но можно показать, почему бытие Бога не только не противоречит научно наблюдаемым фактам, но и логически выводимо из них с очень высокой степенью вероятности.

### Технотеизм

Под технотеизмом иногда понимают суеверное почитание техники, преклонение перед ней как перед божеством. Как пишет один такой «технотеист» в своем блоге, «Я воскурю фимиам перед своим компьютером, обращаясь к духу машины. Я молюсь перед своим ПК, алтарем из металла, силикона и проводов, вознося хвалы Господу Технологии, Подателю Знания, Источнику Прогресса»<sup>1</sup>. Но такой «технотеизм» — это скорее техномания, техноидолатрия, техноязычество, и это понимание противоположно нашему. Технотеизм — не обожествление машины, а то представление о Творце, которое возникает у нас благодаря использованию техники и осознанию нашего собственного могущества, сравнимого и все-таки несравнимого с могуществом и разумом Творца.

<sup>1</sup> <http://technotheist.blogspot.co.uk/>

Технология обычно рассматривается как область, питающая самые радикальные атеистические взгляды. В самом деле, если человек способен своим разумом и энергией перестраивать вселенную по своему плану, где же находится в это время Творец, почему Он бездействует, в чем проявляется Его воля? Активность человека, все более возрастающая в ходе истории, оставляет как будто все меньше места для активности Творца.

Но почему, собственно, успехи техники должны опровергать бытие Бога, а не, напротив, доказывать возможность такого Его всемогущества, которое раньше представлялось совершенно невысказанным для людей, владевших лишь примитивными орудиями труда. Как объяснить, например, пахарю или лесорубу, что Бог может читать все помыслы людей? Или что человек, умирая и превращаясь в прах, может тем не менее переживать свое тело и сохранять целостность своей личности, бессмертие души. В древности техника была примитивно-материальной: топор, плуг, молот, серп. По-настоящему интеллектуальная техника, умные машины стали возникать совсем недавно, примерно полвека назад (ведь нельзя назвать интеллектуальной техникой даже паровую машину, или электрический мотор, или авиационный двигатель). Собственно, главное изобретение интеллектуальной техники: компьютеры, электронная сеть, виртуальные миры — состоялось на глазах моего поколения. И многим стало легче поверить в Бога, в сверхъестественный разум, после того как они познакомились с возможностями искусственного разума, пусть пока еще и весьма ограниченными. Если человек может творить нечто столь похожее на него, то увеличивается вероятность того, что он сам сотворен.

Я понимаю, например, как сведения о всем населении Земли могут накапливаться в маленьком электронном устройстве и как мои мысли и привычки могут быть вычислены и предугаданы мощными серверами, хранящими информацию обо мне. Я печатаю какое-то слово, а компьютер знает наперед и даже лучше меня, какое слово я хотел напечатать, исходя из анализа моего активного словаря. Или я выхожу в поисковик, а он предлагает мне для покупки какие-то вещи, весьма ассоциативно и даже поэтически связанные с запросами, которые я делал месяцы назад. Он помнит то, что я забыл, он догадывается о том, чего я хочу, он подсказывает то, что я могу или должен делать, он становится моим собеседником, пусть пока еще в вопросах достаточно тривиальных. Например, несколько месяцев назад я искал книгу какого-то автора, а сегодня мне Амазон предлагает книгу другого автора по смежной проблеме. Если я ищу одеколон «Фаренгейт»,

то одновременно мне могут предложить роман Брэдбери «451 градус по Фаренгейту». Может быть, это еще примитивно, но не так уж бессмысленно. Вся эта мировая сеть, или ноосфера, или инфосфера, или всемирный электронный банк все более полно охватывают мои интеллектуальные запросы и привычки, выдают их мне обратно с какими-то комментариями, предложениями, ассоциациями, становятся действующей частью моего мозга, восполняют недостатки моего знания, памяти, а отчасти и воображения. А со временем компьютер будет распознавать и мои любимые запахи, вкусовые предпочтения, я буду общаться с ним кожей, голосом, жестами, и все это тоже войдет в бесконечно растущую, изобретательную, по-своему творческую память всемирного интеллекта, синтеллекта, совокупного интеллекта людей и машин.

И теперь, по опыту общения с новейшей техникой, мне гораздо легче представить, как Творческий Разум может общаться со мной, и читать каждую мою мысль, и отзываться на нее, и передавать мне свои мысли. Крестьянину с сохой, который видел только воздействие одного материального предмета на другой, неизмеримо труднее было бы представить, что, как сказано в Евангелии, все волосы на его голове сочтены и все тайное, творящееся в его душе, может стать явным. Как у всех живущих на Земле можно сосчитать все волосы? И тем более проникнуть в их помыслы? Откуда берется такой всевидящий и всезнающий дух? Как он может быть везде и в каждом? Конечно, крестьянин мог просто принять это на веру безо всяких объяснений и доказательств, но для меня и для моих современников такое представление о всеобъемлющем и всемогущем разуме уже не есть только вопрос веры, это предмет вполне разумного, хорошо обоснованного предположения (буду избегать слова «доказательство»). Теперь мы знаем, сколь компактны средства хранения информации, как в одном зернышке вещества может помещаться не только будущее дерево, но и, если это электронное вещество, компьютерный чип, система квантов и т. п., — тысячи и миллионы книг, планы городов, информация о государствах, планетах, элементарных частицах и т. д.

Что же удивительного, что Всевышнее Существо, Верховный Разум может хранить в себе планы не только нашей, но бесчисленных мириад других вселенных и проникать в тайное тайных каждой личности, всех разумных существ, в их прошлое и будущее. Раньше человеку с молотком и мотыгой в это оставалось только верить, как в сказку, чудо, миф. Техника приближает к нам сверхъестественное, делает его естественным, объяснимым вполне рационально. Мы теперь уже можем знать то, во что

древние только верили, по слову ап. Павла о том, как догадка перейдет в знание: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор. 13: 12).

Изумительно точные слова. Я познан Богом, Который знает меня насквозь, как свое создание; но я знаю Его лишь отчасти, а «тогда», в конце времен, «познаю, подобно как я познан». Между нами уже не пропасть, преодолеваемая лишь прыжком веры, а высочайшая гора, по которой возможно постепенное восхождение разума, пусть никогда и не достигающее до вершины. Мы дорастаем до подмастерьев, которым впервые дано догадаться о методах работы Мастера — не проникнуть в Его секреты, но по крайней мере понять, где их искать. В этом смысле история науки и техники, всей цивилизации — это обучение элементарным навыкам работы в той мастерской, куда нас взяли подмастерьями овладевать ремеслом миротворения.

### Информационная, антропная и теоцентрическая Вселенная

Древние не могли понять, как умирающий и телесно исчезающий человек может продолжать жить в такой невидимой, неосязаемой субстанции, которая называется душа. В это можно было только верить, следуя догадкам и обетованиям о том, что душа попадает в иные миры, странствует, обретает свое место в раю или аду и т. д. Нам же, современникам и пользователям электронных сетей, гораздо легче понять разницу между информацией и ее материальным носителем. В мгновение ока эта информация переписывается с диска на диск, из старой памяти в новую, передается по проводам или без проводов.

Ныне можно считать твердо установленным, что жизнь строится на информационной базе ДНК. Жизнь — не способ существования белковых тел, как когда-то утверждал Ф. Энгельс, а способ организации языковых единиц, сложность которых объяснима не случайным подбором, но их разумным происхождением. ДНК как носитель информации имеет ту же природу, что и естественные и искусственные языки, и аналогия генетического кода с правилами грамматики или с компьютерной программой — это не метафора, а математический факт.

Но информация — это первопринцип не только живой материи, но и Вселенной в целом. «В начале был бит», — заявляет физик Ганс Кристиан фон Байер в книге «Информация: новый язык науки» (2004),

явно отсылая к евангельскому «В начале было Слово» (Ин. 1: 1). Собственно, еще в 1989 г. знаменитый физик Джон Уилер (Wheeler) предсказал: «Завтра мы научимся интерпретировать всю физику в терминах информации». Такой взгляд получает все более весомые подтверждения, — например, у одного из ведущих современных физиков Пола Дэвиса: «Обычно мы представляем мир составленным из простых, кообразных материальных частиц, а информацию — как производный феномен, свойственный особым, организованным состояниям материи. Но все может быть ровно наоборот: вселенная на самом деле — игра первичной информации, а материальные объекты — ее сложная вторичная манифестация»<sup>1</sup>.

То, что наша Вселенная скорее информация, чем материя, точнее, информация в форме материи, — лишь одно из свидетельств разумного замысла Вселенной. Но сколько еще тайн, приоткрытых, но не вполне разгаданных наукой, ведет нас за пределы той позитивистской картины мира, которая сложилась к концу XIX в. и служит все более ветшающей подпоркой для «научного атеизма». Вот уже больше столетия мы знаем о невидимых лучах, способных передаваться на безграничные расстояния, о световых скоростях, а с недавнего времени — о темной материи и темной энергии, составляющих наибольшую часть Вселенной. А таинственные черные дыры, возможно, ведущие в параллельные миры! А вакуум, в котором по неизвестной причине зарождаются виртуальные частицы! А Большой взрыв, приведший к возникновению нашей Вселенной! А удивительная пригнанность всех физических параметров этой Вселенной, вплоть до миллиардных долей, к возможности бытия в ней нас, разумных существ!

Значения фундаментальных констант, таких, как скорость света, гравитационная постоянная, массы электрона и протона, настолько коррелируют между собой, что ученые называют это «тонкой настройкой», предполагающей роль настройщика. Отсюда и «антропный принцип» в физике, указывающий на целесообразное устройство вселенной, обитаемой для человека и познаваемой для разума. Вселенная нуждается в наблюдателе, а потому все ее параметры подогнаны под развитие жизни и разума. По Джону Уилеру, «наблюдатели необходимы для возникновения Вселенной» (1983). Без разумных наблюдателей вселенные не обретают статус реальности, поскольку только наблюдатель может осуществить редукцию квантового состояния, переводящую ансамбль возможных состояний в одно, реальное<sup>1</sup>. Иными словами, Вселенная

<sup>1</sup> Paul Davis, editorial in *New Scientist*, 30 January 1999, p. 3.

соотносительна Сознанию о себе, которое, в качестве Вселенского Сознания, или Сверхума, способного наблюдать Вселенную в целом, переходит уже в теологическую категорию.

Все это широко известно, но почему бы науке на примере этих физически достоверных фактов не найти общий язык с теологией? Собственно, первые шаги в этом направлении уже делаются, как свидетельствуют книги физика и математика Фрэнка Тiplера, соавтора (вместе с Джоном Барроу) первой монографии по антропному принципу в космологии<sup>2</sup>. Не останавливаясь на антропоцентризме, Тiplер в следующих своих книгах переходит к теоцентризму, предпринимая, вслед за Тейяром де Шарденом, попытку крупномасштабного синтеза математической физики и христианской эсхатологии<sup>3</sup>. Эволюция Вселенной, по Тiplеру, ведет к ее постепенной интеллектуализации, предельному насыщению информацией и повсеместному распространению искусственного разума. Достигая в конце отмеренного ей астрономического зона Богоподобной Точки Омега, материальная Вселенная схлопывается в себя, но только для того, чтобы превратиться в гигантский компьютер, воспроизводящий, уже как бы в зазеркалье самосознания, всех когда-либо живших индивидов и их истории. Эта концепция всеобщего воскресения («физика бессмертия») напоминает философию общего дела — теотопию и технотопию Н. Ф. Федорова, хотя Тiplер вряд ли осведомлен о нем, во всяком случае, хранит об этом молчание. А в следующей книге, «Физика христианства», Тiplер предлагает более конкретное физическое истолкование евангельских чудес, таких, как непорочное зачатие, умножение хлебов, хождение по воде и воскресение Иисуса Христа. Здесь выявляется чрезмерный буквализм в подходе к Священному

<sup>1</sup> О роли сознания в становлении квантовой реальности и о многомировой (эвереттовской) интерпретации квантовой механики см. книги М. Б. Менского: *Человек и квантовый мир (странности квантового мира и тайна сознания)*. Фрязино: Век 2, 2005; *Сознание и квантовая механика. Жизнь в параллельных мирах*. Фрязино: Век 2, 2011. Менский полагает, что «включение сознания и в квантовую физику, и в психологию как их общего элемента открывает путь к непосредственному контакту между физикой и психологией, а если смотреть более широко — между естественными науками с одной стороны и различными способами изучения духовного мира человека с другой» (*Человек и квантовый мир*, 5.5.2) (<http://fiz.lseptember.ru/article.php?ID=200700616>).

<sup>2</sup> John Barrow, Frank Tipler. *The Anthropic Cosmological Principle*. Oxford University Press, 1988.

<sup>3</sup> Frank Tipler. *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*. New York: Doubleday, 1994; Frank Tipler. *The Physics of Christianity*. New York: Doubleday, 2007.

Писанию, которое в тiplеровском толковании превращается чуть ли не в сборник наглядных примеров по решению сложных физических задач. Сама программная установка ученого: «Пришло время включить теологию в физику, чтобы сделать Небеса такими же реальными, как электрон» — демонстрирует наивность и некоторую неадекватность его подхода. Все-таки Небеса не электрон, это реальность другого, метафизического порядка, и ее редукция к физике, хотя бы и в целях благочестивых и богоугодных, может вызвать такое же сопротивление верующих, как и атеистическое отрицание этой сверхреальности. Видимо, физике противопоказано не только «опровергать» метафизику, но и перелагать ее без остатка на свой язык, упраздняя тем самым необходимость аллегорического, символического, мистического толкования.

Попытка Тiplера интегрировать космологию и теологию не вызвала глубокого сочувствия ни с одной из сторон — наоборот, натолкнулась на равнодушие и непонимание богословов и навлекла на себя критику научного сообщества, увидевшего в ней намерение не столько включить теологию в физику, сколько сделать из физики служанку теологии. Это свидетельствует не только о недостатках аргументации Тiplера, но и о неподготовленности «двух культур» к взаимному пониманию, к поиску общего языка. Формальной вежливости и признания прав на сосуществование двух мировоззрений здесь недостаточно, а к глубинному концептуальному синтезу ни физика, ни теология пока еще не готовы.

### Судьба телеологического аргумента

Среди пяти классических аргументов бытия Бога есть по крайней мере один, телеологический (*telos* — греч. «цель»), который не только не устарел со времен Аристотеля и Фомы Аквинского, но приобретает все большую весомость с каждым новым шагом науки. Это аргумент от целесообразности: в природе наблюдается такой высокий уровень упорядоченности, который заставляет предположить разумную деятельность ее Создателя. Самым сжатым способом этот аргумент изложил кембриджский профессор философии и англиканский священник Уильям Пейли (1743—1805), сравнив мироздание с часами. Если бы вы вдруг нашли в чистом поле часы, то, исходя из очевидной сложности их конструкции, пришли бы к неизбежному выводу о существовании часовщика. Популярнейшую книгу Пейли «Естественное богословие» (1802) Чарльз Дарвин перечитывал столько раз, что,

по собственному его признанию, запомнил наизусть — и посвятил всю свою жизнь опровержению телеологического аргумента, разработав теорию ненаправленной, «бесцельной» эволюции, вслепую создающей упорядоченный мир природы без всякого вмешательства верховного разума. Казалось, что телеологический аргумент навсегда похоронен.

Его возрождение в науке XX в. начинается с А. Эйнштейна: «Моя религия состоит в чувстве скромного восхищения перед безграничной разумностью, проявляющей себя в мельчайших деталях той картины мира, которую мы способны лишь частично охватить и познать нашим умом... Эта глубокая эмоциональная уверенность в высшей логической стройности устройства вселенной и есть моя идея Бога»<sup>1</sup>.

Особенно поражает ученых целесообразное устройство человеческого организма, словно бы специально предназначенного для служения разуму и для творческого самовыражения личности. Один из величайших математиков XX в. Курт Гедель полагал, что «формирование человеческого тела на протяжении геологических эпох по законам физики (или любым другим подобным законам), начиная со случайного распределения элементарных частиц и полей, столь же невероятно, как случайное разложение атмосферы на ее составляющие»<sup>2</sup>.

Методом случайного перебора вариантов невозможно не только воссоздать человеческий организм, но даже воспроизвести краткий осмысленный текст. Подсчеты показывают, что если обезьяна печатает на компьютере, нажимая произвольно по одной клавише в секунду, то для случайного сложения букв в английский артикль «the» ей понадобится 35 часов, а для воспроизведения 23-го псалма («Господь — пастырь мой...»), одного из самых кратких в Библии, состоящего на иврите из 603 букв, понадобилось бы  $10^{1017}$  лет. Чтобы оценить величину этого числа, достаточно указать, что возраст нашей Вселенной определяется примерно  $10^{10}$  годами.

Айзек Азимов подсчитал вероятность случайного образования из аминокислот молекулы гемоглобина: один шанс из  $10^{190}$  (напомним, что вся Вселенная состоит из  $10^{70}$  протонов). Астрофизики Фред Хойл и Чандра Викрамасингх заключают:

<sup>1</sup> Высказывание 1936 г. (цит. по: Dukas, Helen and Banesh Hoffman (Editors). *Albert Einstein — The Human Side*. Princeton University Press, 1979, p. 66).

<sup>2</sup> Цит. по кн.: John Lennox. *God's Undertaker. Has Science Buried God?* Oxford: Lion, 2009, p. 161.

«...Жизнь не могла возникнуть случайно. Мириады обезьян, стучащих громогласно и произвольно по клавишам пишущих машинок, не могли бы дословно повторить произведения Шекспира по той простой причине, что вся наблюдаемая вселенная недостаточно велика, чтобы вместить необходимые для этого эксперимента орды обезьян, пишущие машинки и корзины для бумажного мусора. То же самое относится и к живой материи. Вероятность стихийного образования жизни из неодушевленного вещества составляет один шанс из множества, выражаемого числом с сорока тысячами нулей. Ни на этой планете, ни на любой другой не было первичного бульона, и если начало жизни не случайно, она должна быть созданием целеполагающего разума»<sup>1</sup>.

Таким образом, телеологический аргумент, раскрывающий разумный замысел (*intelligent design*) в основании Вселенной, из глухих закоулков средневековой схоластики возвращается с триумфом в современную науку.

### Когнитивная религия

Итак, наука последнего столетия приучила нас познавать возможность и даже необходимость таких чудес, за которыми трудно было ухватиться вере древнего человека. Почему же нужно рассматривать достижения этой науки как аргумент против религии, если, наоборот, она доказывает лишь то, что материальная вселенная, какой ограничивался познавательный опыт древнего человека, есть лишь малая часть настоящей, невидимой и неосязаемой Вселенной? Разве это не делает веру в бессмертие души — или, выражаясь современным языком, в нерушимость информационной матрицы личности при разрушении одного из ее материальных носителей, т. е. тела, — совершенно закономерным выводом разума из данных современной физики? А разве современная генетика, открывшая в основе органического бытия законы наследственности, управляемые языком генов, не подтверждает по-своему тот факт, что «в начале было Слово», что слово предшествует телесному бытию и определяет его признаки, физические свойства человека? Согласно ап. Павлу, «Верую познаём, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое» (Евр. 11: 3). То, что когда-то познавалось только верой, теперь познается наукой во всеоружии ее новейших методов и инструментов, открывая тем самым путь к новому синтезу разума и веры.

<sup>1</sup> Fred Hoyle and Chandra Wickramasinghe. *Evolution from Space*. New York: Simon and Schuster, 1984, p.176.

В древности, когда физический мир был столь огромен, всемогущ, непроницаем, гораздо труднее было поверить во всемогущество слова, каких-то таинственных значков, которые определяют и цвет глаз человека, и цвет волос, и наследственные болезни, и темперамент. Несмотря на абсолютную неправдоподобность религиозной картины мира, люди верили в нее, а теперь, когда она становится все более правдоподобной, почему же мы должны не принимать ее всерьез? Разве лишь потому, что теперь мы больше знаем, — но это знание не противоречит вере, а вбирает ее, проясняет, протирает, как тусклое стекло. Все более достоверным становится то видение всезнающего Бога, всемогущего Слова, бессмертной души, которые раньше могли быть лишь предметами веры и суеверий.

Религиозное движение человечества идет не от веры к безверию, а от веры к знанию. Нам пора уже говорить о *религиозности знания*, а не только о религиозности веры. Религия знания — это не религия, которая поклоняется знанию, а религия, которая все более достоверно узнает от науки о том, что религия прошлого могла только принимать на веру. Я бы сказал, что сейчас пришло время для *когнитивной религии*, где когнитивизм будет играть такую же роль, как раньше — фидеизм. Вера в XXI в. возникает и укрепляется не от нехватки знаний, а благодаря им, как открытость новым возможностям познания и творчества на его основе. Религия обращается не к Богу пробелов, а к Богу открытий. И наука с техникой не будут врагами этой религии и даже не будут равнодушны к ней, как якобы «другая культура», которая не имеет с религией ничего общего. Наука и техника образуют синтез с религией, поскольку разум все более согласуется с верой; и если он упраздняет веру, то лишь в той мере, в какой вбирает ее содержание, становясь религиозным разумом. Научный тезис о Большом взрыве, который привел к сотворению вселенной из ничего, — это предмет не только физического, но и религиозного знания. Антропный принцип, подтверждающий, что вселенная была создана для обитания в ней человека, — это религиозное знание. Отделение информации от известных материальных носителей и допущение бесконечного многообразия этих носителей, передающих информацию о человеке внефизическим и внебиологическим путем, — это тезис религиозного знания. И так можно долго перечислять все те пути, которыми религиозная вера вступает в область современной науки и сама из веры становится знанием, пусть приблизительным, неокончательным.

## Теология компьютерных симуляций

Ник Бостром, философ и директор Института будущего человечества при Оксфордском университете, недавно выдвинул гипотезу об искусственном происхождении нашего мира. Вероятнее всего, полагает он, мы живем в симулированной Вселенной, подобно аватарам, населяющим наши компьютерные игры.

«Почти наверняка вы живете внутри компьютерной симуляции, которая создана более развитой цивилизацией. И Коперник, и Дарвин, и современные ученые — все открывают законы и явления симулированной реальности. Эти законы могут быть (или не быть) идентичны законам, действующим на более фундаментальном уровне реальности, той, в которой находится компьютер, управляющий нашей симулированной средой (конечно, и сама эта реальность может, в свою очередь, быть симуляцией). В этом смысле, наше место в мире оказалось бы еще скромнее, чем мы думали»<sup>1</sup>.

Кто же создает подобные симуляции? По Бострому, наши далекие потомки, достигшие высот власти и знания. Но если эти всемогущие люди будущего ведут свой род от нас, своих симуляций, значит, сами они являются симуляциями второго порядка. Такое объяснение представляет собой замкнутый круг. От нас рождаются сверхчеловеки, которые порождают нас самих. Очевидно, что если наш мир — симуляция, то ее источник не может находиться внутри этого мира, даже в его отдаленном будущем. Чтобы не попасть в этот порочный круг, следует признать, что источник симуляции находится за ее пределами, в иной реальности, подобно тому, как бытие компьютеров и их пользователей принадлежит иной реальности, чем та симуляция, где действуют персонажи компьютерной игры. Бостром признает такую возможность, со всеми вытекающими из нее теологическими выводами:

«Эти симуляторы, создавшие наш мир, вероятно, способны контролировать все, что происходит в нем, и вторгаться в него, нарушая известные законы природы. Более того, они, очевидно, обладают сверхразумом. Вполне возможно, что умерших в этом симулированном мире ожидает загробная жизнь в иной симуляции или на другом уровне реальности. Даже можно предположить, что творцы симуляций могут вознаграждать или наказывать свои симулированные создания в зависимости от их поведения»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Bostrom, Nick. Do we live in a computer simulation? *New Scientist*, 2006, 192 (2579), p. 38–39.

<sup>2</sup> Simulation Argument FAQ—<http://www.simulation-argument.com/faq.html>



Следует оговорить, что поощрять или наказывать эти создания можно лишь при том условии, что они обладают определенной свободой воли, а значит, не являются только симуляциями, но в какой-то мере причастны той реальности, которая их создает, как ее «образ и подобие».

### Теологический парадокс технического прогресса

Если я могу творить нечто, столь похожее на меня, искусственный разум, искусственную жизнь, это увеличивает вероятность того, что естественная жизнь и разум — тоже плоды творения.

Вероятностный аргумент был развит у Паскаля, в его знаменитом пари. Если Бога нет, то я, следуя религиозному пути, лишуюсь малой части конечных земных благ; если же Бог есть, приобретаю бесконечные блага бессмертия и рая, поэтому выгоднее ставить на то, что Бог есть, т. е. жить в согласии с верой.

В нашем случае не выгоднее, а разумнее ставить на то, что Бог есть, поскольку чем более мир оказывается творимым нами, тем более вероятно, что и сами мы сотворены. Если мы уже способны создавать виртуальные миры, которые практически ничем не отличаются от реального, обладают теми же чувственными свойствами, то что мешает нам предположить искусственность и физического мира? Пока существовали лишь художественно-условные подобию реальности (картины, скульптуры), очевидна была разница между рукотворными созданиями и вселенной, и вероятнее было предположить, что она не сотворена, ибо трудно разуму представить такую мощь созидания. Но если онтология наших виртуальных миров по своей сложности и чувственной достоверности начинает приближаться к онтологии реального мира, то сотворенность этого последнего, в том числе нас самих, становится все более вероятной.

Рудольф Отто в своей книге «Священное» называет «чувство своей тварности» первым признаком отношения человека к священному, поскольку оно предполагает всемогущество Творца<sup>1</sup>. В этом смысле стремительное развитие техносферы способствует увеличению «священного» в нашей цивилизации, поскольку чувство собственных творческих возможностей неизбежно перерастает в осознание силы Творца, превышающей наши возможности.

<sup>1</sup> *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: изд. СПб. университета, 2008. С. 18.

Все труднее представить мир без Бога — таков главный вывод всей техноэволюции человечества. То, что мы сами сможем становиться создателями жизни и разума (к чему постепенно, пусть и без гарантий успеха, подводит нас современная техника), послужит самым сильным доказательством бытия Бога, хотя вера и не нуждается в таких доказательствах.

Вообще, чем превосходнее ум, тем больше он способен признать превосходство над собой другого ума. Смирение — это не только моральная, но и интеллектуальная добродетель. По мере того как возрастает человеческое могущество, способность творить искусственный разум и менять пути эволюции, мы начинаем осознавать и высшую степень могущества, сотворившего нас самих.

### Глава 3

## К ТЕОЛОГИИ ВАКУУМА. ДВОЙНОЕ НЕБЫТИЕ И МУЖЕСТВО БЫТЬ

Среди величайших вещей, которые находятся вне нас, существование «ничто» — величайшее.

*Леонардо да Винчи*

Мефистофель

Достаточно ль знаком ты с пустотой?

Фауст

...Дух пустоты, надеюсь, схвачен мной. <...>  
Но я в твоём «ничто» надеюсь, кстати,  
Достать и «всё» посредством тех же чар.

*И. В. Гете. «Фауст»*

Вопрос о взаимоотношении бытия и ничто объединяет физическое и метафизическое знание и может служить тем краеугольным камнем, на котором в будущем воздвигнется единство веры и разума, о чем мечтал еще Г. В. Лейбниц. В статье «Начала природы и благодати, основанные на разуме» он писал: «...первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: *почему существует нечто, а не ничто*, ибо ничто более просто и более легко, чем нечто?»<sup>1</sup> Физика

<sup>1</sup> *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. Т. I / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В. В. Соколов; Пер. Я. М. Боровского и др. М.: Мысль, 1982. С. 404 (Филос. наследие. Т. 85).

и гуманитарное мышление, прежде всего философское и теологическое, могут объединить свои усилия в ответе на этот основополагающий вопрос и обнаружить совместное действие «разума» и «благодати» в природе.

### Неустойчивый вакуум

Понятие вакуума занимает существенное место в современной физике, в том числе и в теории происхождения вселенной. «Своеобразные и неожиданные свойства квантового вакуума определили его ведущую роль в фундаментальной физике середины 1970-х гг. С тех пор его значение все более возрастало и расширялось», — отмечает Джон Барроу в книге с характерным названием «Книга Ничто: Вакуумы, пустоты и новейшие идеи о происхождении вселенной»<sup>1</sup>.

Важнейшее свойство вакуума — его неустойчивость, которая и делает возможным возникновение субстанции «из ничего». Хотя само по себе пространство вакуума лишено материи, но в нем постоянно рождаются и исчезают виртуальные, т. е. принципиально ненаблюдаемые, частицы. Неустойчивый вакуум (*unstable vacuum*) способен даже породить целые вселенные — по известной концепции, так произошел Большой взрыв. Если Бог сотворил вселенную из ничего, то этот «материал» все еще ощутим в ее основе. Говорят еще о флуктуации вакуума, т. е. случайных и временных отклонениях от нулевого значения всех содержащихся в нем физических величин. По словам американского физика Эдварда Трайона, «Наша вселенная есть флуктуация вакуума... Спонтанное, темпоральное возникновение частиц из вакуума называется „вакуумной флуктуацией“ — это стандартное понятие в квантовой теории поля»<sup>2</sup>. «Это вакуумные флуктуации в конечном счете ведут к собиранию вещества в галактики и звезды, вокруг которых могут формироваться планеты и зародиться жизнь», — поясняет Джон Барроу, парадоксально заключая: «Без вакуума книга жизни состояла бы из пустых страниц»<sup>3</sup>.

В философии понятие «неустойчивого вакуума» остается непроясненным. Если это вакуум, который не содержит ни материальных частиц, ни зарядов энергии, — то как он может быть неустойчивым, что

выводит его из состояния равновесия и производит из него «нечто», каковым является наш мир?

Вакуум определяется в квантовой теории поля как «низшее энергетическое состояние квантованных полей, характеризующееся отсутствием каких-либо реальных частиц. Все квантовые числа физического вакуума (импульс, электрический заряд и др.) равны нулю... Понятие физического вакуума является одним из основных в том смысле, что его свойства определяют свойства всех остальных состояний...»<sup>1</sup>

Следовательно, «вакуум» включает в себя понятия «отсутствия», «нуля», т. е. небытия каких-либо реальных частиц и физических величин. С точки зрения логической и лингвистической «неустойчивый вакуум» или «неустойчивое небытие» содержат в себе знаменательный повтор отрицательной семы (семантической единицы), выражаемой частицей «не».

Физический вакуум может рассматриваться как проявление бытийного вакуума, т. е. изначального ничто, из которого, по теологическим понятиям, сотворен мир, а по космологическим понятиям — родилась наша вселенная. Физическая концепция вакуума соотносится с фундаментальными свойствами бытия и располагает к дальнейшему теологическому и философскому осмыслению, опыт которого и предлагается в этой главе. Если вакуум есть отсутствие частиц, то неустойчивость вакуума есть временное *отсутствие самого отсутствия*. Значит, в основе и вакуума, и его неустойчивости лежит некое общее «не», которое и объясняет возникновение чего-то из ничего, частиц из вакуума. Вакуум как бы *вакуумит* себя, пустота самоопустошается, ничто себя *ничтожит*, образуя нечто от себя отличное, а в конечном итоге и целую расширяющуюся вселенную. Неустойчивость вакуума можно объяснить свойствами самого вакуума. Поскольку в вакууме нет ничего, кроме ничего, то «не» обращается на себя, подвергается действию этого «не», а тем самым и производит нечто, как минус на минус дает плюс. Здесь уместно процитировать Семена Франка, отметившего такую же обращенность «не» на себя в области эпистемологии, на подступе к «непостижимому»: «...это „не“ направлено здесь *на само „не“*. В этом и заключается поистине безграничная сила отрицания, что оно сохраняет силу, даже *направляясь на само себя*, на начало, его конституирующее»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> John Barrow. *The Book of Nothing: Vacuums, Voids and the Latest Ideas about the Origins of the Universe*. New York: Pantheon Books, 2000, p. 230.

<sup>2</sup> Edward P. Tryon. *Is the Universe a Vacuum Fluctuation?* in *Modern Cosmology and Philosophy*, ed. John Leslie. Amherst, New York: Prometheus Books, 1998, p. 222.

<sup>3</sup> John Barrow, *op. cit.*, p. 245.

<sup>1</sup> Физический энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1983. С. 61.

<sup>2</sup> С. Франк, «Непостижимое», гл. IV (<http://philosophy.ru/library/frank/01/6.html>). Франк имеет в виду, что «непостижимое» — это утвердительное понятие, оно содержит в себе двойное отрицание, поскольку само познание, «постижение» оперирует различающими отрицаниями: «это не есть то».

Отсюда следует, что ничто может создавать нечто из самого себя. Ничто не нуждается во внешней силе, «иностранным агенте», для миротворения; оно нуждается лишь в самом себе, т. е. в способности быть направленным на самого себя<sup>1</sup>. Из этого самоотрицания «не», поскольку оно охватывает и область онтологии, возникают все конкретные предметы и отношения, бытие которых можно определить как двойное небытие, не-небытие. Интересная параллель этой онтологии двойного ничто — математическое отношение нуля к самому себе. По правилам арифметики деление на ноль запрещено, но исключение делается для деления на ноль самого нуля. Значение операции  $0:0$  считается «неопределенным», и задача деления нуля на ноль имеет бесконечное множество решений, т. е. результатом являются все действительные числа<sup>2</sup>. Точно так же результатом отношения ничто к самому себе может считаться все множество существующих вещей.

Например, вакуум, очевидно, не наделен свойством теплоты; отрицанием этой «не-теплоты» является не-не-теплота, т. е. неустойчивое присутствие-отсутствие теплого. Каждое свойство нашего мироздания выводимо из этой самовакуации вакуума, самоничтожения ничто, которое делает возможным данное свойство и вместе с тем обуславливает его переменность, неустойчивость, потепление холодного и похолодание теплого. Если мы пристальнее взглянем в мир, нас окружающий, и в самих себя, то обнаружим, что все так называемые положительные признаки являются скорее *дважды отрицательными*, т. е. выступают в форме «не-не», неустойчивости своего

<sup>1</sup> Славой Жижек предлагает различать первоначальное «до-онтологическое» Ничто и Ничто как отрицание: «Таким образом, важно различать два Ничто: Ничто до-онтологического логова, „меньше-чем-ничто“, и Ничто как таковое, как прямое отрицание. Чтобы Нечто могло возникнуть, до-онтологическое Ничто подлежит отрицанию, должно быть выставлено как прямая/явная пустота, и только внутри этой пустоты Нечто может возникнуть, может быть „Нечто вместо Ничто“» (Slavoj Žižek. *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London, New York: Verso, 2012, p. 945). К этому верно, но слишком общему суждению нужны две поправки. Во-первых, эти два Ничто — два проявления, или две фазы, одного Ничто, которое обращает на себя свое отрицание. Во-вторых, это два асимметрических Ничто, поскольку отрицанием первого Ничто порождается не Всё, а только Нечто (об этом — в следующей главе).

<sup>2</sup> См.: *Выгодский М. Я.* Справочник по элементарной математике. М.: Наука, 1966. С. 83. То же самое можно показать иначе. Известно, что при делении нуля на любое число получается ноль. Отсюда следует, что при делении нуля на ноль получается любое число.

отсутствия. Светлое в нашем мире, поскольку оно то светлеет, то темнеет, — это неустойчивое отсутствие светлого. Неустойчивость позволяет ему проявиться, но не позволяет быть, т. е. присутствовать в своей полноте и постоянстве. Веселое во мне, как свойство моего настроения, как состояние моей души, — это не веселость как таковая, а неустойчивость не-веселого; и то же можно сказать о грустном. Мы постоянно ощущаем в себе вспыхивание и угасание этих настроений, как виртуальных частиц, возникающих из душевного вакуума.

Именно поэтому Платон вынужден был постулировать наличие подлинного бытия, устойчивых и тождественных себе сущностей, только за пределами нашего мира, в сфере вечных идей, а наш мир описал как совокупность призрачных теней, отбрасываемых этими идеями. Современная физика могла бы внести в это представление ту поправку, что исходное состояние — это не полнота бытия, а именно вакуум, отсутствие чего бы то ни было. Но поскольку это не-присутствие в свою очередь не-устойчиво, оно порождает тени более светлые, чем то, что их порождает: светлеющие и темнеющие оттенки не-небытия.

Еще более, чем тень, к теории вакуума подходит «пузырь» — не просто метафора, но научный термин. Если тень производна от света, то пузырь произведен от пустоты и вмещает ее в себя. Отсюда физическое понятие «вакуумной пены», т. е. множества пузырей, как бы вскипающих (флуктуирующих) на поверхности вакуума. Из этих квантовых вздутий, по мере их растяжения, «инфляции», непрерывно рождаются вселенные, и одна из них — наша<sup>1</sup>.

### Метафизика вакуума: «не» и «себя»

Есть два условия такого самодействия вакуума, которое делает его неустойчивым. Во-первых, вакуум может действовать на себя, только если в нем есть нечто похожее на возвратность, рефлексивность, так

<sup>1</sup> По версии американского физика Андрея Линде, одного из создателей инфляционной теории космоса, процесс рождения вселенных из первичной вакуумной пены хаотичен и бесконечен, т. е. никогда не прекращается. Некоторые квантовые пузырьки растягиваются до размеров вселенных, вмещая в себя скопления галактик; некоторые аннигилируются, «лопаются» в момент рождения и возвращаются в вакуум ([http://wsyachina.narod.ru/astromy/universe\\_5.html](http://wsyachina.narod.ru/astromy/universe_5.html)).

См. также работу Л. М. Гиндилиса «Космология и мировоззрение» ([http://svitk.ru/004\\_book\\_book/12b/2614\\_gindilis-kosmologiya.php](http://svitk.ru/004_book_book/12b/2614_gindilis-kosmologiya.php)).

сказать, изначальная складка, способность сгиба, самореференции. «Не» удваивается, чтобы подвергнуть себя собственному действию, ничтожить ничто и тем самым превращать его в нечто. Иными словами, чтобы вакуум, как не-бытие, оказался не-устойчивым, способным выйти из состояния вакуума, в нем не должно быть никакой субстанции или материи, но должно быть свойство «самости», способность быть объектом себя, т. е. действия «не». «Не не есть» означает, что нечто уже существует.

Во-вторых, такое двойное отрицание предполагает отличие второго «не» от первого. Неустойчивость — это не полное отрицание вакуума, а лишь отрицание его устойчивости. В самом деле, двойное отрицание, его итоговый смысл не равен первоначальному утверждению. *Предмет красив* — утверждение. *Предмет некрасив* — отрицание. *Предмет не некрасив* — двойное отрицание. Но «не некрасив» отнюдь не то же самое, что «красив». Скорее оно означает, что определение «некрасивый» неприменимо к данному предмету. Не обязательно потому, что он красивый, а потому что он может быть где-то посередине между красивым и некрасивым — милым, симпатичным, привлекательным, небезобразным. Или он может быть просто другим, подлежать другому типу описания, — например, в терминах «высокого — низкого» или «достойного — недостойного». Сказать о человеке: «он не неумен» не означает, что он умен, а скорее подразумевает некий разброс вероятных качеств между «умен» и «неумен»: неглуп, смыслен, кое-что соображает, по-своему схватывает и т. д.

Точно так же и «не» (неустойчивость), накладываясь на «не» (небытие материи, вакуум), в итоге производит «не не есть», «не ничто», т. е. нечто среднее между бытием и небытием, субстанцией и вакуумом. В самом деле: всё в мире пребывает в колебании между «есть» и «не есть». «...Наша вселенная — просто одна из тех вещей, которые время от времени случаются» (Эдвард Трайон)<sup>1</sup>. Как только «не» действует на «не», т. е. само на себя, между ними возникает асимметрия. Отрицанием «ничто» производится не «всё» (полнота, реальность, абсолют), а лишь неполнота самого ничто. Результатом такого двойного отрицания является «нечто», «кое-что», т. е. не полнота бытия, а неустойчивость становления, поочередность появления и исчезновения. Кванты даже в вакууме, т. е. при нулевой энергии, могут существовать, только совершая ненулевые колебания — флуктуации, которые в квантовой теории поля интерпретируются как рождение и уничтожение виртуальных частиц.

<sup>1</sup> «Our Universe is simply one of those things which happen from time to time» (Edward P. Tryon, op. cit., p. 225).

Вслед за Лейбницем М. Хайдеггер так формулирует основной вопрос метафизики: «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?»<sup>1</sup> Ведь можно представить себе наш мир абсолютно пустым, в нем нет ничего, даже «мира» как такового. Тем не менее мы наблюдаем мир, в котором есть нечто и некто, в том числе мы сами.

Прежде чем отвечать на хайдеггеровский вопрос, стоит поставить встречный вопрос: а почему, собственно, «наоборот»? Нужно ли противопоставлять ничто сущему? Или именно ничто — благодаря способности ничтожить себя — и производит сущее? Тогда правильнее было бы сказать: «Сущее есть именно потому, что ничто существует как ничто, т. е. ничтожит себя»: не противопоставлять две составляющие хайдеггеровского высказывания, а выводить одну из другой. В основе бытия — *небытие небытия*, двойное «не». «Есть» — это лишь отношение между двумя «не», тончайшая прослойка в «сэндвиче» небытия.

Сам Хайдеггер отвечает на свой вопрос иначе: ничто выступает как способ отношения бытия (прежде всего человеческого) к самому себе. «...Не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношение к сущему, а значит, и к самому себе»<sup>2</sup>. Иными словами, не бытие возникает из отношения ничто к ничто, а ничто есть условие отношения бытия к себе. При этом встает следующий вопрос, на который Хайдеггер не отвечает: если первично бытие, то откуда берется ничто? Ведь в самом бытии не заложено то отрицание, которое позволяет ему производить из себя ничто. Напротив, ничто содержит в себе то отрицание, которое, приводя к ничтожению самого ничто, позволяет производить бытие. «Да» способно лишь подтверждать себя другим «да», тогда как «нет», отвечая себе «нет», способно производить «да». Значит, ничто онтологически мощнее бытия, оно может создавать из себя бытие, а бытие не может создавать из себя ничто. С позиции Хайдеггера остается только предположить, что ничто — самостоятельное начало наряду с бытием, т. е. допустить дуализм, которого сам мыслитель, как монист бытия, старается избежать. Но только монизм небытия позволяет нам содержательно объяснить, как из этого первоначала возникает бытие.

Итак, метафизика, обогащаясь идеями физики, в частности теории вакуума, будет вынуждена переформулировать свой основной вопрос. «Почему есть не только сущее, но и ничто, и как одно относится к дру-

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Время и бытие: Статьи и выступления* / Пер. В. Библина. СПб.: Наука, 2007. С. 37.

<sup>2</sup> Там же. С. 32.

гому?» Ответ в том, что сущее возникает как отношение ничто к самому себе, т. е. выражение не-исчерпаемости, бес-конечности. Любой плюс — это лишь двойное вычитание, наложение минуса на минус. Неустойчивость вакуума может быть выведена из *природы самого вакуума*, как его обращенность на себя, двойное действие «не», *частичное* отсутствие *полного* отсутствия.

Чтобы такое двойное «не» состоялось, в вакууме должна быть способность отношения к *самому себе*. Но что такое это «себя», откуда возникает здесь фигура возвратности?

### Ничто и Бог

Здесь уместно вспомнить, что для некоторых религиозных мыслителей изначальное Ничто отождествляется с Богом, или сам Бог есть Ничто, как определяет его Дионисий Ареопагит в своем «Мистическом богословии». Это «Божественное Ничто» послужило впоследствии темой философски-мистических раздумий М. Экхарта, Николая Кузанского, Я. Беме, Ф. В. Й. Шеллинга, Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка. Сергей Булгаков пишет: «В Ничто родится всё... не только мир, но и бог, ибо и бог здесь рождается в Ничто и из Ничто. <...> Бог есть также лишь положение или модус абсолютного Ничто»<sup>1</sup>. По Бердяеву, Ничто предшествует Богу, даже рождает его из себя. «Из Божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrund*'а рождается Св. Троица, рождается Бог-Творец. Творение мира Богом-Творцом есть уже вторичный акт. ...Свобода не сотворена Богом-Творцом, она вкоренена в Ничто...»<sup>2</sup> Свобода также предшествует Богу, поэтому Он не может ее ограничить, справиться с ней и своей волей устранить: «...она вкоренена в Ничто, в *Ungrund*'е, первична и безначальна»<sup>3</sup>.

С Бердяевым можно соглашаться или не соглашаться, но остается неясным, как из ничто, из *Безосновного* (*Ungrund*) рождается Бог-Творец и как из этого же Ничто Он потом творит мир. Оба эти перехода: от Ничто к Богу и от Бога к миру — остаются произвольным допущением, теологической фантазией, если не обнаружить в самом ничто способности к такому последовательному и именно двойному переходу. Философия двойного «не», или неустойчивого вакуума, поз-

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1999. С. 138, 147.

<sup>2</sup> Бердяев Н. А. О назначении человека // Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. М.: Фолио, 2003. С. 57.

<sup>3</sup> Там же.

воляет объяснить этот процесс. Суть в том, что именно «не», как первичное, вступая в отношение *с собой*, ничтожит *себя*, а тем самым создает и нечто отличное от *себя*. Что же такое это «себя», «собой»? Очевидно, способность отношения к *себе*, *самоотрицания*, уже образует некую *самость*, субъектное начало внутри ничто. Это «Себя» и выступает в теистических системах как Некто, Бог, Творец. Можно предполагать, что «себя» изначально пребывает в ничто в свернутом виде, как его рефлексивная способность, как возвратная частица «ся» внутри действия «ничтожиться». Это «ся» развертывается в *полносушное себя*, в Самость и Самодеятельность, в процессе само-ничтожения Ничто, которое открывает в себе место для Иного, для Некто.

Все далее производимое этой Самостью, или Творцом, составляет уже мир объектов, совокупность сущего. При этом процесс творения тоже может быть представлен как действие «не», обращенное Субъектом-Творцом уже на самого себя. Таковы концепции *самоумаления* и *самоничтожения* Творца, лежащие в основе некоторых теологий, например, самосжатие Бога в акте создания мира, по каббале. Это называется «Цимцум» — Бог как бы жертвует собой, чтобы освободить место для не-Себя, для мира. Христианское понятие *кеносиса*, самоопустошения Бога в Его человеческой ипостаси, в жертвоприношении Сына, тоже может рассматриваться как действие того же начального «не», обращенного на второй ступени уже на то «Себя», которое возникает из отношения Ничто к *себе*. «Не» оказывается тем динамическим принципом, который, обращаясь на себя, производит само это Себя, которое, в свою очередь, отрицая себя, производит не-Себя.

Как нечто происходит из ничто — величайшая метафизическая загадка. «Зачем и почему происходит эта эманация мира из единого Ничто, на это не может быть ответа, и не находим мы его и в учении Плотина...» — полагает С. Булгаков<sup>1</sup>. Но *само ничто* и содержит в себе начало своего ничтожения. Поскольку в ничто нет ничего, кроме *самого* ничто, оно становится *самим* для себя и в таком качестве само себя уничтожает. Только «не» обладает этой творческой способностью превращать *себя* в нечто иное. Только Ничто может объяснить происхождение Кто и Что из себя.

Таким образом, чтобы описать происхождение мира, достаточно двух логических кванторов: «не» и «себя». «Не» в отношении себя, «не не», и есть бытие, возникающее из ничего: сначала бытие Себя, Субъекта, т. е. Бога, а затем бытие не-Себя, объектов, т. е. мира.

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Соч. Т. 1. С. 149.

## Бесконечно делимый ноль<sup>1</sup>

До сих пор мы рассматривали путь от небытия к бытию: как из двойного небытия, из самоничтожения ничто, возникает бытие, столь хрупкое, пенно-вакуумное... Но возможно показать строение бытия из ничто «от обратного». Онтологию мгновенного «обнуления» бытия мы рассмотрим в связи с метафизической загадкой рассказа Владимира Набокова «Ultima Thule»<sup>2</sup>.

Героя рассказа Фальтера, заурядного коммерсанта, внезапно осенила догадка о главной тайне мироздания. Открыв Это, он издает долгий нечеловеческий крик и как будто выходит из разряда живущих. Врач-психиатр, который пришел его исцелить от странного недуга и с которым он делится своим открытием, умирает на месте от разрыва сердца. «...Случайно разгадав „загадку мира“, он поддался изощренным увещаниям и поведал ее любознательному собеседнику, который от удивления и помер».

Что же случилось с Фальтером, как изменило его это открытие?

«Зять говорил, что из Фальтера словно извлекли скелет; мне же показалось иначе, что вынули душу, но зато удесятерили в нем дух. Я хочу этим сказать, что одного взгляда на Фальтера было довольно, чтобы понять, что никаких человеческих чувств, практикуемых в земном быту, от него не дождешься, что любить кого-нибудь, жалеть, даже только самого себя, благоволить к чужой душе и ей сострадать при случае, посильно и привычно служить добру, хотя бы собственной пробы, — всему этому Фальтер совершенно разучился, как разучился здороваться или пользоваться платком».

О чем же мог догадаться Фальтер? Что лишило его человеческих чувств, любви, благоволения? И можно ли, узнав тайну Фальтера,

<sup>1</sup> Благодарю Геннадия Александровича Барабтарло, известного набоковеда, за ценные советы и глубокие замечания, которыми я воспользовался при работе над этой статьей.

<sup>2</sup> Точнее, «Ultima Thule» — первая глава романа «Solus Rex» (1939–1940), брошенного В. Набоковым на второй главе. Автор пишет в предисловии к последующей английской публикации: «Быть может, закончи я эту книгу, читателям не пришлось бы гадать: шарлатан ли Фальтер? Подлинный ли он провидец? Или же он медиум, посредством которого умершая жена рассказчика пытается донести смутный абрис фразы, узнанной или не узнанной ее мужем». Ответа на эти вопросы мы никогда не узнаем. Однако тот факт, что В. Набоков опубликовал «Ultima Thule» как отдельный рассказ (в 1942 г.), дает нам право отнести к нему как к завершеному произведению.

не только остаться в живых, но и сохранить эти чувства и даже еще больше утвердиться в них?

То главное, что открылось Фальтеру, можно сформулировать так: мир состоит из множества конкретных вещей, и каждая из них может стать точкой отправления в нашем понимании целого. Но в точке прибытия, по мере охвата мира в целом, это Всё превращается в Ничто. Тайна всего сущего состоит в том, что оно не существует. Мы живем в мире, которого нет, как нет в нем и нас самих.

О том, что догадка Фальтера прямо относится к небытию, свидетельствует притча, которой он поясняет свое открытие художнику Синеусову:

«...В стране честных людей у берега был пришвартован ялик, никому не принадлежавший; но никто не знал, что он никому не принадлежит; мнимая же его принадлежность кому-то делала его невидимым для всех. Я случайно в него сел».

Ялик никому не принадлежит, но все думают, что он принадлежит кому-то, и поэтому никто не обращает на него внимания. Здесь бытие — принадлежность ялика кому-то — выступает всего лишь как переходный момент между двумя отрицаниями: ялик никому не принадлежит и на него никто не обращает внимания. Принадлежность кому-то — это отрицание *непринадлежности* и вместе с тем причина *невидимости*. Фальтер случайно сел в ялик небытия и разгадал загадку двойного отрицания.

Ничто, ноль бесконечно делимы и могут образовывать внутри себя сложнейшие структуры, оставаясь при этом ничем, нолем. Знаково-смысловой вакуум внутренне напряжен, и достаточно выделить в нем одну точку, т. е. внести в него один знак, как он тут же дает толчок к образованию других знаков и их иерархий, охватывающих собой все, что только можно означить и осмыслить в рамках данной системы — бесконечно растяжимой и расширяющейся вселенной.

Напомню, что прозрение Фальтера простирается абсолютно на все сущее и даже такое понятие, как Бог, не имеет никаких привилегий в открывшейся Фальтеру картине мира. Причем Фальтеру безразлично, откуда начинать рассуждение, какие пути ведут к открытию тайны. «Как я могу вам ответить, есть ли Бог, когда речь, может быть, идет о сладком горошке или футбольных флажках?»

## Цепь отрицаний. Вездесущие нетки

Начнем, как предлагает Фальтер, не с Бога, а со *сладкого горошка*, пусть это будет первосутью, первоначалом вселенной X. Если есть *сладкое*, то, очевидно, по контрасту с ним должно быть и *горькое*, иначе

понятие сладкого будет лишено определенности. В свою очередь, горькому кладется предел (и придается дальнейшая определенность) соленым, а соленому — кислым. Но вкус — лишь одно из чувств, и предел ему очерчивается соотносительностью с запахами, звуками, цветами. Так во вселенную X привносится все богатство чувственно воспринимаемого мира.

Второй элемент первосути — *горошек*. Он определяется отношением к другим растениям семейства бобовых: фасоли, сое, клеверу, акации... В свою очередь, семейство бобовых определяется своими отличиями от других семейств: злаков, зонтичных, гиацинтовых, лавровых, ореховых... Далее, растения определяются в отношении минералов и животных, животные — в отношении человека... По отношению к человеку таким «не» выступают духи, ангелы и, наконец, Бог, как самое чистое из апофатических представлений, не имеющих облика и проявления, «сверх-НЕ».

Конечно, можно начать построение вселенной X и с Бога — и далее определяющим его отрицанием положить начало всему, что не Он, следуя при этом уже не по восходящей, а по ниспадающей: вселенная, земля, человек, животные... дойдя в конце концов и до сладкого горошка. Все равно, чем начать и чем закончить, потому что Целое, которое мы таким образом получаем, состоит только из отрицаний. Каждое **не** есть все остальное. НЕ правит миром. Чтобы сладкий горошек мог быть тем, что он есть, т. е. сладким горошком, во вселенной X должно быть и все то, что НЕ есть сладкий горошек, т. е. **несладкое** и **негороховое** во всем разнообразии своих множащихся «не», отталкиваний, отрицаний, инополаганий. Вселенная есть не что иное, как эта совокупность негаций, т. е. ее позитив растет из негатива, причем на каждый позитив приходится неисчислимое множество негативов. «Сладкий горошек» определяется как нечто позитивное всем тем, чем он не является, включая, например, «сладкую малинку» и «соленый горошек». Каждый маленький позитив — это сумма всех его негаций, они переполняют его и превращают в нечто фантомное. Причем эта фантомность усиливается по мере умножения позитивов, т. е. наиболее фантомна вселенная в целом, поскольку она есть лишь взаимонегация всех своих составляющих. Как верно замечает Н. М. Солодухо, «...каждому элементу бытия соответствует бесконечность минус один элемент небытия»<sup>1</sup>. «Минус один» — это данный позитив, вычитаемый из бесконечности негативов. Горошку соответствует бесконечность не-горошков минус

<sup>1</sup> Солодухо Н. М. Философия небытия. Казань, 2002. С. 70.

один. Поэтому «не» всегда бесконечно преобладает в онтологии мироздания.

Есть некая плодородность, множимость небытия в точке возникновения чего бы то ни было ниоткуда, причем эта точка абсолютно произвольна. Назовем эту условную точку, протыкающую вакуум, точкой А (альфа, начало). Сразу же возникает соотносительное с А не-А, поскольку «не-» — это и есть основной алгоритм вакуума как абсолютного ничто. От не-А далее возникает не-не-А, которое являет собой нечто третье, не тождественное первому А. Например, если А есть белое, то не-А есть красное, не-не-А оранжевое, не-не-не-А желтое, не-не-не-не-А зеленое... Так выстраивается цветовая палитра. Потом следует «не-» относительно совокупности цветов — и на следующем уровне не-визуального восприятия возникают уже звуки или запахи, также образуя собой системы...

Пользуясь набоковским словечком, можно назвать такие не-явления, образованные негацией других явлений, «нетками». В «Приглашении на казнь» мать Цинцинната, Цецилия Ц., описывает не-вещи, которые приобретали вид настоящих вещей в не-зеркале:

«...такие штуки, назывались „нетки“, — и к ним полагалось, значит, особое зеркало, мало что кривое — абсолютно искаженное, ничего нельзя понять, провалы, путаница, все скользит в глазах, но его кривизна была неспроста, а как раз так пригнана... <...> [Б]ыло такое вот дикое зеркало и целая коллекция разных неток, то есть абсолютно нелепых предметов: всякие такие бесформенные, пестрые, в дырках, в пятнах, рябые, шишковатые штуки, вроде каких-то ископаемых, — но зеркало, которое обыкновенные предметы абсолютно искажало, теперь, значит, получало настоящую пищу, то есть, когда вы такой непонятный и уродливый предмет ставили так, что он отражался в непонятном и уродливом зеркале, получалось замечательно; нет на нет давало да, все восстанавливалось, все было хорошо, — и вот из бесформенной пестряди получался в зеркале чудный стройный образ: цветы, корабль, фигура, какой-нибудь пейзаж».

*Нетка* — это искривление вещи, а кривое зеркало (*коверкало*) — искажение правды. *Нетка в коверкале* выглядит как полноценная вещь, но это лишь взаимоналожение двух отрицаний, которые дают плюс. «Нет на нет давало да». И, однако, трудно за каждым из таких «да» не увидеть составляющих его «нет», т. е. бесконечно множащихся «неток», из которых создаются все предметы. Как из упавших одна за другой костяшек домино, так из этих *неток* выстраивается система не-небытия: одно «не» опрокидывает другое «не», и возникает множество «естьностей». Но во всем этом есть только логика отри-

цаний: именно множество «нетостей» и скрепляет всё вместе. Каждое производное от очередного «не» имеет вид чего-то положительного, поскольку все это существует внутри одной системы, но эта положительность есть лишь способ отношения одного «не» к другому. Таков бесконечно множимый мир призраков, которые реальны друг для друга, но в своей общемировой сумме образуют ноль.

### Всё как ничто. Петли пустоты

Если мы попробуем определить семантический вес языка в целом, то окажется, что он равен нулю, поскольку вся система знаков внутренне держится силой взаимоотрицаний. Например, есть понятия «дать» и «взять», «высокое» и «низкое», «большое» и «маленькое», «земля» и «небо»... Но все эти словесные значения, слагаясь друг с другом, взаимовычитаются и в сумме приводят к нулю. Представьте себе систему чисел, где на каждую (+)единицу приходится (–)единица, на (+)тысячу (–)тысяча и т. д. Сложив всё, мы получаем ноль. Как следствие, язык никогда ничего не говорит. Ему нечего сказать. Говорит только речь, составленная из отдельных слов языка. Но взятые в своей совокупности все речи, когда-либо произнесенные и произносимые, образуют ноль. Точно так же все пословицы данного народа, если сложить вместе их мудрости, морали, советы, дают нулевой смысл.

Например, если свести воедино русские пословицы о соотносительной ценности слова и молчания, то в итоге они уравнивают друг друга. На каждую пословицу о преимуществе молчания приходится пословица о преимуществе речи.

О молчании говорят одобрительно:

«Слово — серебро, молчание — золото. Кто молчит, не грешит».

«Умный молчит, когда дурак ворчит».

«Доброе молчание лучше худого ворчания».

«Молчанкой никого не обидишь».

«Кто молчит, тот двух научит».

И осудительно:

«Молчбою прав не будешь».

«Крепкое молчание ни в чем не ответ».

«Молчит, как пень».

«Молчит, как мертвый, как неживой».

«Играть в молчанку».

«Не та собака кусает, что лает, а та, что молчит да хвостом виляет»<sup>1</sup>.

И так все пословицы: порознь что-то говорят, советуют, наставляют, но в сумме своей молчат. Это великое молчание языка среди всех речей, на нем изрекаемых. Мы говорим на языке, но сам язык ничего не говорит. На языке можно производить множество сообщений, но сам он ничего не сообщает<sup>2</sup>. Представим себе человека, который, произнося что-либо, одновременно охватывает своим сознанием язык как систему и слышит его молчание. Как смешны и жалки кажутся ему эти попытки выразить какой-то смысл, когда перед ним предстает язык как целое — великий немой. Собственно, так и молчит Фальтер; точнее, он говорит неохотно и произвольно, поскольку ему все равно, в какой точке начинается деление вакуума. Целое, внутри которого все представляется множеством разных смыслов и бытийностей, само есть небытие, несмысл.

Неудивительно, если наш всемир, эта расширяющаяся вселенная, внутри которой так много всего: планет, звезд, галактик, метagalactic, — тоже окажется не существующей как целое. В физике известна теория академика М. А. Маркова, согласно которой «из-за большого гравитационного дефекта масс полная масса замкнутой вселенной равна нулю»<sup>3</sup>. Дефект массы образуется гравитационными взаимодействиями внутри вселенной, силами притяжения и отталкивания, которые расширяют вселенную изнутри и одновременно сводят ее совокупную массу к нулю для стороннего наблюдателя. Наша вселенная, если она замкнута, в целом представляет собой ничто, а если полузамкнута, то имеет размер элементарной частицы (и наоборот, известные нам элементарные частицы могут внутри себя представлять целые вселенные, со скоплениями галактик, звездами, черными дырами и т. д.). Такой — несуществующей или ничтожно малой — представляется она внешнему наблюдателю, каким и становится герой набо-

<sup>1</sup> Приводятся по сборнику пословиц В. Даля.

<sup>2</sup> Конечно, если сравнивать один язык с другим, они несут в себе определенные сообщения; например, русский язык сообщает иную картину мира, чем английский или китайский. Далее, язык в целом несет в себе сообщение, если сравнивать его с другими, невербальными средствами коммуникации. На каждом уровне целостности система становится элементом другой системы и, следовательно, начинает говорить. Но чем ближе к Системе систем, к миру как Целому, тем ближе к нулю, тем глубже молчание.

<sup>3</sup> Марков М. А. О природе материи. М.: Наука, 1976. С. 142.



ковского рассказа в момент своего прозрения: посторонним и даже как будто потусторонним всему сущему.

Послушаем Фальтера:

«Логические рассуждения очень удобны при небольших расстояниях, как пути мысленного сообщения, но круглота земли, увы, отражена и в логике: при идеально последовательном продвижении мысли вы вернетесь к отправной точке... с сознанием гениальной простоты, с приятнейшим чувством, что обняли истину, между тем как обняли лишь самого себя. Зачем же пускаться в путь?»

Некое положительное движение, приобретение знания, смысла, цели, осуществимо лишь на ограниченном участке бытия (цивилизации, языка), но когда совершишь полный круг и вернешься в исходную точку, то полнота объятости истины обращается в ничто.

Кажется, что единственно положительным моментом во всем этом мирообразовании является первая точка, «прокалывающая» небытие: от нее выстраиваются другие точки, от нее идет цепная реакция: не-А, не-не-А и т. д. Причем все они могут возникать и разно-, и одновременно, как признак мгновенной системности взаимоотрицаний, образующих многосложность данного мира. Толкаешь первое домино — и сразу же опрокидываются все остальные. Протыкаешь точку в небытии — и сразу по нему расползаются трещины, образуя многоуровневые системы явлений.

По-видимому, так и произошло в начале нашего мира, которое физика описывает как Большой взрыв, а Библия — «В начале сотворил Бог небо и землю». Отсюда пошло разделение всех форм и разновидностей бытия: света и тьмы, дня и ночи, воды и суши, растений и животных, мужчины и женщины, древа жизни и древа познания добра и зла и т. д. Это А, первое не-ничто, от которого начало быть все, чего не было раньше, этот выверт из небытия в бытие именуется «Высшим Началом», «Первопричиной», «Сверхпричиной», «Творцом», «Логосом», «Первословом», «Альфой», «Абсолютом» и т. д. Согласно Библии, первая трещина в небытии прошла между небом и землей, но в других мирах она могла бы оказаться в другом месте, там, где беспредельное ничто переходит в определенность чего-то. Первоначалом в мифах разных народов является вода, гора, огонь, вулкан, землетрясение... В этой же роли может выступать различие между горошком и фасолью, между круглым и продолговатым, между углом и прямой. Коль скоро было положено начало цепной реакции «нетостей» (земля — не небо, вода — не суша, круг — не квадрат), то эта реакция могла сразу или постепенно, но с той же неизбежностью, продуцировать все

множество взаиморазделяющихся бытийностей. Когда костяшки домино стоят друг за другом и образуют сколь угодно большую, но при этом замкнутую, круговую систему, то, какую бы из них мы ни толкнули первой, падают все остальные. Мысль о бесконечно великом приводит к мысли о бесконечно ничтожном. «Я царь — я раб — я червь — я Бог!» (Г. Державин). Если наш мир вмещает понятие Творца, то он вмещает и понятие червя, потому что таково свойство внутренней бесконечной делимости мира, который всё в себе содержит именно потому, что сам равен ничему. Всё есть Ничто, и, находясь внутри Всего, как его малая часть, мы тем не менее не можем не чувствовать его тревожную небытийность, которая распространяется на нас самих. «Я» есть не-ты, не-он, не-они... Но и все они суть не-я. «Не» между нами, «не» вокруг нас, да и сами мы «не».

Тут есть обо что споткнуться, как внезапно спотыкается Фальтер на своем ровном жизненном пути. «Falter» по-английски, собственно, и означает «споткнуться, заколебаться, пошатнуться»<sup>1</sup>. Если Будда — пробудившийся, то Фальтер — споткнувшийся. Будда постиг иллюзорность мира, и в осознании этой иллюзорности — путь освобождения от привязанностей и страданий, путь к нирване. Фальтер не идет так далеко, он спотыкается об иллюзорность мира и открывает тайну «не», но не углубляет ее до нирваны. Или можно сказать, что уже в этом мире он постиг вульгарно-эзотерическую форму нирваны. Вот почему из него как будто изъяли скелет и душу и «никаких человеческих чувств, практикуемых в земном быту, от него не дожدهшься». В том мире, где он вдруг оказался, нет никаких опор, есть только последовательность «не», сходящих в бездну небытия.

Мы, преходящие существа, подсознательно догадываемся о своей «нетости». Когда же это смутное сознание вдруг полностью проясняется, тогда-то и раздается тот душераздирающий крик, который потряс ночную тишину маленького отеля, где остановился Фальтер. Заметим, что пришел он туда, «проведя гигиенический вечер в небольшом женском общежитии на Бульваре Взаимности», «с ясной головой и легкими чреслами». Такое опустошение физического бытия, «воли к размножению» очистило его ум и вдруг ясно представило ему ту истину, что

<sup>1</sup> По-немецки Фальтер (Falter) — «бабочка», и здесь можно увидеть намек на метаморфозу героя, как бы прозревшего и обретшего новую жизнь подобно бабочке в чреде перевоплощений. Но английский подтекст этого имени тоже подлежит учету. По сути, эти две интерпретации не противоречат друг другу. В английском есть такое словосочетание «faltering butterfly» («бабочка в прерывистом полете»).

бытие есть мнимость, что его, Фальтера, нет в том смысле, в каком он раньше воспринимал себя сущим, как нет и никого из тех, кто считает сущим себя. К этому, вероятно, добавилось и полученное на днях «известие о смерти единоутробной сестры, образ которой давно увял в памяти».

Неудивительно, что и первого, кому Фальтер доверил эту тайну, жизнерадостного врача, постигает та же участь — мгновенная смерть. Поэтому Фальтер отказывается прямо отвечать на вопросы Синеусова и играет с ним в кошки-мышки, то как будто приоткрывая чуть-чуть свою тайну, то ускользая. Но сама эта манера переливать из пустого в порожнее, демонстрировать отсутствие предмета там, где он, казалось бы, должен находиться, соответствует содержанию тайны. Фальтеровский секрет отчасти напоминает то письмо, которое отчаянно разыскивают лучшие сыщики, исследуя самые сокрытые недра дома, — и не могут найти, поскольку оно находится на самом видном месте («Похищенное письмо» Эдгара По). Пустотна сама логика Фальтера, независимо от смысла его великого открытия.

«Если вы ищете под стулом или под тенью стула и предмета там быть не может, потому что он просто в другом месте, то вопрос существования стула или тени стула не имеет ни малейшего отношения к игре. Сказать же, что, может быть, стул-то существует, но предмет не там, то же, что сказать, что, может быть, предмет-то там, но стула не существует, то есть вы опять попадаетесь в излюбленный человеческой мыслью круг».

Здесь уместно вспомнить Витгенштейна: «То, что *может* быть показано, *не может* быть сказано» («Логико-философский трактат», 4.1212). Фальтер по той или другой причине не может *высказать* своей тайны, но *показывает* ее всем строем своей речи. Мысль Фальтера причудливо петляет, сплетая изящное кружево из петелек пустоты. Важно даже не то, что он говорит, а как он пустословит, создавая картину мироздания, состоящую из переливающихся пустот, из «других мест», куда якобы перемещаются нужные вещи — и где их тоже невозможно найти.

### Тайна посмертия

Фальтер подчеркивает, что вопрос о существовании или несуществовании Бога не имеет отношения к его открытию, но оно таково, что «заключает в себе объяснение и доказательство всех возможных мысленных утверждений» и «всякая мысль о его прикладном значении уже сама по себе переходит во всю серию откидываемых крышек».

Речь идет о некоем универсальном отношении между всеми вещами, которое связывает и бытие с небытием, или загробным бытием. Об этом расспрашивает его художник Синеусов, желающий узнать о судьбе своей умершей жены: есть ли там хоть «что-то», или там «ничего нет»?

Есть две контрастные позиции в отношении загробного мира. Либо он существует — и мы сможем вновь обрести в нем любимых и близких. Либо не существует — и тогда любимые и близкие, ушедшие из этой жизни, обретаются только в нас, в нашей памяти. Синеусов мечется между этими двумя предположениями, ему хочется верить в инобытие своей умершей жены, но он готов допустить, что он сам — ее последнее бытие в этом мире. Истина же, которую приоткрывает ему Фальтер, но которую Синеусов не способен понять, состоит в том, что между этим и иным миром нет особой преграды, что смерть ничего не меняет. Но вовсе не потому, что там, за гробом, есть вечное бытие. А потому, что и здесь, в этом мире, бытие исполнено мнимости. Есть только небытие, населенное призраками бытия, и если эти призраки переходят из одного мира в другой, то это не меняет их сущности, а, напротив, подтверждает их призрачность.

То, что эти миры проницаемы друг для друга, подтверждается тем, что Фальтер повторяет художнику те слова, которые перед смертью, наедине, говорила ему жена и которые не могли быть известны никому другому:

«...(ты уже не вставала с постели и не могла говорить, но писала мне цветным мелком на грифельной дощечке смешные вещи вроде того, что больше всего в жизни ты любишь „стихи, полевые цветы и иностранные деньги“)...»

Это Синеусов, обращаясь мысленно к жене, вспоминает последние дни, проведенные с нею; скобки подчеркивают неважность, случайность этого осколка памяти, который Фальтер впоследствии вставляет в оправу своего всезнания, открытия «всего». Он говорит Синеусову:

«Можно верить в поэзию полевого цветка или в силу денег, но ни то, ни другое не предопределяет веры в гомеопатию или в необходимость истреблять антилоп на островках озера Виктория Ньянджи...»

Тоже мимоходом, как бы в уступительном придаточном предложении, Фальтер приоткрывает Синеусову свое знание того, что говорила ему жена перед смертью. «Стихи, полевые цветы и иностранные деньги» — «поэзия полевого цветка или сила денег».

Но знает ли он это, потому что «подслушал» или «выведал» от обитательницы загробья — или потому, что эти три предмета входят в «сериию откидываемых крышек», т. е. открываются тем же самым ключом, который подходит ко всему? В самом деле, стихи и полевые цветы связаны банальной «поэтической» ассоциацией, а иностранные деньги дважды им обоим противопоставлены, потому что деньги сами по себе — антипоэзия, а иностранность делает их менее практически и сближает с поэзией, вносит признак незаинтересованности как кантовского критерия красоты. Тут выстраивается ряд тройных отрицаний: не — не — не. Культура высокая (поэзия) — природа (полевые цветы) — культура низкая (деньги) — культура высокая (иностранные). Или, иными словами: поэзия знаков (стихи) — поэзия природы (полевые цветы) — проза знаков (деньги) — поэзия этой прозы (иностранные).

Синеусов не понял Фальтера, не уловил даже прямой подсказки — повторения слов жены. Поэтому он представляет отношения двух миров с банальностью агностика или атеиста: пока он жив, в нем и через него жива его умершая жена, он хранит в своей земной природе ее идеальное бытие:

«Страшнее всего мысль, что, поскольку ты отныне сияешь во мне, я должен беречь свою жизнь. Мой бранный состав единственный, быть может, залог твоего идеального бытия: когда я скончаюсь, оно окончится тоже. Увы, я обречен с нищей страстью пользоваться земной природой, чтобы себе самому договорить тебя и затем положиться на свое же много-точие...»

Фальтер же, видимо, полагает, что потустороннее бытие не менее реально, чем здешнее, но лишь потому, что здешнее бытие столь же ирреально, как и то, чем представляется загробное; и потому два эти не-бытия сообщаются, как два сосуда.

Через каждое «есть» ничто говорит само себе «нет», т. е. дважды обнаруживает свою природу небытия. «...Узнав то, что я узнал, — если можно это назвать узнаванием, — я получил ключ решительно ко всем дверям и шкатулкам в мире, только незачем мне употреблять его, раз всякая мысль об его прикладном значении уже сама по себе переходит во всю серию откидываемых крышек». «Откидывающиеся крышки» в рассказе Набокова — это серия отрицаний, обнажающих тайну бытия как двойного небытия. Пока шкатулки закрыты, нам представляется, что именно в них бытие сохраняет свою тайну. Но вот крышки откидываются, и выясняется, что в этих шкатулках ничего нет, точнее, есть самое загадочное из всего: ничто.

## Религия: два пути от не-небытия

Двойное небытие, не-небытие, может переживаться как последовательность отрицаний, включающих и отрицание самого отрицания, — как множественное «не», мир неток (случай Фальтера). Но гораздо чаще двойное небытие переживается как частичность, неполнота самого бытия, которое выступает не в собственной, утвердительной форме, а всего лишь как не-небытие. Вместо красоты — *не-некрасота*. Вместо добра — *не-недобро*. Вместо любви — *не-нелюбовь*. Именно такое бытийно расслабленное состояние мира мы наблюдаем и вокруг себя, и в самих себе. Нельзя сказать, что нечто из наблюдаемого или переживаемого обладает полнотой реальности, скорее это «неустойчивая **нереальность**», которая описывается в таких выражениях, как «это не не есть», «меня не нет». Все находится в переменном, вибрирующем интервале между бытием и небытием. По словам С. Н. Булгакова, «все одновременно есть и не есть, начинается и кончается, возникает в небытии и погружается в него же, *бывает*»<sup>1</sup>. Эта онтологическая расслабленность, неопределенность, «ни то ни се», «шаткость-валкость» мироздания является признаком его возникновения из вакуума, и она особенно явственна на тех квантовых уровнях, где мир ближе всего к тайне своего происхождения из ничего.

Но и в самых обыкновенных вещах, например листьях на дереве, обнаруживается их «не-не»: они колебательны, непрочны, изнашиваются, ветшают, все время в изменении, исчезновении, и трудно сказать определенно, есть они или нет и до какой степени. Через несколько месяцев их уже нет: смотришь на обнаженное дерево — и кажется, что листья приснились. А пройдет несколько десятков лет — и пережившим нас покажется, что приснились мы сами. «Но кто мы и откуда, / Когда от всех тех лет / Остались пересуды, / А нас на свете нет?» (Б. Пастернак). Конечно, листья или люди более устойчивы, чем образы наших сновидений, но не слишком радикально от них отличаются, они принадлежат к той же онтологии «не-не». «Мы созданы из вещества того же, / Что наши сны. И сном окружена / Вся наша маленькая жизнь...» — Уильям Шекспир («Буря», 4.1). Это повторено Ф. Тютчевым: «Как океан объемлет шар земной, / Земная жизнь кругом объята снами...» «Панониризм» («всесонство») близок и мировосприятию набоковских персонажей. Из «Защиты Лужина»: «„В хорошем сне мы живем, — сказал он ей тихо. — Я ведь все понял“. Он посмотрел вокруг себя, увидел стол и лица сидящих, отражение их в самоваре — в особой самоварной

<sup>1</sup> Булгаков С. Н. Соч. Т. 1. С. 173.

перспективе — и с большим облегчением добавил: „Значит, и это тоже сон? эти господа — сон? Ну-ну...“» (гл. 8).

Когда мы спим, то своим сознанием соскальзываем в забытье-небытие. Но и телесно мы погружаемся в небытие и, как смертные существа, исчезаем в нем. Все существует и не существует. Все перемененно, зыбко, тленно, все плывет, кружится, исчезает, как дым и как «тень, бегущая от дыма» (Ф. Тютчев). Это хорошо согласуется с картиной мира в буддизме. По словам выдающегося буддолога Ф. И. Щербатского,

«Элементы бытия — это моментальные появления, моментальные вспышки в феноменальном мире из неведомого источника. <...> Они исчезают, как только появляются, для того, чтобы за ними последовало в следующий момент другое моментальное существование. <...> Исчезновение — сама сущность существования; то, что не исчезает, и не существует»<sup>1</sup>.

Нельзя сказать, что мы есть, в полном смысле слова «быть». Правильнее сказать, что мы **не не есть**, мы **не ничто**, мы отличаемся от небытия, но только как из него приходящие и в него уходящие, как проявления его неустойчивости, виртуальные частицы, из него излетающие, пена, вскипающая на его поверхности. Есть два радикальных способа избавиться от этого не-небытия, которое мучительно своей половинчатостью и, согласно буддизму, есть источник всех человеческих страданий. Первый путь — вернуться с волнующейся поверхности вакуума в его безмятежную глубину, т. е. стать ничем. «...Элементы, описанные выше, находятся постоянно в состоянии волнения, а конечная цель мирового процесса состоит в их постепенном успокоении и конечном угасании»<sup>2</sup>. Это последнее ничто, как цель полубытия в его постепенном самоизбывании, буддизм называет нирваной.

«Картина мира, которая явилась духовному взору Будды, представляла, таким образом, бесконечное число отдельных мимолетных существей, находящихся в состоянии безначального волнения, но постепенно направляющихся к успокоению и к абсолютному уничтожению всего живого, когда его элементы приведены один за другим к полному покою. Этот идеал получил множество наименований, среди которых нирвана было наиболее подходящим для выражения (понятия) уничтожения»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Щербатской Ф. И. Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» // Щербатской Ф. И. Избр. труды по буддизму. М.: Наука, 1988. С. 141–142.

<sup>2</sup> Там же. С. 150.

<sup>3</sup> Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны. Цит. изд. С. 202.

Нирвану, поясняет Ф. И. Щербатской, нельзя понимать как блаженство, поскольку блаженство — это ощущение, а в нирване нет ни ощущения, ни мысли, ни волевых актов, это «полное угасание сознания и всех ментальных процессов», «это успокоение... до состояния полной нечувствительности»<sup>1</sup>. Нирвана — это вакуум физический, психический, ментальный, полнота небытия.

Другой путь — это становление к полному бытию, которое уже не мерцает и гаснет, а светит в полную меру. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его». Это путь авраамических религий, в частности христианства. По этому представлению, только Бог обладает полнотой бытия, тот, кто сказал о себе: «Я есмь Тот, Кто есмь», как Он назвал себя Моисею. Назначение человека состоит в том, чтобы обожиться, стяжать себе вечную жизнь. В нынешнем своем состоянии человек лишен полноты бытия, все его радости отравлены сознанием собственной временности и смертности, он болеет, страдает, грешит, терзает и уничтожает себе подобных, клонится к небытию. Что такое *быть* в полной мере? Этого мы не можем себе даже и представить, хотя нам даны откровения, пример святых и опыт некоторых состояний, когда мы живем особенно полно, изобильно, — в любви, творчестве и вере.

Попытаюсь передать ощущения своего не-небытия, вероятно знакомые многим. С каждым возрастом я чувствую себя заново пробужденным, и все-таки меня не оставляет ощущение, что я глубоко, «многослойно» сплю и с каждым новым пробуждением перехожу лишь на следующий уровень сна, все более «реального», но еще бесконечно далекого от яви. Что сделать, чтобы проснуться? Ущипнуть себя за руку — недостаточно. Нужно ущипнуть себя за сердце! За мозг! Какое переживание, какая мысль может привести к полному пробуждению? Хочется посмотреть на бытие суровым, бесслезным, отстраняющим взглядом Будды, опознавшим в нем оболочку Майи. Я чужой на этом празднике жизни. Эта пьянка не для меня. Пусть те, кому охота, глотают сладкий яд пестрых впечатлений и сердечных привязанностей, — я знаю, что это всего лишь тревожный сон, которым вакуумная пена обволакивает меня, — и в этой пене я сам лишь один из радужных пузырьков. Поскорее лопнуть и стать наконец тем, что я есмь, — ничем! Нырнуть в глубину этого пенного течения, уйти в тихие, незамутненные воды, в вечный покой океана пустоты. Стереть со своей души все следы влечений чистой губкой медитации-к-нирване... Таков путь буддийского пробуждения: от мучительного полубытия к глубочайшему небытию.

<sup>1</sup> Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны. Цит. изд. С. 154.

Но возможно, что реальность последнего пробуждения лежит не ниже, а выше этой вакуумной пены, в том свете, который отражается в пузырьках, вскипающих на поверхности нестабильного вакуума. Выше, выше! «Света! Больше света!» («Mehr Licht!») — последние, предсмертные слова Иоганна Вольфганга Гете<sup>1</sup>. Наполниться светом, перейти в энергию чистого свечения! Для этого нужен трезвый взгляд на все ничтожество сущего, которое любимо Творцом и опять и опять вызываемо из небытия. Бытие клонится к небытию, но какая-то сила, порой именуемая благодатью, неуклонно влечет его вверх, вопреки его слабости, засыпанию, соскользанию в пустоту.

### Мужество быть

Вопрос в том, можем ли мы, обретаясь в призрачности двойного небытия, совершить метафизический бунт, утвердить принцип бытия как новой точки отсчета? Возникнув как отношение небытия к себе, можем ли мы превратить эту зыбкую почву в опору новой бытийности? Быть может, к этому и призван человек, осознающий свое вакуумное полубытие и способный бытийствовать именно благодаря такому осознанию.

Вспомним Декартово «Cogito ergo sum» — «Мыслю, следовательно, существую». Если наш взор застигает пелена мимолетных, играющих, роящихся видимостей, то мысль выводит к осознанию природы бытия как двойного небытия. Но в открытии этой иллюзии сама мысль и становится основой подлинного, неиллюзорного бытия. «Осознаю, что я не не есмь; следовательно, я есмь». Я бытийствую в осознании своего небытия. Через меня, через мое сознание бытие впервые становится первоосновой позитивной вселенной, отпечатанной с ее же вакуумного негатива.

Для этого необходимы два качества: сознание и мужество. Сознание позволяет человеку определить меру своего небытия, а мужество — преодолеть это небытие, утвердить себя в бытии. Сознание позволяет разорвать завесу чувственных кажимостей и углубиться в природу реальности как вакуума, а мужество позволяет совершить обратный путь из вакуума, из мерцания виртуальных частиц, — в полноту бытия. Только

<sup>1</sup> Правда, один из свидетелей утверждал, что было сказано «Mehr Nicht!» («Ничего более!»), что еще раз подчеркивает бифуркацию, ведущую от полубытия к полному бытию либо полному небытию. Впрочем, за непочтительную интерпретацию последних слов поэта-олимпийца этот свидетель был посажен в сумасшедший дом.

совместное усилие мысли и мужества способно одновременно и обнажить бездну под ногами человека — и укрепить его высоко над этой бездной.

Согласно Паулю Тиллиху, протестантскому теологу XX в., бытие требует предельного мужества именно потому, что исходное положение всего сущего — небытие:

«Мужество — это самоутверждение бытия вопреки факту небытия. Это акт, который совершает индивидуальное „я“, принимая тревогу небытия на себя и утверждая себя либо как часть всеохватывающего целого, либо как индивидуальную самость. Мужество всегда подразумевает риск, ему всегда угрожает небытие; это либо риск утратить себя и стать вещью внутри целого, состоящего из других вещей, либо риск утратить свой мир в пустоте самоотнесенности. Мужество нуждается в силе бытия, в силе, трансцендирующей небытие, которое переживается в тревоге судьбы и смерти, ощущается в тревоге пустоты и отсутствия смысла, присутствует в тревоге вины и осуждения. Мужество, которое принимает эту тройную тревогу в себя, должно быть укоренено в силе бытия, большей, чем сила индивидуального „я“ и сила мира этого „я“»<sup>1</sup>.

Трудно дается это *усилие быть* существу, погруженному по пояс, по плечи в небытие. Как выйти в область бытия из всех своих не-небытий, из снов и полуснов, химер и иллюзий, кошмаров и миражей, порождаемых чередой страхов и надежд? Невероятно трудно вылепить из себя как полупризрака *существо воистину сущее*, твердо стоящее в бытии.

Но не в том ли призвание человека, чтобы перевернуть онтологию двойного небытия, т. е. исходить из «есть», пусть оно и проявляется лишь в отношении «не» к «нет»? Превратить промежуток не-небытия в сердцевину бытия, пережитого и осуществленного как да-бытие!

Такой переворот не означает восстановления Платоновых или неоплатоновских идей полного бытия как изначального и бесконечного. Онтология неустойчивого вакуума не дает полному бытию никаких гарантий, никакой презумпции первоосновности. Физические вселенные и их свойства рождаются из кипения вакуумной пены — и нет гарантии, что любой из этих раздувающихся пузырьков не лопнет, не коллапсирует в исходный вакуум, превратившись в чисто виртуальную частицу.

Что касается духовного бытия, то оно тоже не несет в себе никаких гарантий. Мы постоянно чувствуем под собой осыпь небытия, оседаем в нее под тяжестью скуки, тоски, лености, отчаяния, равнодушия,

<sup>1</sup> Пауль Тиллих, «Мужество быть» (в его кн.: Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995. С. 109).

пресыщения, нежелания жить. Как писал Гете в «Фаусте», «Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день за них идет на бой». Конечно, Ничто постоянно выталкивает нас из себя, следуя логике двойного отрицания, самоничтожения. Но самое большое, что оно может нам дать, — это позволить нам не не быть, т. е. вырваться из небытия посредством двойной негации. А вот положительное бытие и степень его полноты зависит уже исключительно от нас самих, от того, что мы делаем с собой. Бытие духа требует постоянных усилий духа. Как говорил М. К. Мамардашвили, комментируя Декарта, «Мысль может держаться и существовать, если все время возрождается усилие мыслить»<sup>1</sup>. Сначала человеку дан, вместе со всем космосом и каждой его частицей, физический шанс не-небытия — а затем лично к нему обращенный нравственный императив бытия. Между этим шансом и императивом — мужество быть, воля действовать, свобода творить: без гарантий на победу.

Так физика неустойчивого вакуума, философски переосмысленная, переходит в этику свободы и риска.

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии / Под ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Аграф, 1999. Лекция 12 (<http://psylib.org.ua/books/mamar01/index.htm>).

## Раздел VII ТЕОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ

### Глава I ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ БЫТИЯ БОГА

Вопрос о доказательствах бытия Бога, казалось бы, относится к давно прошедшей, в основном докантианской эпохе философии. Тем не менее эта тема остро возникает и в современных дискуссиях о пересекающихся или, напротив, расходящихся путях науки и религии. Персоналистический аргумент, о котором я буду говорить, становится все более насущным для построения новой философско-теологической картины мира. Он выдвигается на то место, которое раньше принадлежало «классическим» — или «схоластическим» — аргументам, не выдержавшим ни философской критики И. Канта, ни столкновения с данными естественных наук.

По словам одного из ведущих апологетов «нового атеизма» Кристофера Хитченза, «У религии не осталось оправданий. Благодаря телескопу и микроскопу ее объяснения больше ни на что не годятся»<sup>1</sup>. Здесь выражена наивная натуралистическая подмена самого понятия «религия», которая якобы направлена на те же объекты, которые исследуются научными приборами. Как правило, опровержения бытия Бога вроде тех, что выдвигают Хитченз или Докинз, предполагают натуралистический характер самой теологии, указующей место Бога во Вселенной как некой объективной Сверхпричины всех вещей, которая избыточна с точки зрения научного исследования. И действительно, известный онтологический аргумент, выдвинутый Ансельмом Кентерберийским в XI в., утверждает необходимость объективного существования Бога исходя из понятия о Нем как всесовершенном существе; совершенство не может быть лишено предиката существования, иначе

<sup>1</sup> Хитченз К. Бог не любовь: Как религия все отравляет. М.: Альпина нон-фикшн, 2011. С. 356.

оно несовершенно. Еще И. Кант решительно отвергал этот аргумент, как и другие (космологический, физико-теологический), построенные на расширении наших умоположений в область опытно-объективного бытия:

«...Понятие абсолютно необходимой сущности есть чистое понятие разума, т. е. лишь идея, объективная реальность которой далеко еще не доказана тем, что разум нуждается в ней... <...> ...Эта идея, именно потому, что она есть только идея, совершенно не годится для того, чтобы только с ее помощью расширять наше знание в отношении того, что существует»<sup>1</sup>.

Хотя Докинз ссылается на критику онтологического аргумента, сам он придерживается вполне традиционного представления о Боге как о всемогущем Сверхобъекте, отвечающем за поведение всех объектов. Он понимает теизм как веру в Бога, прямо управляющего каждой частицей Вселенной и действиями каждого живого существа. «Теизм утверждает, что каждый существующий объект появился и существует только благодаря одной-единственной сущности — богу. Он также утверждает, что каждое свойство каждого объекта существует лишь благодаря тому, что бог создал его таким или позволил ему быть таким»<sup>2</sup>. Сначала, пользуясь старомодными теологическими выкладками и соорудив себе модель Бога как «простого» существа, Докинз затем успешно развенчивает ее. Показательно, что на протяжении всей книги Докинз ни разу не обращается к размышлениям Канта о природе «религии в пределах разума» или к экзистенциальной теологии Кьеркегора. Да и просто к Священному Писанию. Иначе он узнал бы, что Царство Божие — не в мире объектов, частиц, элементов, а внутри человека:

«Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: „вот, оно здесь“, или: „вот, там“. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17: 20–21).

Именно потому, что натуралистическая теология не выдержала испытания временем, так важно сегодня обратиться к персонологии,

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума (глава «О невозможности онтологического доказательства бытия Бога») // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 448, 454.

<sup>2</sup> Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Колибри, 2008. С. 214. Все дальнейшие цитаты из Докинза будут приводиться по этой книге с указанием страницы в тексте статьи. Оригинал: Richard Dawkins. *The God Delusion*. Boston, New York: A Mariner Book, 2006.

философии личности, и наметить ее взаимодействие с теологией, т. е. расширить представление о Личностном, лежащем в основании всякой человеческой субъективности.

### Мир субъектов и его основание

Данный аргумент в пользу бытия Бога я назову персоналистическим. Он входит в семейство «трансцендентальных» умозаключений, которые были инициированы философией Канта. *Трансцендентальным* Кант называл «всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*», т. е. до всякого опыта<sup>1</sup>. К числу таких доопытных форм познания Кант относит, как известно, пространство и время. Мы не находим их в окружающих объектах, они накладываются на них самой нашей способностью познания, конструирующей все наблюдаемые объекты в формах пространства и времени.

К числу таких доопытных, я бы даже сказал, «доопытнейших» форм познания относится и то, что можно назвать субъективностью опыта. Эта субъективность не присутствует в объектах нашего познания, она не выступает как объект опыта, но составляет его исходное условие. Простейший пример: нигде вне себя мы не находим опыт горячего или холодного. Мы видим огонь, мы можем изучить химический процесс, происходящий при горении, разложить его на элементы, показать взаимодействие молекул и т. д., но нигде в самом огне мы не найдем то ощущение горячего, жгучего, обжигающего, которое мы испытываем при прикосновении к нему. Условием ощущения горячего является наличие субъекта, способного его почувствовать своей кожей, рецепторами, нервной системой. И даже если мы исследуем кожу, рецепторы, нервную систему, мы узнаем физиологический и химический процесс, вызывающий ощущение горячего, но мы не найдем в них самого этого ощущения.

Тем более нигде на свете, ни в каких объектах, мы не найдем того, что называется любовью, нежностью, жалостью, страхом, надеждой. Разумеется, есть музыкальные звуки или поэтические строки, которые передают нам эти чувства, испытанные другими. Но, рассматривая и исследуя эти звуки или строки, акустику звуковых волн или состав типографской краски, мы не найдем в них как объектах ничего похожего на наши чувства любви или нежности. Они вообще не похожи ни на что

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума (Введение, VII). Цит. изд. С. 56.

видимое, осязаемое, предметное; как чувства они принадлежат миру субъектов.

Физик Эрвин Шредингер писал: «...Меня поражает, что научная картина реального мира вокруг меня настолько неполна. Она дает много фактической информации, приводя весь наш жизненный опыт в замечательно непротиворечивый порядок. Однако она хранит тягостное молчание в отношении всего того, что действительно близко нашему сердцу, что действительно имеет для нас значение. Она не может нам сказать ни слова о красном и синем, горьком и сладком, физической боли и физической радости; она ничего не знает о красоте и уродстве, хорошем и плохом, Боге и вечности»<sup>1</sup>.

Между мирами объектов и субъектов лежит граница, это два различных модуса бытия. Один описывается местоимением «что», другой — «кто». Про огонь можно спросить: *что* это? — и ответить на основе объективных научных данных. Про чувство горячего может рассказать только тот, *кто* его пережил, кто причастен к нему как субъект. Поэтому по сути неверно говорить: «Я прикасаюсь к горячему». Я прикасаюсь к огню, к раскаленному утюгу, кипящей воде, перегретому мотору и т. д. Но горячими они становятся только в отношении к субъекту, который такими их переживает; поэтому «прикасаюсь к горячему» — это метонимия, переносящая субъективный результат опыта на его объект. Точно так же в мире объектов нет цветов как таковых: красного, синего, зеленого, — есть только определенные длины и частоты световых волн, углы их преломления и т. д. Красными или зелеными эти свойства волн становятся только в восприятии субъектов, в мире «кто». И это не лирическое, а строго физическое утверждение. «Тот или иной цвет „присваивается“ человеком объекту в процессе зрительного восприятия этого объекта... (электромагнитного излучения с длинами волн от 380 до 780 нм)»<sup>2</sup>. Наш язык пронизан словами и терминами, которые обозначают не объективную реальность, а реальность ее восприятия, ту субъективность, которая задает условия опыта. Сам наш язык в основном трансцендентален, и понятно почему — ведь это *наш* язык, а не деперсонализированный язык приборов, автоматов, инструментов, электронных программ (впрочем, и последний субъектно опосредован, ведь приборы и программы создаются людьми).

<sup>1</sup> Шредингер Э. Природа и греки. Ижевск: Научно-издательский центр «Регулярная и хаотическая механика», 2001. С. 76. (Перевод приведен с изменениями.)

<sup>2</sup> Физический энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1983. С. 840.

И тем не менее, несмотря на субъективность нашего языка и условий нашего опыта, мы хорошо друг друга понимаем, поскольку все мы, как люди, принадлежим к миру субъектов. Для всех нас (за исключением дальтоникиков) красное выглядит примерно одинаково, сахар имеет сладкий вкус, а соль — соленый. Субъективность нашего опыта не препятствует его общезначимости. Просто эта общезначимость раскрывается каждым изнутри себя, в модусе «кто», а не в модусе «что».

Но это означает, что у мира субъектов есть свое собственное основание, подобно тому как есть оно и у мира объектов. Объектов превеликое множество: звезды, планеты, океаны, камни, деревья, слоны, муравьи... Но за ними раскрывается единство живой и неживой материи, всех этих бесчисленных «что», окружающих нас во вселенной. Наука все глубже проникает в природу вещества и находит основания материального единства вселенной в законах, определяющих устройство и взаимодействие частиц, полей, энергий. Но точно так же мы не можем не искать единого основания и у мира субъектов, которых тоже превеликое множество: молодые и старые, мужчины и женщины, белые и черные, французы и китайцы, горожане и сельчане... Тем не менее у всех у них есть способность испытывать нечто внутри себя, через себя: теплоту и цвет, любовь и жалость, радость и горе. В каждом человеке происходит внутренняя жизнь, движение мыслей, чувств, ощущений, намерений, — которые открыты ему только в глубине себя.

### Бог как Субъект. Абсолютная Личность

Закономерно встает вопрос: каково же основание этой общности всех субъектов, всех людей? (а возможно, и животных, если распространить на них свойство субъективности). Если есть некое предельное «что» в мире объектов, как его ни называть, то должно быть и некое предельное «кто» в мире субъектов. Если ученые ищут некий Сверхобъект, «первополе» или «первосубстанцию», которые лежали бы в основании всего многообразного мира объектов, то столь же законно искать и некоего Сверхсубъекта, который стоял бы в основании мира субъектов.

Понятно, что это основание нашей субъективности само не может не быть субъектом, это не «что», а «кто», и его *ктоиность* составляет условие нашей собственной ктоинности, а не чтоинности. Бытие этого Сверхсубъекта делает возможным и наше бытие как субъектов, а не только объектов (каковыми мы являемся в окружающем мире — телами



среди других тел). Этот Сверхсубъект не может быть просто объектом нашего опыта, потому что он составляет условие нашей субъективности. Он сам и есть субъективность, которая нас разделяет, замыкает в себе — и одновременно открывает навстречу друг другу, делает возможным выражение себя и восприятие другого, взаимопонимание, коммуникацию.

Конечно, можно считать, что есть только интерсубъективность, но нет никакой транссубъективности, никакого Сверхсубъекта. Но это все равно что считать, что есть отдельные взаимодействия между отдельными телами, а таких общих категорий, как материя, энергия, поле, масса, не существует, все совершается от случая к случаю. Ударится мяч об стенку — отскочит; ударится метеорит о землю — оставит воронку. Нет законов о равенстве сил действия и противодействия, нет законов, определяющих меру упругости тел. Такой «магический» взгляд на отдельность, спонтанность, неупорядоченность отдельных явлений и взаимодействий был возможен в донаучную эпоху, но именно наука и способствовала осознанию единства объектного мира и постижению его материальных оснований. Поэтому и естественные науки не вправе отказывать религии, богословским и гуманитарным дисциплинам в стремлении постичь законы субъектного мира и установить его связи со Сверхсубъектом, средоточием всякой субъективности. Еще раз вспомним Евангелие: «...не придет Царствие Божие приметным образом... Царствие Божие внутри вас есть». Каждый из нас является самим собой для себя и в этом смысле несет в себе «Царствие Божие». Это свойство индивидуальное для каждого и в то же время универсальное для всех субъектов.

Сверхсубъект, в обыденном языке именуемый Бог, есть Кто, т. е. Личность как условие и предпосылка личности как таковой, и поэтому — Абсолютная Личность, или Личностный Абсолют. Можно называть его также Перволичностью, Личностью личностей, Субъектом субъектов, Верховным Существом... В этом утверждении не больше догматизма или авторитаризма, чем в научных представлениях о каких-то началах материального мироустройства (будь это единое поле, элементарные частицы, суперструны, вакуум, темная материя или что-либо еще). Познание этих законов объектного мира не ограничивает свободы человека, а напротив, делает его свободным преобразователем вселенной на основе ее познания. Так и познание самого себя, Себя в себе, т. е. внутреннее сообщение с Перволичностью, с источником всякой субъективности, освобождает человека от рабства у внешнего мира и сильных личностей, правителей мира сего.

Таково персоналистическое обоснование понятия о Боге как о Перволичности среди Личностей. Без Бога никто не мог бы вступать в отношение с *собой*, сказать о себе «я», — не было бы того внутреннего пространства и времени внутри нас, которое заполнено бытием субъекта. Без Бога были бы только «они»: тела, объекты, их взаимодействия. Никто не мог бы сказать о себе «я».

Вполне вероятно, что именно благодаря своей Субъектности, своей внеположенности объектам, Бог создает и мир объектов. Если объектность и субъектность раздельны и соотносительны, то очевидно, что действенной стороной в их разделении и соотношении выступает субъект. В Книге Бытия Бог творит небо и землю, отделяет сушу от воды, насаждает растения, создает животных и, наконец, человека. При этом Он осуществляет это своим словом и закрепляет это своим взглядом, т. е. способностями, свойственными лишь субъекту. Бог творит мир объектов не потому, что Он сам его часть, некий наибольший объект, а именно потому, что Он, как Субъект, внеположен этому миру и, следовательно, делает его объективным, отделяя от себя созидающим словом («И сказал Бог: да будет...») и оценивающим взглядом («И увидел Бог, что это хорошо»).

### Теология первого лица. Библиейские истоки персоналистического аргумента

Теперь немного об истории персоналистического аргумента. По сути, он столь же древен, как монотеизм, восходя к библейскому представлению о Творце. Когда Моисей спрашивает у Бога, какое Его имя он может передать народу, Бог отвечает: «Я есмь Сущий» (Исх. 3: 14), или «Я есмь Тот, Кто Я есмь». Это и есть непроизносимое четырехбуквенное имя Бога, Тетраграмматон, по-еврейски «Я-ве». Его буквальное значение толкуется так: «Я есмь Тот, Кто пребудет». Употребленное здесь слово сплетает три формы глагола «быть»: прошедшее, настоящее и будущее время (был, есть и будет), указывая на вечность того Я, которое так именуется себя<sup>1</sup>. Иными словами, собственное (не нарицательное) имя Бога означает вечно Сущего, Который сам определяет себя в первом лице, как Я. Наричательное имя «Бог», обозначающее некое существо в третьем лице, создает искаженное представление о том, что Бог — это Он. Польза этого слова лишь в том, что

<sup>1</sup> Щедровицкий Д. В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево: В 8 т. Т. 2. М.: Теревинф, 2001. С. 320, 321.

оно оберегает от произнесения подлинного, запретного имени Бога, которым вправе называть себя только сам его носитель. Всякий, кто произносит это имя, как бы нарекает себя Богом, потому что оно содержит в себе местоимение первого лица, т. е. совершает величайший грех самозванства.

Следовательно, любое доказательство бытия Бога, если оно осуществляется внутри иудео-христианско-исламской традиции, должно исходить из самоопределения Бога как первого лица. По сути, даже не вполне верно доказывать, что Бог *есть*, и атеизм по-своему прав, утверждая, что Бог *не есть*. Он и в самом деле не есть, а *есть*, не как Он, а как *Я*. Таково персоналистическое обоснование истины, точнее, *есмины* Божьего бытия.

Эта «есмина», т. е. истина в первом лице, входит в само существо откровения Бога о себе. Такое же самоопределение Бога в первом лице повторяется в Новом Завете. Иисус Христос не говорит, *что* есть истина, Он утверждает, что истина есть *кто*, причем первого лица: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (Ин. 14: 6).

Тем не менее ни одно из известных мне доказательств бытия Бога не содержат этого аргумента от «первого лица», от самоопределения Бога как «Я есмь». Напомню, что онтологический аргумент выводит бытие Бога из понятия максимального совершенства, которое включает в себя признак существования. Космологический аргумент ссылается на необходимость Первой Причины в цепи зависимых причин, наблюдаемых в мироздании. Телеологический аргумент ссылается на то, что в мироздании все подчинено единому плану и цели, все согласованно и взаимосвязано, что предполагает действие творящего разума. Трансцендентальная философия Канта создает возможность для совсем иных, в том числе персоналистических аргументов. Однако послекантовские мыслители редко и непоследовательно использовали «аргумент от субъекта», который мог бы соединить кантовский трансцендентализм с самоопределением Яхве как первого лица в Ветхом Завете и Иисуса Христа как первого лица в Новом Завете.

Суть в том, что монотеизм изначально был обращен вглубь личности Творца, т. е. был еще и *интронтеизмом* — интровертным теизмом. Представление о том, что Бог — это скорее Я, чем Он, было намечено в немецкой мистике и философии, а также в экзистенциальной теологии, от С. Кьеркегора до Н. Бердяева. Приведу два двустихия немецкого мистика и поэта Ангелуса Силезиуса (1624–1677 гг.):

Ты смотришь в небеса? Иль ты забыл о том,  
Что Бог не в небесах, а здесь, в тебе самом?!

Бог жив, пока я жив, в себе его храня.  
Я без Него ничто, но что Он без меня?!

Из русских философов мысль о Боге-Субъекте более всего важна для Н. Бердяева: «Бог действует в субъекте, а не в объекте. Объективированный мир есть безбожный и бесчеловечный мир. Объективация Бога есть превращение Его в безбожную и бесчеловечную вещь»<sup>1</sup>. Мое коренное несогласие с гностически настроенным Бердяевым состоит в том, что я не считаю объективированный мир безбожным и бесчеловечным и, соответственно, не обвиняю науку в том, что она занимается только этим отчужденным и «падшим» миром<sup>2</sup>. Как уже говорилось, мир объектов соотносителен миру субъектов и возникает по одной с ним линии разделения. Ничто не мешает нам признать достоинство науки — и вместе с тем провести решительную черту между истиной, как она познается наукой, и *есминой*, как она открывается религии. *Естественные науки* изучают то, что есть, мир объектов, а *есмественные* — мир субъектов, утверждающих свое «есмь».

«Есмь» — это не менее полное и фундаментальное бытие, чем «есть». Разве в системе лиц первое менее значимо, чем третье? Не случайно во всех языках оно называется «первым», начинается собой ряд лиц. Оно первое по значению и почести, потому что «я» — это местоимение, общее Богу и человеку, знак их совместной субъектности и отличия от всего, что только есть, но не есмь, от всего, что только «он» или «они».

Нравственность не только в том, чтобы человек был больше своего узкоиндивидуального «я», больше своего эгоизма. Нравственность и в том, чтобы «я» человека было больше его самого, ибо оно, по сути, сверхчеловечно. Вспоминается И. Фихте: «Таков человек; таков каждый, кто может самому себе сказать: Я — человек. Не должен ли он испытывать священного благоговения перед самим собой, трепе-

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Размышление II. Субъект и объективация. 2. Экзистенциальный субъект и объективация (<http://www.vehi.net/berdyayev/mirobj/02.html>).

<sup>2</sup> «Наука со своей общеобязательностью есть познание объективированного и социализированного мира, в котором сообщение достигается при разобщенности людей, она предполагает минимальную общность людей» (Бердяев Н. Цит. соч.).

тать и содрогаться перед собственным своим величием?»<sup>1</sup> Это не собственное, эгоцентрическое величие человека, это величие того Я, которое он разделяет с Богом.

### Персонализм в отличие от персонификации и персонального опыта

Следует предупредить против ложных отождествлений персоналистического аргумента (теоперсонализма) с двумя схожими понятиями, которые также широко используются в теологии, но, по сути, имеют с ним мало общего: это «персонификация» и «персональный опыт». Персонализм — это совсем не то же самое, что персонификация Бога как некоего мифического существа, вроде всемогущего старца, восседающего на облаках. Персонификация представляет Бога в третьем лице и тем самым создает о Нем искаженное представление как о дирижере мировых процессов, как об инженере, диспетчере, наладчике, инспекторе Вселенной. Персоналистический аргумент не персонифицирует Бога, а рассматривает его как глубину личности, в которую каждый из нас погружается как в беспредельную глубину самого себя. Персонализм, по сути, противоположен персонификации, поскольку выступает как субъектно-трансцендентальный, а не объектно-натуралистический аргумент бытия Бога.

Персоналистический аргумент следует отличать также от «персонального опыта», который тоже часто используется при доказательстве бытия Бога. Речь идет о религиозных видениях, прозрениях, переживаниях, которые имеют субъективный источник. Некоторые собственными глазами видели ангелов, или слышали их голоса, или были свидетелями чудес, или общаются с таинственным собеседником, видимым или невидимым... Атеизм обычно «расправляется» с этим доказательством от личного опыта ссылкой на галлюцинации, на «моделирующие способности мозга», которому, по словам Докинза, «ничего не стоит создать „видения“ или „посещения“, почти не отличающиеся от реальности. Для программы такой сложности смоделировать ангела или деву Марию — пара пустяков» (131).

Конечно, контраргумент Докинза не объясняет, почему видения разных людей, не знакомых друг с другом, являются именно в общей для них форме ангела или Девы Марии, какая реальность стоит

<sup>1</sup> Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. М., 1916. С. 404.

за таким совпадением. И все-таки не следует отождествлять персоналистический аргумент с аргументом от «личного опыта», поскольку последний подразумевает некое конкретное переживание или контакт со сверхъестественным, которое опять-таки «персонифицируется» в неких образах. Персоналистический аргумент может включать такого рода видения и переживания, но к ним не сводится и даже избегает их акцентировать, поскольку некоторые из них и впрямь могут быть галлюцинациями, да и вообще дело не в них. Бытие Бога открывается нам не только и не столько в исключительных, чудесных элементах нашего опыта, сколько в опыте бытия личностью, а этот опыт всегда с нами, хотим мы того или не хотим. Это не личный опыт сверхъестественного, а *сверхъестественность самого личного опыта*, в самых обычных, заурядных его формах, когда мы переживаем любовь, радость, тоску. Не обязательно дожидаться ангелов и потусторонних видений: тот простейший факт, что мы видим солнечный свет и воспринимаем его как ослепительно яркий, а весеннюю листву как прозрачно-зеленую, сам по себе есть доказательство того, что наряду с объектами в мире присутствует субъектность. Таков персоналистический, или субъектно-трансцендентальный, аргумент: он не апеллирует к каким-то прозрениям и откровениям, не ищет особых чудес, а исходит из «обыкновенного чуда» самой субъективности, которая входит «неведомо откуда» в мир объектов.

### Почему идея Бога согласуется с разумом

Подведем итог. Бог не есть объект или даже Сверхобъект, лежащий в основании мира объектов. Бог есть условие нашей субъективности, нашей способности быть самими собой, иметь свое «я», думать, говорить, действовать от себя. Этого «себя» нет нигде в окружающем мире, оно совершенно необъективируемо и возникает лишь из отношения существа к самому себе. Но условие всякой субъективности само не может не быть субъектным, и понятие Бога как раз и указывает на трансцендентального субъекта, то «Я», которое составляет возможность для каждого из живущих существ быть собой, а не быть только объектом для других. Это свойство «быть собой» каждому открывается лишь изнутри себя самого, оно не содержится в физических, химических, биологических, математических свойствах объектов. Никто не может сказать: «Я чувствую внутри себя эту клетку» или «Я переживаю в себе эту молекулу». Но каждый может сказать: «Я чувствую внутри себя радость, печаль, любовь, обиду, веру, сомнение». Этот личный

опыт не есть галлюцинация или видение, это каждому знакомая и непосредственно переживаемая данность нашего бытия собой. Бог — это всеобщее «Себя», благодаря которому люди могут общаться и понимать друг друга.

Р. Декарт утвердил субъекта, «я», как основу всякого достоверного опыта. Д. Юм, как известно, опроверг Декарта, обнаружив, что в предмете нашего опыта нет никакого отдельного «я», субъекта. Тогда И. Кант заново восстановил в правах субъекта, уже не как отдельный предмет опыта, а как условие всякого опыта, как трансцендентального субъекта, не как видимое, а как видящее, не как наблюдаемое, а как наблюдающее, — как источник луча, который освещает весь мир вещей. По Канту, «...необходимое существо должно иметь волю и рассудок, т. е. быть духом»<sup>1</sup>.

Какой же разумный вывод можно сделать из способности субъекта быть субъектом, не сводимым к свойствам объекта? Разум состоит в том, чтобы возводить единичные и частичные явления к действию общих законов. Так научный разум открывает законы в основании множественных взаимодействий элементарных частиц, химических молекул, разных биологических видов и организмов и т. д. Разум ищет единые основания всего объективного мироустройства в таких предельно обобщенных понятиях, как «материя», «поле», «энергия», «вакуум» и т. п. Разум же побуждает нас искать то общее, что объединяет внутреннюю, духовную жизнь многих людей, о которой мы узнаем и по собственному опыту, и по общению с другими. Бог — это Всеобщее «Я», которое так же согласуется с требованием разума обобщать, как понятия материи, времени, пространства, числа, жизни и т. д. Глубочайшее отличие этого обобщения от других состоит в том, что это общность не закона, не мира объектов, не третьего лица, а первого лица, «Я», которое изнутри объединяет все личности, способные к самосознанию. Переживая свое «я» как «я», мы одновременно вступаем во взаимодействие с «Я» этого Всеобщего Существа именно как Существа, а не отвлеченной, законообразной сущности.

Таким образом, наш достовернейший, личностный опыт бытия собой в сочетании с обобщающей деятельностью разума приводит нас к понятию Бога как Вселичности, всеобщего «Я», с которым каждое сознательное существо общается через свое внутреннее «я», через действия своей совести, разума, воления. Вот почему веру в Бога можно

<sup>1</sup> Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Собр. соч. в 6 т. Т. 1. М.: Мысль, 1964. С. 421.

считать совершенно разумной, столь же согласной и с опытом, и с разумом, как согласуются с ними вера физика в элементарные частицы и вера биолога в естественный отбор.

Персоналистический аргумент очень важен для того, чтобы провести демаркацию между сферами науки и религии без ущерба для той или другой. В той мере, в какой религия объективизирует и натурализует Бога, она притязает на место науки — и сама подставляет себя под ее удар. Атеизм естественных наук, точнее, их идеологов и популяризаторов, оказывается оборотной стороной натуралистической теологии. Именно перед лицом нового атеизма, нападающего на натуралистическую теологию от имени естественных наук, важно очистить теологию от какого бы то ни было натурализма и четко обозначить ее персоналистическую сферу.

\* \* \*

Как же персоналистический аргумент бытия Бога сочетается с научно-техническим, изложенным в предыдущем разделе? Между ними нет противоречия, если только не отождествлять научно-технический аргумент с натуралистическим представлением о Боге как об объекте, подлежащем исследованию. Но научно-технический аргумент представляет Бога не объектом, а Творцом, который созидает мир и человека, в свою очередь предназначенного создавать другие миры. И персоналистический, и научно-технический аргументы позволяют постичь Бога как субъекта, сочетающего глубину интроспекции с мощью творящей воли и разума. Именно потому, что Бог — это Сверх-Я, Он способен и бесконечно углубляться в себя, и создавать из себя целое мироздание. Персоналистический аргумент раскрывает движение Бога в себя, научно-технический — из себя. Поскольку человек — тоже субъект, он способен и к внутреннему самопознанию, и к внешней самореализации, результатом которой является творение новых миров — символических, эстетических, технических, все более достоверных и масштабных, воистину мирообъемлющих. Поэтому молитва, обращенная вглубь своего «я», и творчество, направленное на выявление этого «я» вовне, выполняют, по сути, двуединую задачу — соединения человека со своим Создателем. Чем больше человек способен к осознанию себя как субъекта и чем жизнеспособнее созданные им миры, тем больше он постигает сотворенность самого себя и того мироздания, в котором обитает.

## Глава 2

ОПЫТЫ СУБЪЕКТИВНОЙ  
ТЕОЛОГИИ

## Вера и неверие

Наше восприятие предметов веры постоянно меняется, точнее, переворачивается. Допустим, исходная точка — неверие. Откуда мы знаем, что Бог, ангелы, демоны, загробная жизнь, рай, ад, воскресение — всё в самом деле так, как представляется верующим? Какое есть этому свидетельство и доказательство? Где и когда мы наблюдали хоть что-то похожее? Для разума очевидно, что это только фантазия и предмет веры. — Именно поэтому я не верую.

Но откуда берется вера? Если она ничему не соответствует, почему так много людей ее разделяет? По сути, все человечество на протяжении всей своей истории, за исключением немногочисленных вольнодумцев и безбожников, верило в незримую жизнь сверхъестественных существ. И хотя разные религиозные системы описывали ее по-разному, этим не опровергается ее подлинность. Три человека, наблюдающие слона спереди, сбоку и сзади, по-разному его опишут, но вряд ли вызывает сомнение, что это одно и то же существо. Тем более должны различаться описания вещей невидимых, но этой множественностью проекций скорее подтверждается, чем опровергается их наличие. Мы ведь не видим атомов и элементарных частиц, но соглашаемся, что они существуют, поскольку наблюдаются многими исследователями и регистрируются приборами. Явления духовной жизни приборами не регистрируются, но множество людей описывает их одинаково или с разницей только в деталях. Значит, у органов восприятия духовных явлений есть своя точность и объективность. — Да, приходится верить.

Но ведь бывают случаи массовых помешательств и галлюцинаций, которые лишены фактических оснований. Миллионам и даже миллиардам людей Ленин, Сталин, Мао Цзэдун представлялись воплощением мудрости и человечности, гениями всех времен и народов, — а они были всего-навсего самыми кровожадными и преступными властолюбцами. Почему не допустить, что и религиозные якобы откровения — это всего лишь проекции человеческих желаний, упований на бессмертие, чудо, любовь, всемогущество. Есть же, в конце концов, и архетипы коллективного бессознательного, которыми Юнг объясняет

общность религиозного воображения у разных народов. — Нет, нельзя поверить.

Но откуда же берется эта реальность церковных зданий, обрядов и песнопений? Все культуры растут из культов, распространения их вширь, как освящение и символизация всего материального мира. Разве вся цивилизация, все созданное человеком, да и он сам как создатель не имеют какого-то запредельного источника вне природы? Разве в природе есть нечто похожее на Моцарта, или на Кельнский собор, или на нью-йоркские небоскребы, или хотя бы на самые незамысловатые детские слова и рисунки? Откуда это приходит, как не из невидимой реальности, в которую можно только верить, но проявления которой мы можем достовернейше созерцать вокруг себя? — Нельзя не верить.

И вот такая чехарда «верю / не верю» происходит в душе людей как почти верующих, так и почти неверующих, а к этим «почти» относится почитай 90% живущих. Но каждая последующая вера глубже предыдущей, вбирает в себя очередное неверие, как и последующее неверие вбирает в себя предыдущую веру. И вдруг выясняется, что это не чехарда, а живой рост, как у дерева одно годичное кольцо замыкает в себе другое...

## Путь Бога к человеку

Путь человека к Богу и путь Бога к человеку — это совсем разные пути. И не всегда они сходятся в одной точке, как люди, роющие туннель навстречу друг другу, или как рука Бога и рука человека на знаменитой фреске Микеланджело. Конечно, в это трудно поверить — даже Карлу Барту, основоположнику диалектической теологии, который говорил именно о непознаваемости Божьих путей и их радикальном отличии от человеческих:

«Если бы Вы мне сказали, что невозможно „верить“ в существование пути Бога к *нам*, которому, по-видимому, не соответствует никакого пути от нас к *Богу* (по той причине, что это всегда исключительно только путь Бога к *нам*), то я мог бы Вам ответить, что в самой глубине моего сердца я думаю точно так же. Но разве не следует из самого понятия Откровения... то, что оно невероятно?»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Барт К.* Ответ на открытое письмо господина профессора фон Гарнака // Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями. М.: изд. ПСТГУ, 2011. С. 169.

Наиболее известен случай Иова, который прокладывал к Богу путь праведности и благочестия. А Бог проложил навстречу Иову совсем другой путь: разрушив все его достояние и превратив в несчастного, больного и отверженного. Поэтому встреча с Богом — потрясение для Иова: Бог встретил его совсем не там, куда он упорно шел.

Есть люди, идущие к Богу путем молитвы, поста, церковных служб — и вдруг у них рождается неизлечимо больное дитя. Некоторые теряют веру, как случилось даже с великим К. С. Льюисом, апологетом «просто христианства». Когда умерла его жена, он на некоторое время потерял ту самую веру, которую убежденно внушал своим читателям. «Неужели Он может быть таким жестоким? Что, Он — космический садист, злобный кретин? <...> Если Его идея добра так отличается от того, что мы считаем добром, тогда Его рай — это по-нашему ад и наоборот» («Боль утраты»).

Конечно, это всё крайние случаи размежевания путей, которыми мы идем к Нему и Он к нам. Гораздо чаще случается, что Его путь к нам остается неведомым, и непонятно, достигает ли цели наш путь к Нему. Наш путь к Богу К. Барт называет «религией» — и считает ее ценности в основном ложными, поскольку они закрывают для нас истину Откровения — путь Бога к нам. П. Тиллих так передает основную мысль диалектической теологии:

«Нет такого земного движения, ни в лоне церкви, ни вне его, ни богословского, ни светского, ни христианского, ни социалистического, которое, как таковое, было бы чем-нибудь пред лицом Бога и имело бы перед Ним святость, освященность, притязание. <...> Постоянное неприятие мира Богом, властное возвешение Суда, *Кризиса*, крайне парадоксальная форма этих явлений, — все вместе дало этому направлению название диалектической теологии»<sup>1</sup>.

Вся наша жизнь, в том числе и религиозная, какой она является перед лицом Бога, — это сплошной кризис и агония. Только благодаря кризису мы можем пережить встречу с самим Богом, точнее, открыть себя для Его Откровения, для Его встречи с нами.

Конечно, бартовскую теологию, вопреки ее общепринятому названию, можно считать недостаточно диалектической, поскольку она предполагает истинным лишь путь от Бога к людям. Но несомненно, что либеральная, или гуманистическая, теология, прокладывающая путь

<sup>1</sup> Тиллих П. Диалектическая теология // Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX века. Цит. изд. С. 539.

от человека к Богу сочетанием благочестия, разума и молитвы, тоже недостаточно диалектична. Суть *теологической* диалектики, в отличие от философской, гегелевской, состоит в необходимости и *несовместимости* *обоих* путей: мы роем свой туннель в одном направлении, а Бог — в другом. Наш туннель заканчивается тупиком, а куда прокладывается Его туннель, мы можем догадываться только по страшным толчкам: почва сотрясается, рушатся своды, нас засыпает землей, и выхода к свету не видно.

Можем ли мы взглянуть на себя с Его стороны, в обратной перспективе, глазами самого Откровения, самой непонятной, нечеловеческой книги из всех библейских? Кто мы: муравьи, таскающие свои соломинки? кроты, зарывающиеся в землю? волки, подслеповато глядящие в небеса и воюющие от тоски? Будь я Богом, я бы немедленно всех простил и помиловал, приблизил к себе, пусть в разной степени. Залил бы небеса светом, собрал бы ангелов петь под чарующую музыку и каждому смертному подарил бы по бессмертной взаимной любви. Я бы... Но мои представления отдают дурновкусием. Потому что я и не Бог.

### Собачье богословие

Бог и Адам тянутся друг к другу, как на фреске Микеланджело, но их руки не соединяются в пожатии, а только передают жест взаимной устремленности. Рукопожатие Бога и Адама было бы не только художественной безвкусицей, но и теологической нелепицей, ибо их природы несоизмеримы, рука человека мгновенно истаяла бы в руке Бога. Даже если человек есть образ и подобие Бога, то он принадлежит другому измерению, и этой инаковостью нельзя пренебрегать. Поэтому природа человека остается невыводимой из Откровения и несводимой к Откровению, как и теология не может плавно, без скачка, перейти в биологию, социологию, психологию, культурологию и другие науки о человеке. Это место разрыва может быть отмечено лишь совокупностью научных гипотез и духовных усилий.

Да и сам Бог постоянно отстраняется от своих творений, даже если они вполне удались, — устанавливает дистанцию. «И увидел Бог, что это хорошо» — саморефлексия Бога, а значит, и открытость его самотрансформации.

По мысли Вольфхарта Панненберга, «человек не определяется окружающей средой, но открыт для мира. Это означает, что он всегда способен к новым и нового рода опытам и что его возможности отвечать на воспринятую реальность являются почти безгранично

разнообразными»<sup>1</sup>. «Почти». Но чем более развит человек, тем сильнее он ощущает это «почти» как свою видовую границу, которой даже величайшим не перешагнуть. Потому-то величайшие, ближе всего подходившие к этой черте, и переживали ее с особой остротой, как невозможность выпрыгнуть из своей человеческой шкуры. Фома Аквинский, переставший писать и даже говорить в последние недели своей жизни, вдруг произнес, что все написанное им, в том числе величайшая «Сумма теологии», — это «солома». Исаак Ньютон: «Не знаю, чем я могу казаться миру, но сам себе я кажусь только мальчиком, играющим на морском берегу, развлекающимся тем, что иногда отыскиваю камешек более цветистый, чем обыкновенно, или красивую ракушку, в то время как великий океан истины расстилается передо мной неисследованным».

Глядя на животных, вмещенных в еще более тесную природную нишу, мы можем измерять дистанцию между собой и ими — и проецировать эту дистанцию на другой, более могущественный разум и дух, который относится к нам примерно так же, как мы — к животным. Вспоминаю, что, когда я завел собаку, мне стала понятнее вера в Бога. Я смотрел на нее и соизмерял с собой. Мы оба живые, хотим и любим жить. Мы оба едим, дышим, испытываем боль и радость... Но она не понимает 99% из того, что понимаю я. Она не понимает, что такое холодильник или компьютер, как ими пользоваться и как они устроены (впрочем, и я этого до конца не понимаю). Она не понимает, куда я уйду, что такое университет и в чем состоит моя работа. Она не понимает, что такое книги, как и для чего их читать.

И мерой ее непонимания я могу измерить собственное непонимание. Я не понимаю — и никто из людей не понимает, — как устроена вселенная и для чего она существует. Мы не понимаем, почему происходят несчастные случаи, в которых гибнут неповинные люди. Мы не понимаем, почему некоторые дети рождаются больными и умирают. Но мерой моего превосходства над сознанием собаки я могу измерить превосходство другого сознания над моим — и тем самым признать достоверность его существования. Вот собака, вот я — и вот третий, чье сознание относится к моему примерно так же, как мое к собачьему. Это вполне достоверно и допустимо — проецировать разные градации свойств на более высокие ступени... Собака умерла, и вере моей стало недоставать чего-то предметного, повседневного, невоскресного.

<sup>1</sup> Панненберг В. Что есть человек? Современная антропология в свете богословия // Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX века. Цит. изд. С. 440.

## Царство Божие

Что такое Царство Божие, или Царство Небесное? Где оно, в мире этом или ином?

Сказано в Евангелии, что «Царство Божие внутри нас», а это «внутри» остается неотчуждаемо в каждом из нас, где бы мы сами ни находились, в любом из миров, поскольку я есмь я, а не кто-либо другой. Но очевидно, что это «внутри» не может оставаться только внутри нас. «Царство Божие» объемлет весь мир и все миры, над которыми царствует Бог. Как устроить это Божие Царство, с чего начинать, какие у него приметы?

Нам знакомо чувство гармонии, когда все элементы мироздания приходят в осмысленное единство, к которому мы и сами причастны. Каждая вещь исполняет свое назначение, служит другим вещам, поддерживает общий порядок и сама поддерживается им. Чашка стоит на блюде, а не перевернута вверх дном. Дерево растет корнями из земли и поднимается к небу. Дождь льет сверху вниз. Старший заботится о младшем. Сильный помогает слабому. Этот мир самоисполненных существ лучше всего описывается тавтологиями: простор простирается, высота высится, учитель учит, Бог богствует, т. е. все обогащает собой, наполняет духом, любовью и радостью. Почти каждый из нас хотя бы на мгновение когда-либо прикасался к такому Царству, но едва ли дольше чем на несколько мгновений. Некоторым любящим и счастливым удается прожить в нем дольше, иногда целые дни, месяцы, годы, потому что сам Бог есть Любовь.

Но Царство не следует путать со счастьем и вообще с субъективными переживаниями. Человек может чувствовать себя счастливым, убив врага или выиграв в лотерею, — это не означает, что он вступил в Царство. Царство — это когда твое «я» находит себя во всеобщем «мы» и в предстоянии Божьему «Ты». Точнее всего к описанию Царства подходит простое слово «правильно». Когда ты чувствуешь и знаешь, что все совершается правильно, по закону Божьему и по милости Божьей, и милость не противоречит закону, и твое счастье не противоречит счастью других, и, исполняя свой долг, ты доставляешь радость себе и другим, и никто не страдает по твоей вине, и все доброе, что в человеческих силах и возможностях, ты стараешься выполнить, и таланты, тебе порученные, приумножаются, а не зарыты в землю, — вот тогда это чувство верно говорит о близости Царства. «Право, правда, справедливость, правило, оправдание, правота» — много слов произрастают из этого корня, и будем считать, что «правильность» охватывает все эти смыслы.

Но говорить о Царстве Божьем в целом очень трудно и, по сути, неправильно, если сам ты не Бог. Поэтому важная примета Царства Божьего, как оно явлено людям в евангельских притчах, — это его малость.

«...Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» (Мф. 13: 31–32).

Как можно наибольшее уподобить наименьшему — и для чего?

У каждого человека есть свое горчичное зерно, и у каждого дня и минуты его жизни есть свои горчичные зерна, и в каждом из них скрыто пребывает Царство Небесное, ожидая, что мы его раскроем для себя и для других. Это горчичное зерно и есть то наименьшее, из чего вырастает наибольшее и что в устройении Царства зависит лично от нас и именно сейчас. Если меня зовет плачущий ребенок, я должен подойти и его утешить, накормить, развеселить — и тогда я посажу свое горчичное зерно, из которого будет расти Царство Божие. Если в мыслителе зреет какая-то мысль или в художнике — какой-то образ, картина, символ, он должен это записать, воплотить, поделиться с другими, и тогда из его горчичного зерна тоже будет возрастать Царство. «Горчичное зерно» — это своего рода «божественная частица», т. е. наименьшая, элементарная частица той Вселенной, которая именуется Царством Божиим. Подобно тому как физическая вселенная на своем глубочайшем уровне состоит из наименьших частиц, так и Царство Божие произрастает из наименьших семян, из светящихся, «фотонных» частиц любви, добра, служения, самоотдачи. Поскольку Царство — живое, оно передается образом «зерна», т. е. простейшей и нагляднейшей формы, из которой произрастает живое.

В притче заключен еще тот важный смысл, что наименьшее из семян вырастает в наибольший из всех злаков. Если из всех возможных действий в данный момент, в данной ситуации мы выбрали самое правильное, оно способно дать наибольший плод.

Еще одно уподобление: «...Царство Небесное подобно закваске, которую женщина взявши положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13: 33). «Три меры» — это большая масса, примерно пятьдесят килограммов. Как сказано у апостола Павла, «Малая закваска заквашивает все тесто» (Гал. 5: 9).

Есть такие моменты, когда определенно чувствуешь себя вступающим в Царство Божие. Это, прежде всего, когда что-то делаешь для другого, когда приносишь жертву, когда своим страданием или лише-

нием, пусть даже малым, способствуешь чужому или общему благу. Особенно если это сопряжено с отдачей чего-то личного, чего никто другой не мог бы дать. Во-вторых, когда работаешь и чувствуешь, как что-то новое через тебя входит в мир, делается понятным тебе, а значит, впоследствии может быть передано и другим. В-третьих, когда постигаешь или созерцаешь нечто исполненное божественного вдохновения, мудрости и величия, будь то природа, музыка, стихи, философская мысль, религиозное откровение. В такие минуты чувствуешь, как закваска проникает в тебя и Царство Божие создается здесь и сейчас, и ты его часть. Но, как правило, такая причастность к Царству случается редко, такие состояния быстролетны и в самом деле напоминают горчичное зерно, хотя изнутри они открывают путь в бесконечное.

### Роковые происшествия и Силоамская башня

Как всегда, возникает вопрос: «Почему?» Почему именно эти жители Крымска погибли при наводнении? Почему именно эти посетители кинотеатра в Колорадо стали жертвой бойни? Почему торнадо, цунами, землетрясение губит одних и щадит других? Почему погибает тот, кому время цвести, а выживает тот, кому время тлеть? Наша реакция на катастрофу, после ужаса и сострадания, — изумление перед ее непостижимым и непредсказуемым произволом.

В Евангелии от Луки мы находим поразительное откровение о *беспричинности*, но *небеспоследственности* так называемых несчастных случаев и роковых происшествий.

«В это время пришли некоторые и рассказали Ему о Галилеянах, чьих кровь Пилат смешал с жертвами их. Иисус сказал им на это: думаете ли вы, что эти Галилеяне были грешнее всех Галилеян, что так пострадали? Нет, говорю вам; но если не покаетесь, то так же погибнете. Или думаете ли, что те восемнадцать человек, на которых упала башня Силоамская и побила их, виновнее были всех живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам; но если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13: 1–5).

Парадокс этого рассуждения в том, что на погибших не было особой вины — они не были грешнее всех других. Но те, кто выжил, могут погибнуть в следующий раз уже по своей вине, потому что знают, на чужом примере, что можно погибнуть, не успев раскаяться. Говоря о мертвых, Христос не ищет объяснения их участи, но обращается с *призывом* к живым, чтобы предотвратить их духовную гибель.



В этом суждении есть глубокая неожиданность, нарушение привычной логики: настоящее невыводимо из прошлого, но будущее определяется настоящим. В отличие от индийских концепций кармы и астрологического детерминизма, концепция судьбы, сложившаяся в иудео-христианстве, обнаруживает, что между прошлым и будущим нет равновесия причин и следствий. Нет симметрии, ибо сейчас, в настоящем, человек наделен свободой и отвечает за то, что случится с ним впредь. Нет вины на погибших, но ответственность ложится на живущих. Христос судит не от события (падения башни) к причине, устанавливая строгую обусловленность, «детерминизм» происшествия, но от события к последствию, устанавливая свободу человека в определении своей участи.

В другом евангельском эпизоде — со слепорожденным — Иисус так толкует смысл его болезни.

«И проходя увидел человека, слепого от рождения. Ученики Его спросили у Него: Равви! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии...» (Ин. 9: 1–3).

В этой сцене ученики Христа, как и друзья Иова, пытаются рационально объяснить болезнь и несчастье праведника как следствия скрытого или забытого им греха. Если Иов, отрицая свою вину, обращает к Богу вопрос: «за что?», то Евангелие дает ответ устами Сына: не «за что», а «зачем».

Поэтому комментарии некоторых церковных деятелей о том, что несчастья, постигшие жертв землетрясения на Гаити или цунами в Японии, — это наказание Бога за их грехи, на мой взгляд, противоречат самой сути христианства.

Хочу уточнить: речь вовсе не о том, что Господь ставит своей целью научить нас на примере чужих несчастий и попускает одним умереть, чтобы другие раскаялись и просветлились. Этаким безжалостный нравоучитель. Нет, мы так же мало знаем о целях, как и о причинах гибели именно этих людей. Речь о том, чтобы каждый воспринял эти страшные происшествия как поучение себе, как напоминание о том, что все мы не только смертны, но и нежданно смертны, можем умереть в любую минуту без предупреждения, как в Крымске или в Колорадо. Собственно, это и было предупреждение — для тех, кто способен его воспринять.

Мы живем в страдающем мире. Поэтому у христиан страдающий Бог. Он и вне этого мира, и внутри него, поэтому Ему еще труднее, чем нам.

## Хитро-добрые. К вопросу о теодицее

Добрые люди подчас бывают хитроваты, лукавы, как будто что-то скрывают. Обычно хитрость ассоциируется с тайным умыслом, а раз он тайный, значит, в нем есть что-то недоброе, опасное, постыдное. Евангелие говорит, что нет ничего тайного, что не стало бы явным, все грехи так или иначе выплывут наружу. «Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, чего не узнали бы» (Лк. 12: 2).

Но и добро тоже должно делаться втайне. «У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6: 3–4). Добро целомудренно — и в этом смысле лукаво: не разглашает себя, не выставляет наружу. Добрые люди бывают хитры в том смысле, что они подчас притворяются сердитыми, насмешливыми, равнодушными, невовлеченными. В них чувствуется какой-то второй план, они не всегда прозрачны и простодушны — бывают уклончивыми, отстраненными, скрывают свои мысли за иронической или скептической улыбкой. Но при этом готовы сделать для тебя даже больше того, на что ты рассчитываешь. Такие хитро-добрые бывают среди духовных лиц разных вер.

В «Современном патерике» Майи Кучерской есть образ американского православного епископа:

«Думаешь, ему не дарили хороших машин? Каждый год кто-нибудь дарит. Он благодарит, принимает и даже недельку-другую ездит на ней. Ну а потом... Девает он их куда-то, а куда — никто не знает. Спрашивают его, а он как дурачок сразу делается. Разбил, простите, братья и сестры, старика, разбил вашу красавицу, в металлоломе лежит. И на колени бух! Простите, грешного маразматика! Саше, конечно, все это очень понравилось. И владыка, и службы его скромные, и сам он, ясный, веселый, бодрый такой старичок. Хоть и с хитрецей».

Здесь хитреца нужна именно для того, чтобы скрыть добрые дела, чтобы «милостыня была втайне» — машины-то новые этот епископ, видимо, раздавал нуждающимся или продавал и раздавал деньги.

Таким образом, хитрость может быть с минусом или с плюсом, формой злого или доброго умысла, само по себе это качество нейтральное, точнее, амбивалентное, поэтому от хитроватых людей можно ждать всего: и крайнего своекорыстия, и глубокого бескорыстия.

Любое высшее знание включает в себя некоторую пропедевтику, лукавство, уклончивость, потому что, сказав сразу все, можно навредить ближнему или запутать его. Например, первоклассника учат, что из меньшего нельзя вычесть большее, из двух нельзя вычесть три. А уже, скажем, в пятом

классе, когда вводят отрицательные числа, объясняют, что так вычитать можно и что при вычитании трех из двух получается минус единица. Значит, от первоклассника скрывали правду, даже лгали ему. Но на том уровне понимания, который был ему доступен, это было единственно возможным и, по сути, правильным объяснением. В начальной арифметике минус-чисел просто нет, они возникают в более сложных системах.

Вот и добро — это сложная система, которая начинающим, т. е. большинству из нас, преподносится подчас в формах суровых, требовательных, жестких, не-добрых. Всякий педагог, желающий добра своим ученикам, должен прибегать к хитрости, говорить им сначала одно, а потом, когда они подрастут, другое. Точно так же и родители скрывают от ребенка тайны зачатия и смерти, прячут от него спички, лекарства и те «опасные» книги, которыми потом, когда он подрастет, будут с ним делиться. Он думает: какие хитрецы эти взрослые! Они что-то утаивают от меня. У них двойная жизнь. И он прав. Они хитрят, желая добра детям.

Господь тоже с нами часто поступает не слишком заботливо. Болезни, эпидемии, войны, революции, катастрофы, землетрясения, ураганы... Но что мы знаем о Его умысле, о сложности той системы, в которой Он посылает нам испытание? Именно хитрость позволяет решить вопрос теодицеи (Богооправдания), который загонял в тупик лучшие умы. Как Бог может допускать и даже насылать зло, болезни, страдания? Если Он всемогущ, значит, не всеблаг, а если всеблаг, значит, не всемогущ. Для объяснения мирового зла обычно используется аргумент от свободы: Бог создал человека свободным, а значит, не может насильно навязать ему добро. Этот аргумент действует в отношении зла, производного от человеческой воли: войн, насилия, жестокости и т. д. Но в отношении имперсонального зла: катастроф, стихийных бедствий, эпидемий и причиняемых ими страданий — этот аргумент не действует. Ведь не станем мы приписывать ураганам и цунами свободу воли.

Тогда и остается объяснять зло и страдание в мире не свободой человека, а хитростью Бога. Он добр и даже всеблаг, но и в хитроумии ему не откажешь. «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2: 9). Приготовил — но скрыл, чтобы не видел глаз и не слышало ухо. Вопросы теодицеи можно решить, если признать Господа не только всеблагим и всемогущим, но и всехитрым, каким и должен быть ловец человеков и промыслитель судеб, нам неведомых.

Вспоминая, как боролся Иаков с таинственным незнакомцем, то ли с ангелом, то ли с Самим, представляешь Бога как спарринг-партнера. Он наносит тебе жестокие удары и проверяет, насколько ты можешь их держать, насколько хватит у тебя силы и отваги, чтобы выстоять

и перейти в ответную атаку, пересоздавать мир, Им созданный. Хочет ли Он, чтобы от него всё безропотно принимали? Или чтобы достойно отражали удар, наращивали мускулы? Хочет ли он от тебя покорности или бойцовой злости? Такова воспитующая хитрость Тренера, Наставника, Испытателя.

Хитрый тот, кто скрывает свои намерения, ведет нас непрямыми путями к достижению своих целей. Недаром в Книге Иова Бог призывает на совет самого Лукавого и вместе с ним решает судьбу праведника Иова. Если родители хитрят с нами, несмышленишами, для нашего же блага, то легко допустить, что Небесный Отец еще дальновиднее, а значит, и хитрее.

### Бог как глагол

Мне кажется, Бог — это глагол, а не существительное (собственное или нарицательное).

*Бакминстер Фуллер. «Нам не нужен б/у Бог» (1963)*

Эта мысль Бакминстера Фуллера, американского гения-изобретателя, позволяет отчасти объяснить, почему теология испытывает непреодолимые трудности в постижении своего предмета. Бог представляется некоей сущностью или субстанцией, которой можно дать особое имя — и тем самым поместить Его среди других сущностей и субстанций. Есть деревья, камни, моря, звезды, а наряду с ними есть еще и Бог. Но Бог не поддается такому предметному описанию, и тогда в противовес катафатической, утвердительной, теологии возникает апофатическая, отрицательная, теология, которая познает Бога незнанием, т. е. отрицанием любых Его возможных предикатов: «Бог не есть то, и то, и то...» При этом сохраняется, однако, «существительное» понимание Бога как особой объектной сущности.

Более мудро, на мой взгляд, постигать Бога через личные местоимения «я» или «ты». Собственно, сам Бог представляет себя Моисею местоимением первого лица: «Я есмь Тот, Кто есмь». Блаженный Августин в «Исповеди» обращается к Богу во втором лице, как «Ты». Для Мартина Бубера «Бог» — это вечное «Ты» человечества, и те, кто мыслит Его в третьем лице, глубоко заблуждаются и утрачивают общение с живым Богом, который не предмет разговора, но сам собеседник. Эта традиция восходит еще к Иову, который не хотел рассуждать с друзьями о Боге, но звал Его на суд, чтобы лично обратиться к Нему.

Но есть особая глубина в том, чтобы представлять Бога глаголом. И это не личная выдумка Фуллера, а одно из главных прозрений христианского богословия. По учению Григория Паламы, которое принято православием как учение самой церкви, следует различать божественную сущность и энергию: сущность Бога остается скрытой,

но Его энергия открывается нам, действует на нас. Вот это действующее в Боге и уместнее передать глаголом, чем существительным: действовать, жить по-божески — божествовать. Этот глагол употребляет Семен Франк в своем трактате «Непостижимое»: «Как бытие не „есть“, а „бытийствует“, так и Божество не есть, а „божествует“, — „святит“ и творит само бытие». Бог любит в той же степени, что любовь божествует.

Теология говорит языком субъектов и объектов, тогда как ей нужно освоить язык предикатов. Нужно *оглаголить* язык теологии, *одействовать* бытие Бога. Тогда нам легче будет постигать энергии Бога, приходящие через знакомые нам действия и состояния. Не только любовь, но и радость и надежда божествуют, т. е. являют энергию Бога без указания на Его непознаваемую сущность. Бог как глагол — это действие многих субъектов и объектов, которые сами не являются ни Богом, ни богами, но раскрывают Его действие на нас. Дерево, озеро, облако, радуга — все они могут божествовать, т. е. передавать потоки божественной энергии, если мы способны их воспринимать. Нам знакомы такие состояния, когда мир или отдельные его частицы божествуют и мы постигаем их как откровение или благодать. Однажды отблеск солнца вспыхнул на оловянном сосуде, и немецкому философу-мистике Якобу Беме «в этот миг смысл бытия таинственный открылся»<sup>1</sup>. Значит, и простой оловянный сосуд может божествовать.

Недаром одна из десяти заповедей запрещает всуе произносить имя Бога. Глагол передает энергию божественного действия, но при этом целомудренно умалчивает о Том, Кто его совершает.

### К теологии воскресения

Как понять жизнь Бога в себе? Это очень напряженная, страстная, страдающая жизнь. Бог мыслит во мне, мыслит со мною, мыслит меня, мыслит мною — это все разные модусы Его мысли и моего существования. Мыслит во мне — это мое подсознание. Мыслит со мною — мое сознание. Мыслит меня — это мое существование. Мыслит мною — моя судьба.

Только потому, что я знаю Бога в себе, я могу постигать Его и в других, и в окружающем мире, в культуре, истории, языке. Там я нахожу Его таким же страстным, мыслящим, страдающим, как и в себе.

Нельзя считать волю к жизни внебожественной и полагать веру в Бога орудием подавления воли к жизни (Шопенгауэр). Бог, заповедавший плодиться, размножаться и наполнять землю, — это живой и животворящий Бог. Но жизнь Бога во мне проходит через страдание и смерть, как это свершилось и в Иисусе. Я не знаю, для чего смерть не просто впуше-

<sup>1</sup> Беме Я. *Christosophia*, или Путь к Христу. СПб.: А-CAD, 1994. С. 207.

на в этот мир, но составляет необходимый момент в жизни самого Бога. Но мы чувствуем, как Бог умирает в каждом из нас, умирает для меня, и как я сам умираю для Бога. Поэтому главное событие божественной жизни — это не жизнь сама по себе, а жизнь, приявшая смерть и обновленная и усиленная смертью: воскресение.

Воскресение не есть просто восстановление прежней жизни, это вступление в новую жизнь, сверхжизнь. Само слово «воскресение» может восприниматься неверно, как только возобновление или повтор прежней жизни. Но приставка «воз-/вос-» имеет смысл не только возрождения/повтора, но и вос-хождения, воз-несения, вос-шествия на новую, высшую ступень. Воскресшее отличается от неумершего. По словам Карла Барта, «Бог не животворит того, кого не умертвил еще прежде»<sup>1</sup>. И смерть, быть может, для того послана в мир, чтобы жизнь не просто зарождалась, но и *воскресала*, т. е. восходила на новую ступень.

Человек часто выступает одновременно покойником и свидетелем на похоронах своей души, им овладевает уныние, меланхолия, порой отчаяние, потому что душа умирает, жизнь угасает. Потом это мертвое и оплаканное восстает из праха и жизнь обретает еще более широкий, зовущий, духоподъемный смысл. История жизни, смерти и воскресения Иисуса — это история каждой души, которая проходит через свой Гефсиманский сад, свою скорбь и томление, — и через свою Голгофу и богооставленность. Евангелие можно прочитать как очерк становления собственной души.

Гегель глубоко передает этот ужас богооставленности, переходящий в благую весть (курсив в цитате мой. — М. Э.):

«Бог умер, Бог мертв — это самая страшная мысль: все вечное, все истинное не существует, *само отрицание заключено в Боге*; с этим связана высшая боль, чувство совершеннейшей безнадежности, утрата всего высшего. Но процесс здесь не останавливается, наступает *обращение*, а именно Бог сохраняет себя в этом процессе, который есть *только смерть смерти*»<sup>2</sup>.

Насколько мы можем почувствовать жизнь Бога в себе, она состоит из циклов умирания и воскресения. Душа опять и опять проходит путь от немощи к силе. Ей приходится все время заново возрождаться, чтобы быть достойной своего Творца и своего бессмертия. Душа напоминает висящего над бездной и хватающегося то за веточку долга, то за камешек привычки, то за травинку надежды. Потом все равно летит вниз, расширяется, отчаивается, впадает в безысходность. Чтобы затем все-таки чудесно

<sup>1</sup> Барт К. Пятнадцать ответов господину профессору фон Гарнаку // Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX века. Цит. изд. С. 158.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 290.

воскреснуть и наполниться новыми силами. Каждая попытка воскреснуть находит поддержку свыше. Как будто ты поднимаешься сам, но тебя еще подхватывает движущаяся лестница — почти неощутимо ускоряет твой шаг. Она не начинает двигаться, пока ты не вступишь на нее, не начал идти.

Почему Бог создал жизнь такой хрупкой, постоянно соскальзывающей за грань небытия? Это трудно понять, но нужно принять, чтобы выжить, — знать, что жизнь содержит в себе много смертей. Собственно, жизни как таковой, самоощущенной и самодостаточной, вообще нет, есть череда умираний и воскресений.

В глубине себя мы чувствуем приливы и отливы душевных сил, постоянное усилие, чем и является Бог внутри нас. Бог не *всесилен*, ибо Он есть само *усилие*, которое продолжает творить мир и находит в нас свое продолжение и подмогу. Всесильному существу не требуется никакое усилие, т. е. восхождение к новой мере сил. Подобно тому как в обозримом пространстве расширяется наша Вселенная, так во внутреннем пространстве человека и человечества расширяется Бог, находя все новое приложение своим растущим силам.

И точно так же Бог не всеблаг, но стремится к наибольшему благу — стремится через нас, через нашу волю к добру, каким бы злом оно ни оборачивалось в мире. Бог божествует в мире и в нас как бесконечно возрастающее усилие, которое еще не дошло до точки «все». Сказано: «...да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15: 28) — но это означает, что Он еще не стал всем, что Он, и мы вместе с ним, на пути к этому Всему. В страшном напряжении совершается этот путь. Существование зла в мире объясняется не только свободой человека, отпавшего от Бога по своей воле и лишь своей же волей способного вернуться к Нему; но и трудами самого Бога, который продолжает творить мир, а значит, и не быть всемогущим в нем, но быть его участником, его страдальцем — и в известном смысле его жертвой, явленной в одной из личностей Бога, в Иисусе Христе. Если творение продолжается, если оно еще не закончено, значит, и Творец продолжает меняться вместе с ним, как художник, создающий свою картину или книгу, раскрывает нечто новое в себе и даже способен удивляться поступкам своих персонажей, начинающих жить вопреки его замыслу, логикой собственного развития. Пушкин воскликнул: «Какую штуку удрала со мной Татьяна». Я не исключаю, что и Бог восклицает, глядя на пророков, мучеников, творцов, вестников, открывателей: какую штуку удрал с моим миром Леонардо! Или Ньютон! Или Дарвин!

*Труд создателя и свобода созданий* — вот *двойная* предпосылка для существования зла в этом мире. Но такова же и двойная предпосылка преодоления этого зла. «...Бог не животворит того, кого не умертвил еще прежде».

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

### НАУКА + РЕЛИГИЯ = ВСЕЛЕННАЯ ПЛЮС

К началу XXI в. выяснилось, что есть два всеобъемлющих нарратива, научный и религиозный, которые именно по причине своей всеохватности плохо вписываются один в другой. Тезис Чарльза Сноу о двух культурах, научной и гуманитарной, выдвинутый еще в 1956 г., все еще сохраняет свое значение<sup>1</sup>. Вопрос в том, возможно ли создание третьей культуры, для которой научное объяснение и религиозное постижение мира будут равно приемлемыми, не исключаящими, а дополняющими друг друга?

Прежде всего, необходимо отметить, что у каждого нарратива есть разные модальности: описание, долженствование, предположение (в терминах грамматики — изъявительное, повелительное, сослагательное наклонения). Научный и религиозный нарративы больше всего расходятся в описательной модальности, когда речь идет о фактах и их интерпретации, о происхождении Вселенной, об эволюции жизни, об отношении мышления и мозга. Но у науки и религии гораздо больше общего в области долженствования, этических предписаний и запретов, например касающихся уникальности и драгоценности человеческой жизни, стремления к справедливости, уважения к труду, необходимости сохранения нашей планеты. Наконец, религия и наука особенно сближаются в сослагательном наклонении, в области догадок и предположений. Между научной гипотезой, техническим предвидением и религиозным озарением и пророчеством — наиболее тонкая, почти исчезающая грань. В области вероятностного, гипотетического знания разум теснее всего соприкасается с верой. Вот почему ученые, выступая в роли провидцев, самим стилем своего мышления начинают напоминать пророков, — вспомним Ньютона, Циолковского, Тейяра де Шардена.

<sup>1</sup> <http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/ECCE/SNOW/TWOCULT.HTM>

Вообще, стоило бы обосновать такой инструмент творческого мышления, как *теологическая гипотеза*<sup>1</sup>. Собственно, первая и важнейшая из всех теологических гипотез — это бытие Бога. Есть и гипотезы не столь общие, специфические для отдельных конфессий. Каждое вероучение предлагает свою версию будущего, которая подвергается впоследствии эмпирической проверке. Например, свои гипотезы о сроках конца света выдвигаются старообрядцами, адвентистами, свидетелями Иеговы и множеством других деноминаций, вероучительная борьба которых может быть сопоставлена с состязанием научных гипотез, также подлежащих экспериментальной проверке. С другой стороны, наука тоже выдвигает теологические гипотезы — такова, например, Точка Омега, одно из имен Бога, в космологии Фрэнка Типлера: схлопывание физической вселенной в последней фазе ее развития и одновременное распространение искусственного интеллекта, позволяющее воскресить в виртуально-компьютеризованной форме, т. е. в Божественном Сознании, всех когда-либо живших индивидов (сам Типлер в своей книге «Физика бессмертия», 1994, называет именно «гипотезой» эту теокосмологическую конструкцию).

Особый интерес в этой связи представляет дисциплинарная область, которую можно назвать *футуристической теологией*. Это совсем не то же самое, что эсхатология, учение о конце мира. Эсхатология долгое время считалась чуть ли не единственной ветвью теологии, обращенной в будущее — и одновременно закрывающей его горизонт. Но возможны и такие теологические концепции и гипотезы, которые не предрешают конца времени, но обращают свой взор в открытость грядущего.

Собственно, в теологии давно уже ведется спор между «футуризмом» и «претеризмом» в истолковании Ветхого и Нового Заветов. С точки зрения «футуризма», события, следующие за земной жизнью Христа, и прежде всего Его второе пришествие, относятся к будущему, которое для нас еще не наступило. Претеризм, напротив, полагает, что все, о чем пророчествует Иисус, уже сбылось в жизни Его поколения, в 70 г. н. э., когда был разрушен Иерусалимский храм, как, собственно, и было Им предсказано: «Истинно говорю вам: не пройдет род сей, как все сие будет...»

<sup>1</sup> Это выражение встречается еще в работе Эмиля Дюркгейма «Социология, ее предмет, метод и назначение» (1889). «Надо еще показать, откуда берется то, что у нас есть одновременно потребность и средство возвышаться над реальным, добавлять к чувственному миру иной мир, в котором лучшие из нас видят свою настоящую родину. На последний вопрос подобие ответа дает теологическая гипотеза. Предполагается, что мир идеалов реален, что он существует объективно, но сверхопытным существованием и что эмпирическая реальность, часть которой мы составляем, от него происходит и от него зависит» ([http://society.polbu.ru/dyrkgeim\\_sociology/ch16\\_iv.html](http://society.polbu.ru/dyrkgeim_sociology/ch16_iv.html)).

(Мф. 24: 34). Если допустить хотя бы относительную правоту претеризма, такой перенос евангельских предсказаний в прошлое распаивает даль будущего во всей его бесконечности и делает возможной подлинно *футуристическую теологию*. Футуристическую уже не в смысле, противоположном претеризму, а прямо из претеризма вытекающем. Если все предсказанное Иисусом уже сбылось, значит, смысл и последовательность нынешних и грядущих событий еще не предустановлены, но подлежат новому теологическому осмыслению. Футуристическая теология — это творческое мышление, которое, исходя из прежних религиозных откровений и сочетая их с данными науки, пытается очертить будущее и определить трансцендентный смысл тех исторических процессов, свидетелями которых мы являемся. Это конкретная теология, которая обращается к устройству вселенной, к судьбам галактик, звезд и планет, к жизни клеток и организмов, к символам искусства, к ценностям культуры, к природным катаклизмам и историческим коллизиям и рассматривает их в ряду непрерывных усилий Творца и нас как Его сотворцов по созданию и пересозданию нашего мира. Космический эволюционизм П. Тейяра де Шардена или «физика бессмертия» Ф. Типлера — образцы такой футуристической теологии.

Перспектива теологии — не только ее развитие на собственной религиозной основе, но и такое взаимодействие с наукой, которое позволит создать интегральный научно-религиозный дискурс: его образцы мы видим в вышеназванных трудах Шардена и Типлера, а также генетика Фрэнсиса Коллинза, физика Пола Дэвиса и др. В сущности, даже учения К. Маркса и З. Фрейда были опытами создания синкретического научно-(а)теистического дискурса, в котором научные факты вплетались во всеобъемлющий нарратив о природе человека и судьбах мира. Маркс и Фрейд потому столь эмфатически антирелигиозны, что они религиозны, — это религиозность, превращенная в свой негатив. Марксизм и фрейдизм — опыты создания синкретического дискурса в ту эпоху, когда считалось, что религия может соединиться с наукой, только обратившись в свою противоположность, атеизм. Сейчас уже очевидно, что религии незачем прикидываться атеизмом, чтобы творчески взаимодействовать с наукой. К началу XXI в. наука совершила столь много прорывов, что добралась до трансцендентной «подкладки» или «изнанки» мироздания, где она неожиданно натолкнулась на те тайны и чудеса, которые исконно считались прерогативой религии. И пока XX в. своей политикой «просвещения вплоть до мракобесия» воевал с религией, передовая наука смело двигалась ей навстречу. Открытие Большого взрыва, расширяющейся вселенной, генетического кода, энергетических и информационных моделей в основе материи, рост интегрального интеллекта, сочетающего ресурсы естественного и искусственного разума, возможность

генетической и технической трансформации человеческого организма... Из области «дважды два четыре», тривиально-вычислимого и предсказуемого, наука переходит в область «дважды два пять», невероятного, парадоксального, взрывающего все очевидности.

В сущности, какой нарратив имеет наибольший шанс на распространение? Тот, который в наибольшей степени удивляет, захватывает, побуждает не только к познанию, но и к преобразению мира. И религиозный, и научный нарративы сами по себе заключают много невероятного, подлинно поэтического и метафизического, удивительного в аристотелевском смысле. Невероятность и достоверность воскресения, о котором повествует Евангелие, ничуть не уступает невероятности и достоверности тех миров, где параллели пересекаются, где масса превращается в энергию, а в системах, ускоренных до скорости света, перестает течь время. Релятивистские и квантовые эффекты, открытие мультиверсума, состоящего из непрерывно ветвящихся вселенных, и «божественной частицы» Хиггса, — повсюду мы видим, как наука выходит за пределы здравого смысла в область «безумных идей», граничащих с прозрениями поэтов и духовидцев.

Собственно, что составляет интерес любого нарратива, делает его увлекательным и захватывающим? Игра между возможным и невозможным, переход наименее возможного в наиболее возможное. Так, интересность научной работы или теории *обратно пропорциональна вероятности ее тезиса и прямо пропорциональна достоверности аргумента*. Самая интересная теория — та, что наиболее последовательно и неопровержимо доказывает то, что наименее вероятно. Например, вероятность того, что человек воскреснет после смерти, исключительно мала, и тот религиозный нарратив, который доказывает возможность воскресения, уже на протяжении двух тысячелетий находится в центре интересов значительной части человечества, определяет сюжетосложение всемирной истории. По мере того как вероятность тезиса растет, а достоверность аргумента падает, теория становится менее интересной. Наименее интересны теории: 1) либо доказывающие самоочевидный тезис, 2) либо приводящие шаткие доказательства неочевидного тезиса, 3) либо, что хуже всего, неосновательные в доказательстве очевидных вещей. *Интересность — это соотношение, выражаемое дробью, в числителе которой стоит достоверность доказательства, а в знаменателе — вероятность доказуемого*. Чем менее вероятен тезис и чем более достоверен аргумент, тем интереснее научная идея.

Этот же двойной критерий интересности можно распространить на любой нарратив, в том числе на литературный. Интересен такой ход событий, который воспринимается, с одной стороны, как естественный и неизбежный, с другой — как непредсказуемый. Как и в научной теории,

логика и последовательность художественного действия сочетаются с его неожиданностью и парадоксальностью. Вот почему известное изречение Вольтера: «Все жанры хороши, кроме скучного» — применимо и к научным методам и жанрам. Скучность метода — это не только его неспособность увлечь исследователей и читателей, но и признак его научной слабости, малосодержательности, когда выводы исследования повторяют его послышки и не содержат ничего неожиданного, удивляющего. Истина сама по себе является плоской и малосодержательной, если она не способна удивлять; но и фантазия остается дикой и произвольной, если она не подкрепляется никакими свидетельствами и фактами. Сочетание истины и фантазии, или, по словам Р. Музиля, «точности и души», — вот заветная цель творческого нарратива.

В этом смысле сочетание научного и религиозного может резко повысить содержательность интегрального нарратива. Обычно интересность религии в большей степени определяется невероятностью ее утверждений, тогда как их доказательная база сравнительно слаба. Интересность науки, напротив, определяется силой ее исследовательских методов, но доказываемые ею тезисы часто бывают тривиальны и предсказуемы. Наука склонна доказывать очевидное — и тогда она становится скучной; религия не склонна доказывать неочевидное, и в этом случае она произвольна. Вот почему наука и религия нужны друг другу, чтобы смелости откровений соответствовала сила доказательств, чтобы невероятность тезиса соотносилась с достоверностью аргументов в построении максимально интересных, содержательных суждений и рассказов. Тогда «вера, ищущая понимания» (Ансельм Кентерберийский) найдет встречное движение в разуме, вдохновляемом верой. Возможно, что соотношение между наукой и религией внутри интегрального нарратива будет определяться той же пропорцией интересного: религия будет говорить о невероятном или маловероятном, тогда как наука будет привлекать к обоснованию самого ошеломляющего тезиса самую убедительную систему доказательств и делать его максимально достоверным. Наука будет определять числитель, а религия — знаменатель этой «дроби»; и чем больше будет величина числителя (достоверности) и чем меньше величина знаменателя (вероятности), тем интереснее, творчески сильнее, интеллектуально значительнее будет нарратив.

Когда-то религия рассматривалась как область чудес и фантазий, домислов и коллективного «безумия», а наука как единственно точное и доказательное свидетельство о мире. Но по мере того, как сама наука становится все более фантастической и заглядывает по ту сторону материи, в те области, которые еще недавно считались фиктивными и/или чисто интуитивными, традиционное ее противопоставление религии отпадает. Каждый смелый шаг науки убеждает нас в том, что, перефра-

зируя Гегеля, действительность чудесна, а чудесное действительно. Чудесен невидимый ген, «пралогос» всего живого. Чудесны элементарные частицы, которые выступают еще и как волны. Чудесны черные дыры — и белые, которые пока еще не открыты. Чудесно время, которое, оказывается, может быть обратимым. Чудесно возникновение Вселенной из ничего. Чудесен вакуум, порождающий из себя энергию виртуальных частиц. Чудесно, что из взаимодействия наблюдателя и объекта каждое мгновение возникают параллельные, ветвящиеся миры, и наша Вселенная — лишь один из них (многомирие Х. Эверетта). Чудесно, что можно создавать клоны и гибриды разных живых существ. Чудесны виртуальные миры, которые по степени своей чувственной достоверности все более приближаются к реальным. Чудесны компьютеры, созданные людьми, но способные производить информацию, превышающую вместимость человеческого мозга. Чудесна Всемирная паутина, передающая мгновенно наши мысли и облики на любые расстояния.

Современная наука открывает миры, которые не уступают в чудесности самым необузданным мифологическим фантазиям древних. Мы все больше убеждаемся в том, что религия и наука призваны совместно создавать как можно более интересный, информативный и трансформативный нарратив о всех аспектах мироздания, включая духовную жизнь, возможные вселенные, жизнь после смерти и т. д. В этой «авантюре разума» религия и наука сопутствуют друг другу: религия предьявляет самые смелые прозрения, догадки, откровения, тогда как наука кропотливо работает над поиском их доказательств и свидетельств, чтобы сделать невероятное — очевидным, чтобы несбывшееся воплотилось, чтобы потустороннее стало зримым и осязаемым. Это не значит, что религия выдвигает тезис, а наука только подыскивает аргумент; между ними может быть и обратная связь, когда открытия науки воздействуют на духовную жизнь людей, преобразуют их сознание и подсознание, раздвигают горизонты теологического мышления. Так, теология Тейяра де Шардена столь глубоко вобрала в себя теорию эволюции и учение о геосфере и ноосфере, что трудно определить, имеем ли мы дело с христоцентрической эволюционной космологией или космоцентрической христианской эсхатологией: они взаимозависимы и неразрывны. Точно так же сильный антропный принцип в физике, согласно которому наблюдатели необходимы Вселенной, чтобы она могла обрести бытие, представляет собой неразложимый синтез научного исследования физических констант и антропоморфного и даже теоморфного представления о том, что Сознание — необходимое условие возникновения Вселенной.

В концов концов, соперничество науки и религии только потому и имеет место, что они претендуют на всеохватность. Чья вселенная грандиознее, объемлет больше измерений, содержит больше тайн —

и одновременно ключей к этим тайнам: вселенная ученого или верующего? Об этом можно спорить. Но сама устремленность обоих нарративов к наибольшей полноте должна направлять их и навстречу друг другу, к интегральному нарративу, потому что только так, сообщая, они могут охватить все мироздание в соотнесенности его тайн и ключей, загадок и разгадок, чудес и очевидностей. Внутри науки и религии, в их обособленности, скрыта тоска друг по другу.

В заключение я хочу сослаться на Карла Сагана, выдающегося ученого, астронома и популяризатора науки, на его книгу «Бледная голубая точка». Он полагает, что религия многое теряет, не усваивая достижений современной науки:

«Как получилось, что ни в одной из популярных религий ее последователи, попристальной присмотревшись к науке, не заметили: „Так все, оказывается, гораздо лучше, чем мы думали! Вселенная намного больше, чем утверждали наши пророки, — величественнее, элегантнее, сложнее“? Вместо этого они бубнят: „Нет, нет и нет! Пусть мой бог и невелик — меня он и таким устраивает“. Религия — не важно, старая или новая, — прославляющая открытое современной наукой величие Вселенной, вызывала бы восторг и почтение, которое и не снилось традиционным культам»<sup>1</sup>.

Все здесь верно, я готов подписаться под каждым словом. Но почему же «нет, нет и нет!» раздается и с другой стороны? Почему сам Карл Саган считал себя неверующим? Почему «новые атеисты» бросают свое категорическое «нет» любой, самой утонченной, величественной, недогматической религии? Почему все эти атеисты от науки твердят: «Пусть мой мир только материален — меня он и таким устраивает»? Почему они не хотят признать, что наряду с наблюдаемой материей существует еще и мир субъекта: любовь, жалость, совесть, раскаяние, отчаяние, надежда, которые нельзя адекватно наблюдать извне, а только переживать изнутри. Почему эти ученые так ограничивают свой мир, превосходя в этом даже наивно верующего, который все-таки признает, что есть и другие миры, есть чудеса, есть безграничная любовь и милость Бога? Почему они сужают свой горизонт до дарвиновской эволюции и эгоистичного гена как причин всех тех стремлений, подвигов, открытий, которые делают человека столь удивительным, фантастическим, творческим, жертвенным существом? Почему они обращают свой вопрос «почему» только к верующим, но не к себе? Что мешает им, ученым и популяризаторам науки, внимательней всмотреться в религию и заметить, что и наука многое теряет, отказываясь от взаимодействия с ней?

<sup>1</sup> Karl Sagan. *Pale Blue Dot: A Vision of the Human Future in Space*. New York: Random House, 1994, p. 52.

Я перефразирую вышеприведенный фрагмент Карла Сагана:

Так все, оказывается, гораздо лучше, чем мы думали! Вселенная намного больше, разнообразнее, чудеснее, чем утверждали наши учителя-позитивисты, признававшие только материю, данную нам в ощущениях. Эта Вселенная, созданная Верховным Творцом, который может обращаться лично ко мне и вместе с тем создавать мириады миров, который все знает обо мне и любит меня, который может все, но не хочет стеснять моей свободы, который поселил меня в этом мире, но открыл мне пути и в другие миры, — эта Вселенная гораздо величественнее, элегантнее, сложнее, чем воображается химику или биологу-атеисту, которые допускают существование только скудной, мельчайшей части сказочно разнообразного мироздания.

Пусть верующие и их ученые оппоненты озадачивают этими вопросами не только других, но и себя: чья вселенная больше и как СОВМЕСТНЫМИ усилиями открыть для себя НАИБОЛЬШУЮ Вселенную?

### РЕЛИГИЯ + АТЕИЗМ = ВЕРА ПЛЮС

Конечно, возможная интеграция науки и религии не означает, что религия будет опираться только на науку, сверяться с ее доказательной базой и лишится собственных источников веры и вдохновения. В конечном счете, вера только тогда остается верой, когда теряет твердые рациональные и институциональные гарантии и вступает в область безграничного риска и свободного жизнетворчества. Как ни парадоксально, но именно атеизм, одно из порождений науки, может способствовать духовному самоочищению религии и все более глубокому «низведению ума в сердце» (пользуясь известной мистической формулой исихазма). Атеизм есть отрицание религии, отчасти необходимое ей самой для того, чтобы побороть в себе фарисейскую спесь, отказаться от клерикальных претензий на мирскую власть и сосредоточиться на внутреннем делании, на делах веры и обновлении жизни.

Отсюда критическое отношение к «религии», в отличие от веры, даже со стороны некоторых теологов, таких, как Карл Барт:

«...Религия забывает, что она имеет право на существование только тогда, когда она постоянно отвергает самое себя. Вместо этого она радуется своему существованию и считает себя незаменимой»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Karl Barth. *The Word of God and the Word of Man*. In: *Great Books of the Western World*. Mortimer J. Adler, Ed. in Chief. vol. 55, *Philosophy and Religion: Selections from the Twentieth Century*. Chicago a.o.: Encyclopaedia Britannica, Inc., The University of Chicago, 1990, p. 469.

Такая самодовольная религия, ищущая своего торжества в мире, противна существу веры, которая всегда «не от мира сего». У Мигеля де Унамуно есть повесть об одном священнике, бесконечно преданном своему служению и снискавшем любовь прихожан. По ходу действия обнаруживается, что он не верит в Бога и исполняет обряды только из любви к ближним, страдая от своей раздвоенности. Он искренне считает себя безбожником в обличии набожности. Но, как явствует из самого названия повести «Святой Мануэль Добрый, мученик», для писателя правда состоит в том, что за безбожием дон Мануэля скрывается подлинная святость и готовность к мученичеству во имя ближних, а значит, и во имя Бога. Так происходит двойное развенчание иллюзий сознания: дон Мануэль разоблачает для себя иллюзию веры, с ужасом постигая свое неверие, и одновременно писатель разоблачает эту иллюзию неверия, открывая за ней неосознанную реальность веры.

Это не просто литературный прием, но историческое движение европейской религиозности, которая все более утрачивает свое господство в сознании, чтобы заново обрести его в глубине бессознательного. Тезисом этого процесса была религиозность Средневековья, пронизывавшая все сознание европейского общества. В эпоху Возрождения под этой оболочкой христианской цивилизации разрастается пласт безрелигиозности, которая к XVIII в. выходит наружу, определяет идеологию французских просветителей и окончательно закрепляется в мышлении XIX в. как сознательный атеизм Фейербаха — Маркса — Ницше. Примерно столетие, от «Сущности христианства» Фейербаха (1841) до «Будущности одной иллюзии» Фрейда (1927), длилась «переоценка всех ценностей», так что Божественная Троица переосмыслялась как отображение земной семьи (Фейербах), а Бог — как взрослая проекция детской зависимости от всемогущего отца (Фрейд). Так обозначился антитезис: религиозное сознание уступает место иррелигиозному или антирелигиозному.

Но на этом движение европейской религиозности не закончилось, и постепенно она все больше воспринимается как тайный подтекст секуляризма и атеизма. Если в XIX в. было принято отыскивать социально-исторические и био-психологические истоки происхождения религии, то к концу XX в. диспозиция меняется: религиозное оказывается тем бессознательным, откуда проистекают многие иррелигиозные или антирелигиозные движения, включая либерализм, национализм, фашизм, развитие науки и техники, освоение космоса и т. д. Антихристианство Ницше переосмыляется как следование крестным путем Христа, самораспятие во имя Сверхчеловека, фарсово разыгранный комплекс Богочеловечества в противовес церковному фарисейству. В коммунистическом учении



Маркса и в революционном движении пролетариата, которые представлялись чистейшим образцом воинствующего атеизма, явственно проступают мессианские и эсхатологические мотивы. Как заметил Георгий Флоровский, «В религиозных движениях стараются открыть их социальную основу. Но не были ли, напротив, социалистические движения направляемы религиозным инстинктом, только слепым?!»<sup>1</sup>. Даже зарождение секуляризма и капитализма теперь выводится из развития протестантизма (начиная с работы Макса Вебера «Протестантская этика и „дух“ капитализма», 1905). Согласно протестантскому мыслителю Д. Бонхофферу, секуляризация оказывается шифром новой религиозной зрелости человека, которому доверены самостоятельные акты творчества по образу и подобию Бога. «...Мы не должны приукрашивать безбожность мира, но представить ее в новом свете. Теперь, когда мир вошел в возраст, он более безбожен и, может быть, по этой самой причине ближе к Богу, чем когда-либо раньше»<sup>2</sup>. Имеется в виду, что растущая независимость человека от Бога, исчерпание его «детской» веры во всемогущего Попечителя, укрепляет в самом человеке образ и подобие Бога как источник зрелого самостояния в мире. Только когда дитя перестает «слушаться» взрослых, оно само обретает взрослость, — так и человечество XX в. перестало нуждаться в «потустороннем», вошло в зрелый возраст «христианства без религии», или «веры без Бога». Эта тема безрелигиозного христианства достигает кульминации в теологии «смерти Бога» Томаса Альтицера.

Наконец, Славой Жижек ставит уже почти гротескный знак равенства между христианством, якобы отменившим потустороннего Бога, и воинствующим атеизмом, утверждая, что бунтарское ядро христианства «доступно ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО для материалистического подхода — и наоборот: для того чтобы стать настоящим диалектическим материалистом, надо пройти через христианский опыт», т. е. опыт полной богооставленности, опыт Голгофы<sup>3</sup>.

«В этом и состоит героический подвиг, который предстоит совершить христианству: чтобы спасти свое сокровище, оно должно принести себя в жертву, как это сделал Христос, которому пришлось умереть, чтобы возникло христианство»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия (1937). 4-е изд. Париж: YMCA-PRESS, 1988. С. 295.

<sup>2</sup> Dietrich Bonhoeffer. *Prisoner for God*. New York: Macmillan, 1959, p. 167.

<sup>3</sup> Жижек С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом. М.: Европа, 2009. С. 12.

<sup>4</sup> Там же. С. 303–304.

На практике это означало бы самоустранение христианства как религиозной институции, самороспуск церкви с ее духовенством и паствой и полное обмирщение христианства, что одновременно привело бы к полной христианизации мира. Какой бы саркастической оценки ни заслуживала эта идея, ведущая свое происхождение от средневековых хилиастов и популярная у русских богоискателей Серебряного века, она заново указывает на перспективу следующей эпохи духовного становления человечества — уже не постхристианской и не постатеистической, поскольку сама антитеза религии и атеизма (или секуляризма) исчерпывает свой актуальный смысл и предстает знаком архаики.

Одно из возможных обозначений этой следующей эпохи — «прото-мессианистичная», если следовать мысли Жака Деррида о том, что *мессианистичность* отличается от *мессианства*, при всей зыбкости и загадочности этого различия. Мессианство, присущее всем религиям авраамова корня, — это ожидание Мессии и постоянная готовность к Его приходу. «...Бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» (Мф. 25: 13).

*Мессианистичность* — это более широкое *незнание*: не только дня и часа, но и самой возможности пришествия Мессии. Это ожидание без уверенности в том, что оно сбудется; это общее условие всех других ожиданий: блага, справедливости, совершенства. Такое «сверхожидание» своей открытостью переделывает мир и вместе с тем не обещает исполниться, но только допускает эту возможность, не предрешая и не навязывая ее реализации.

Мессианистичность не предполагает появления настоящего Мессии, скорее заведомо наделяет любого будущего «претендента» свойствами лжемессии, т. е. остается ускользающим горизонтом, на линию которого нам не дано наступить. Мессианистичность исключает всякие гарантии в виде «страхующего антропо-теологического горизонта присутствия»<sup>1</sup>, — это скорее горизонт отсутствия, заново пустеющий после очередного краха мессианских ожиданий и вместе с тем сохраняющий открытую структуру ожидания, сходную со структурой гостеприимства. Абсолютное гостеприимство не знает заранее, какой гость появится на пороге, будет ли он сильным или слабым, добрым или злым, женщиной или мужчиной, стариком или ребенком... Так и мессианистичность — это мессианство, возведенное в абсолют и одновременно сведенное к минимуму, это ожидание, открытое любым неожиданностям, в том числе и непооявлению Мессии. Это вера в своем начальном истоке, условие всякой

<sup>1</sup> Derrida Jacques. *Faith and knowledge: the two sources of 'religion' at the limits of reason alone* // Derrida J., Vattimo G. Religion. Cornwall, 1998, p.19.

другой веры, пред-верие всех вер. Это вера, соединяющая в себе максимум и минимум, по учению Николая Кузанского о совпадении абсолютного максимума и абсолютного минимума или по словам евангельской притчи о совпадении Царствия Небесного с горчичным зерном. Тот самый Год, которого тщетно ожидают герои беккетовской драмы абсурда и который так и не приходит, — он и есть истинный Бог (God O!), как он определяется в отношении максимума-минимума веры. Эту наступающую эпоху лучше определить в терминах «прото-», «пред-», чем в терминах «пост-», «после-», поскольку сама мессианистичность есть начало, открытое возможности любого продолжения и завершения и потому в принципе незавершаемое. *Прото-мессианистичность*. Переживать ее подобает именно как начало, т. е. как *пред-дверие* эпохи *пред-верия*.

Сейчас сложно предсказать, чем окажется эта эпоха веры, остающейся без всяких гарантий и именно так себя осознающей. Очевидно одно: то неверие, в котором, подобно унамуновскому дону Мануэлю, в XX в. призналась себе западная цивилизация, для XXI в. вдруг оказалось формой скрытой веры, для которой еще предстоит создать новую (а)теологию.

## ПЕРЕПИСКА С ТОМАСОМ АЛЬТИЦЕРОМ ОБ АТЕИЗМЕ И ПОСТАТЕИЗМЕ

Томас Альтицер (или Олтайзер, Thomas Altizer, р. 1927) — один из крупнейших американских (пост)религиозных мыслителей и создателей теологии «смерти Бога». Известность ему принесла книга «Евангелие христианского атеизма» (1966). В том же году они с Уильямом Гамильтоном написали книгу «Радикальное богословие и смерть Бога». За исходный пункт принимается ницшевское «Бог умер». Но это означает, что Бог перестает быть потусторонним существом и целиком воплощается в мире, как Он воплотился в Иисусе Христе. Отсюда тема бунтующего и страдающего Бога — страдающего вместе с угнетенными и бунтующего вместе с непокорными, а также важная для Альтицера тема Апокалипсиса, т. е. конца мироздания и пришествия новой земли и нового неба. Если Бог вступает в исторический процесс и перестает быть трансцендентным, то сам исторический процесс переходит в апокалиптический, наступает конец истории.

«Бог, действующий в мире и в истории, — это Бог, отрекающийся от самого себя, постепенно и решительно уничтожающий свою собственную первоначальную Целостность. Бог и есть та Целостность, которая „падает“ или „опускается“, перемещаясь еще полнее в противоположность своей первоначальной идентичности. Бог или божественность являет себя во Христе, проходя через полное изменение своей первоначальной формы. Тем самым трансцендентность становится имманентностью, а Дух — плотью? <...> Христианин проповедует Бога, который актом полного самоотречения принес себя в жертву во Христе»<sup>1</sup>.

Отсюда особый интерес Альтицера к России, к революции и социализму как опыту низвержения небесной и земной иерархии, опыту жизни без Бога. Альтицеровская тема умершего Бога глубоко перекликается

<sup>1</sup> Thomas J. J. Altizer. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster, 1966, pp. 89–90, 132.

с атеизмом, но не примитивно-материалистическим, а теологически переосмысленным, как последняя стадия вхождения Бога в мир, начато Боговоплощением Иисуса Христа. Богочеловек родился и умер, чтобы нам стать богами, обожиться, — это фейербаховский ход мысли, атеизм, но «христианский», с теологической подоплекой. Соответственно постатеистические движения в России привлекают внимание Альтицера, поскольку они, с одной стороны, рождаются на основе самого атеизма, так сказать, соприсутствуют и имманентны ему; с другой стороны, преодолевают его изнутри, обнаруживают его дальнейшую христианскую перспективу.

Эта тема послужила предпосылкой нашей переписки с Альтицером — тем более что в 1960-е гг. он был доцентом, преподавателем религии в университете Эмори (Атланта), где я преподаю с начала 1990-х. Именно 1960-е были звездным часом для Альтицера и его идей: в 1966 г., во время Пасхальной недели, он даже стал героем журнала «Таймс», правда представившего на обложке не его портрет, а главный вопрос новейшей теологии — жирными красными буквами на черном фоне: «Мертв ли Бог?» Идеи Альтицера вызвали ожесточенную полемику и даже угрозы убийства со стороны консервативной религиозной Америки. В 2007 г. Альтицер приехал в Эмори с докладом, мы с ним встречались и в аудитории, и в доме друзей, но главное общение все-таки происходило в письмах. Из них видно, что нас объединяет, а что разделяет. Для Альтицера «смерть Бога» есть центральный и, по сути, исчерпывающий пункт его доктрины, тогда как для меня «смерть Бога», как и смерть Иисуса на кресте, — это лишь пролог к воскресению, к «пакибытию» Бога уже за пределом церковных традиций и исторических вероисповеданий. Постатеизм — это совокупность духовных движений, для которых опыт крушения традиционных религий, опыт их атеистического отрицания не прошел бесследно. Постатеизм — это итог двойного крушения: и атеизма, и тех религиозных традиций, которые были сокрушены атеизмом.

Разумеется, эти религиозные традиции живы и возрождаются, порой в весьма догматическом и фундаменталистском виде; да и атеизм не собирается умирать, подпитываясь то новыми достижениями науки, то общественным протестом против засилья клерикализма. Поэтому постатеизм вызывает критику с обеих сторон — и религиозных традиционалистов, и атеистических догматиков. Нас объединяет с Альтицером укорененность именно в этой проблемной почве, которая одинаково чужда и правоверно верующим (в соответствии с духом и догматами своих вероисповеданий), и уверенно не верующим (в традициях атеизма, агностицизма, научного просвещения, свободомыслия и т. д.). Но Альтицер настаивает

на полной имманентности Бога миру (ничего потустороннего, никакого трансцендентного остатка) и на полной апокалиптичности современной реальности. Я же полагаю, что кульминация очередной смерти Бога пройдена, распятый в XX в. воскресает в XXI, и мы становимся свидетелями исторических последствий этого воскресения, когда самая передовая наука и техника подтверждают религиозные интуиции о том, что наш мир имеет начало во времени, что есть и другие миры, что в начале было Слово (код, информация), что мы можем создавать все более разумные и самоуправляемые программы и все более жизнеподобную реальность, а значит, и сами, с большой долей вероятности, являемся творениями превосходящего нас разума. Да и само исчерпание массового атеизма и рождение новых, постатеистических духовных движений свидетельствуют о том, что в «истории Бога» нет окончательной смерти, есть смерть как искупительная жертва, которая ведет к новой жизни и самого Жертвователя, и искупленных Им, к жизни в иных телах, более тонких, имматериальных, пронизанных духовным и техническим Логосом. Альтицеру моя точка зрения представляется чересчур компромиссной, поскольку Бог, оказывается, еще не умер полностью и окончательно, т. е. история трансцендентности начинается заново и вся цивилизация опять движется «в сторону Бога».

Альтицер — не системный мыслитель, его книги — да и письма, приведенные в этой подборке, — скорее напоминают романтические манифесты и страстные, неканонические проповеди, с длинными, на полстраницы, предложениями, с риторическими повторами и восклицаниями, противопоставленными академическому дискурсу. Недаром он ведет генеалогию своего мировоззрения и стиля от У. Блейка и Ф. Ницше. И хотя его стиль временами кажется чересчур экспрессивным и даже патетическим, за ним прослеживается вполне ясная конфигурация мысли: всякая трансцендентность ушла в прошлое, не осталось даже ее тени, а значит, настали последние времена, и Россия, русская революция, социализм и атеизм — одно из важнейших знамений этого «апокалипсиса нашего времени». Хотя Альтицер ценит Бердяева как мыслителя-апокалиптику и даже испытал его влияние, он мог бы на многое опереться и у позднего Розанова (который гораздо меньше переведен на английский, чем Бердяев).

Один из центральных пунктов нашей переписки — альтицеровское прочтение моей книги «Новое сектантство», вышедшей по-английски в США под названием «Голоса вопиющих в новой пустыне. Из архивов Московского института атеизма» (Филадельфия, 2002) в блестящем переводе Евы Адлер. Книга изображает постатеистические умонастроения в России 1970–1980 гг., зачатки новых теологических и философских движений. Альтицер чувствует в этой книге что-то свое — и вместе с тем

чужое. Ему дорого «имманентное» в этих умонастроениях, исходящих не из религиозных традиций, а из социальной, национальной, литературной и бытовой реальности и претендующих на сакрализацию даже греха («греховники»), неверия («афеяне») и пустоты («пустосвятцы», или, в переводе, «степняки»). Но когда он усматривает во всем этом не блейковские всполохи апокалипсиса, а комическую теологию неоязычества, он теряет контакт с книгой и испытывает дискомфорт, как будто на месте дорогого ему христианского атеизма то ли возрождается дохристианское язычество, то ли нарождается новая постатеистическая религия. Все эти «за» и «против» прочитываются в его письмах, где он пытается понять и воспроизвести логику новых голосов, вопиющих о вере в пустыне атеизма.

Основная часть переписки пришлась на февраль — апрель 2007 г. Привожу три письма Альтицера ко мне и два моих — к нему.

*11 февраля 2007*

Дорогой Миша,

Позвольте мне сразу сказать, как восхищает меня Ваш ум и голос. Что это — глас вопиющего в пустыне или, вероятнее, голос, которому суждено оказывать глубокое влияние? Но позвольте мне также избавить Вас от очевидной иллюзии. Если я хоть в каком-то смысле представляю собой центр, то лишь узкого круга радикальных теологов, во всем остальном я неизвестен и невлиятелен. Хотя полвека назад все было иначе, но прошло долгое время, по крайней мере для Америки, где почти все быстро исчезает. Да, у нас с Вами очень одинокое призвание — и поистине парадоксальное, поскольку каждому из нас ведомо полное отсутствие и полное присутствие Бога, полное присутствие, которое присутствует в виде полного отсутствия. На самом деле, теологически мы очень близки, но одновременно и очень далеки, и это, на мой взгляд, объясняется Вашей глубоко русской и даже русской православной основой, что, искренне признаюсь, вызывает во мне подлинный интерес, хотя бы потому, что это настолько необходимо сегодня. Причем сильнее, чем когда-либо, поскольку распад советской России открывает перед нами не просто новую Россию, но новый мир. Этот распад имеет глубоко негативные последствия еще и потому, что Америка стала гораздо более империалистической и демонической державой. Демонизм этой новой возросшей власти неизбежен, ибо, как полагал лорд Эктон (Acton), абсолютная власть развращает абсолютно.

Я считаю, что мир сейчас более чем когда-либо нуждается в русском духе, и, выражая его, Вы тем самым убедительно и в полную

силу осуществляете свое призвание. Мы нуждаемся не только в российском воображении, что уже давно признано, но еще острее — в российском богословском или духовном мировидении. Очевидно, ни одна церковь или церковная организация не способны осуществить то, что должно быть сделано отдельными лицами и даже одиночками, и я думаю, что только этому я и мог бы Вас научить, ибо всегда был глубоко одинок на своем богословском пути. Правда, вы — член университетской корпорации, каковым я не являюсь, но, в отличие от Вас, я работаю на своей родной земле и в своем языке. И хотя трагическое существование не исключает трансцендентности, оно исключает всякую абсолютную и «не-кенотическую»<sup>1</sup> трансцендентность, и я прихожу к мысли, что здесь глубинная Россия и глубинная Америка воистину едины.

Позвольте мне сразу заявить, что у меня возникла серьезная проблема с пониманием Вашей работы, а именно категории «нового средневековья». Прежде всего, я был сбит с толку, потому что раньше думал, что русская история и культура пребывают в наивном неведении обо всем, что на Западе называют Средневековьем или «Средними веками»; поэтому мне интересно, что «новое средневековье» может означать в русском контексте. Указывает ли это на обновление священной и домодерной России в эпоху атеизма, когда Бог окончательно умер? И значит ли это, что только в этом истинно атеистическом мире глубоко кенотическая русская духовность может найти себя?

В этом контексте мы можем понять теоморфное искусство, которое раз-веществляет образ Божий. Это развеществление упраздняет абсолютно трансцендентную почву самого искусства и, таким образом, отрицает все, что мы когда-то знали как Церковь и Небо. Значит ли это, что именно таким способом современный русский дух воплощает себя? Риторически мне не нравится Ваша идея бедной («минимальной») религии... Не может быть ничего минимального в таком воплощении, если только оно не минимально в отношении к каждой установившейся идентичности искусства и религии. В самом деле, Ваше понимание ангелизма можно трактовать по-разному, но только не как выражение минимальной религии. Гораздо вероятнее, что это максимальная религия. И даже если признать, что Ангел сегодня превратился в полного скитальца и ангелизация — проявление дегуманизации, это тем не менее абсолютный процесс.

<sup>1</sup> См. «кеносис» в Словаре терминов.

Однако не могу согласиться с тем, что вы говорите о постмодерной духовности как о неоязычестве, порожденном смертью Бога. Чрезвычайно опасно говорить мессиански в таком контексте, о чем свидетельствует история нацистской Германии и сталинской России, а также маоистского Китая. Я разделяю Ваше мнение об ангелизме как о воплощении полной беспочвенности мира. Но главное все же то, что Вы исследуете послееатеистическую и постмодерную духовность, подлинность которой чрезвычайно важно понять. Вы с этим справились лучше и решительнее, чем кто-либо из известных мне исследователей.

Я заинтригован тем, что Бердяев так важен для Вашей работы. Когда-то я тоже попал под его сильное влияние, в моей библиотеке было много его книг, но, увы, они сгорели во время пожара (который я описал в неопубликованной заключительной главе моих мемуаров — прилагаю). Но в конце концов я вынужден был сказать «нет» Бердяеву, что, на мой взгляд, когда-нибудь придется сделать и Вам, потому что он, по сути, все-таки нео-ортодоксальный мыслитель. Насколько я знаю, то же самое можно сказать о самых крупных современных православных мыслителях. Здесь таится серьезная опасность: ортодоксальное богословское мышление, если полностью на него полагаться, может помешать осуществлению Вашего собственного проекта, как оно помешало развиваться самому православному богословию. Пусть Д. Г. Леи (D. G. Leahy) — одновременно глубоко революционный и глубоко католический мыслитель — будет в этом смысле для Вас примером: современное католическое богословие на него никак не влияет. Он также разделяет мнение, что Воскресение возможно только как последствие смерти Бога. В этом православное богословие, насколько я его знаю, не может оказать Вам поддержки, Вы должны пройти свой собственный путь в одиночестве. Я чувствую, что Вы вступили здесь на истинно русский путь, и свидетельство тому — современная русская поэзия. Разъяснил ли нам кто-нибудь, как понимать теологически эту поэзию? У меня есть эссе на сто страниц (ныне потерянное) о современной русской духовности; в нем я среди всего прочего предложил свое толкование современных русских поэтов; это и впрямь теологически богатая тема.

Существует еще один принципиальный момент, в котором, я думаю, глубинная Россия и глубинная Америка действительно совпадают. Это нигилизм, и прежде всего теологический нигилизм. Я признаю, что есть серьезные исследования русского нигилизма, но я не знаю ни одного о нигилизме американском, хотя эта тема и всплывает во многих наших глубоких исследованиях американской поэзии. Недавно я написал статью о нигилизме американской

политики, посылал ли я ее Вам? Конечно, можно допустить, что трактуемая Вами как постмодерная духовность есть духовность нигилистическая. По крайней мере, именно так мы можем постичь русскую духовность через Достоевского; во всяком случае, это бытующая на Западе точка зрения. Таким же образом и русская духовность может воспринимать Запад как атеистической и нигилистической мир. Конечно, я понимаю нигилизм как необходимое и неизбежное следствие смерти Бога. Это первым глубоко понял Достоевский, а Советский Союз первым это воплотил. Именно тогда атеизм и нигилизм впервые слились до неразличимости... Вы слишком молоды и вряд ли помните, как западный мир был увлечен, если не сказать «загипнотизирован», тем, что происходило в Советском Союзе, совершенно новом мире, где достигалось совпадение противоположностей Рая и Ада (*coincidentia oppositorum*). Я хорошо помню американских и других западных интеллектуалов, поддавшихся советскому гипнозу в 1930-е и 1940-е гг., хотя они и не были слишком известны, я все это помню. Пусть я никогда не вступал в партию, но я считал себя коммунистом и не скрывал этого даже от своей семьи. Сегодня мы без колебаний признаем коммунизм формой нигилизма, и это чувство не покидало меня самого, когда я был коммунистом, потому что коммунизм для меня означал абсолютный подрыв всего и вся. Только таким образом он мог сделать реально возможным рай — рай, неотделимый от самого апокалипсиса. В самом деле, становясь апокалиптическим теологом, и, возможно, первым чисто апокалиптическим, я неизбежно стал и нигилистическим теологом, и это сделалось возможным только благодаря Блейку и Ницше.

Вы тоже апокалиптический мыслитель и визионер, и я думаю, что в этой точке мы ближе всего друг к другу. Верно, что Бердяев дал нам отчасти апокалиптическую теологию, но только отчасти. Подлинно апокалиптическая теология может быть только революционной теологией, и я думаю, что мы оба посвящаем себя реализации этой цели.

С благодарностью,  
Ваш Том

*28 февраля 2007*

Дорогой Том,

Я чрезвычайно благодарен Вам за письмо, которое все еще продолжает отзываться во мне. Все это время я мысленно беседовал с Вами.

Я согласен, что развал Советского Союза оказал негативное воздействие на Соединенные Штаты. Такова ирония многих исторических

битв: победитель перенимает худшие черты побежденного. Нечто подобное случилось с Советским Союзом после победы над нацистской Германией: он заразился от нее антисемитизмом. Мне дорога Ваша мысль: мир сейчас больше нуждается в русском духе, чем когда бы то ни было, отчасти потому, что у России есть опыт исторического апокалипсиса и она знает, как выжить и жить после этого.

Конечно, отсюда не следует, что мыслитель имеет право говорить от имени России или от имени православия. Я полностью согласен с Вами относительно одиночества мыслителя. Само словосочетание «православный мыслитель» звучит для меня более странно, чем «католический мыслитель» или «протестантский мыслитель». Один из недостатков или преимуществ православия — то, что оно не признает ни одной философии как своей собственной (и даже возможности таковой) и предоставляет мыслителю на свой страх и риск отдаваться его одинокому призванию. Для меня это скорее позитивный знак — разрыв с той тотальностью, которая преобладает во многих других аспектах русской культуры. Религиозным мыслителям в России остается следовать известному совету святого Августина, так его перефразируя: «Люби Бога и думай, что хочешь».

Что касается «нового средневековья»... Это понятие более значимо для Бердяева, чем для меня, и оно не имеет никакой особой связи с русской допетровской историей. Своей концепцией «нового средневековья» (в широком европейском смысле этого термина) Бердяев в начале 1920-х гг. предвосхитил то, что позже стало называться постмодерном и предполагало отрицание модерности (Нового времени): индивидуализма, рационализма, сциентизма, либерализма, гуманизма и т. д. Обычно постмодернизм рассматривается также как отрицание духовности, религиозной веры, любого «трансцендентального означаемого». Я, напротив, считаю, что отрицание Нового времени создало духовный избыток, «святое пустое место», на что большинство сторонников постмодернизма не обратило никакого внимания. В этом я солидарен с Бердяевым, который пророчески указывал на «новое средневековье» как на восхождение к новой, «пост-модерной» (post-modern) и «посмертной» (post-mortem) духовности. Он рассматривал распространение коммунизма как явно «ново-средневековый», глубоко религиозный (именно потому, что антирелигиозный) феномен. Первая половина XX в. была, действительно, отмечена множеством смертей, включая смерть Бога и смерть личности, укрепление безбожного государства и безбожного человека. Бердяев был достаточно проницателен, чтобы воспринять все эти нигилистические тенденции как новую духовную реаль-

ность, которая нуждается в своем собственном теологическом объяснении; отсюда его система *эсхатологической* метафизики.

Дальше этой черты умозрение Бердяева не идет. Для него, вероятно, был бы непостижим зрелый постмодерн, с его «рассеиванием» смыслов. Но мы знаем, и вы одним из первых это продемонстрировали, что отсутствие Бога есть сильнейшая форма Его присутствия. Время постмодернизма было богато формами скрытой или даже превращенной духовности, которую можно назвать *теоморфной*, потому что она сохраняет «форму» присутствия Бога в Его отсутствие. Самый наглядный тому пример — русская поэзия и изобразительное искусство 1970-х — середины 1990-х гг., в частности, те контрастные и взаимодополняющие тенденции, которые называются «концептуализм» и «метареализм». Первая представляет апофатический, вторая — катафатический подход к Высшему; как ни странно, само определение этих постмодернистских тенденций коренится глубоко в теологии. Ангелизм — еще один пример теоморфизма: одинокие, осиротевшие ангелы (как в фильме Вима Вендерса «Крылья желаний») бродят по земле в поисках человечности — вестники, утратившие свою Весть.

Что будет дальше? Смерть смерти? Моим глубинным историческим умонастроением в 1970–1980-х гг. был апокалиптический оптимизм: конец близок, но настоящая жизнь начнется после конца. Это была радость первой любви, первой встречи с живым Богом в пустыне официального атеизма и массовой индифферентности. Возможно, каждый век и каждая эпоха имеют свой апокалипсис — репетицию полного и окончательного, который откладывается опять и опять, потому что он принадлежит не-времени и, таким образом, распределяется в историческом времени как повтор. Теперь кажется, что все те «пост-», которые размножились в 1970–1990-х гг.: постгуманизм, постисторизм, постструктурализм, постхристианство и т. д. — все они сами в прошлом. Наступило время начала, повсеместного «прото-», прорастающего тут и там из голой земли. Сюда входит и росток «бедной религии», которая может оказаться прото-религией в эпоху глобализации. Протеизм, а может быть, протезизм. Состояние нашей цивилизации прото-глобальное, прото-виртуальное, прото-биотехническое и даже прото-ангельское (имея в виду способность людей к растущей дематериализации своего существования). Время Бытия (Genesis) идет после Апокалипсиса, первая книга Библии после последней — чудо инверсии, которую вы столь мощно представляете в своих работах. Для меня лично, самые живительные, положительные заповеди Библии даны

в Книге Бытия: 1. «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю»; 2. «...Чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей». Дарить жизнь и давать имена — два главных человеческих призвания в природе и культуре.

После смерти смерти, после теологического и теистического снятия атеизма, мы должны вновь подтвердить нашу приверженность началу начал, чтобы прояснить смысл конца, оправдать свое существование после конца. В этом постапокалиптическом ключе я перечитываю Книгу Иова. Отзываясь на жалобы Иова и нравоучительные рассуждения его друзей, Бог дает *космологический* ответ на *этические* вопросы. В Его речи нет ни единого этического понятия, такого, как «добро», «зло», «грех» или «справедливость»; вместо этого Он говорит о могучих животных и чудесах природы, говорит как биолог и метеоролог. Разве Бог не выступает здесь как ницшевский «имморалист»? Разве Он не предлагает переоценку всех этих «мещанских» ценностей, которые защищают друзья Иова? Бог призывает Иова, и в его лице всех потомков Адама, вернуться от Древа познания добра и зла к Древу жизни. Бог открывает простор для теологии обновленной жизни, живого Бога.

Для Ницше цели жизни, ее сила и достоинство находятся в оппозиции к христианству как морали рабов. Но христиане знают, что жертвы и страдания неизмеримо повышают цену жизни и интенсивность переживания. Христианство, как я его понимаю, это религия не смерти и даже не жизни, а *двойной* жизни, вечной жизни, чья мощь усилена страданием и жертвой. Таким образом, ницшеанское отрицание христианства как религии смерти, в свою очередь, отрицается в христианстве как религии воскресения. Я полагаю, что мы сейчас подходим к тому историческому моменту отрицания отрицания, который был осуществлен через воплощение — распятие — воскресение. Жизнь после воскресения отличается от жизни до смерти, она углубляется опытом смерти: и личной смерти Христа на кресте, и исторической смерти христианства в XX в. Вот почему ваша теология была и остается столь важной для русского исторического самосознания. «Теология смерти Бога» — глубокий оксюморон, парадокс, который придает новую значимость смерти как конструктивному и жизнеутверждающему опыту. Теологизировать смерть Бога — значит ответить на событие распятия как на инверсию, поспание смерти.

Интенсивность постапокалиптического опыта засвидетельствована величайшим русским поэтом XX в. Осипом Мандельштамом, который писал после русской революции 1917 г: «Воду в глиняных

кувшинах пьем, как вино, и солнцу больше нравится в монастырской столовой, чем в ресторане. Яблоки, хлеб, картофель — отныне утоляют не только физический, но и духовный голод. Христианин, а теперь всякий культурный человек — христианин, не знает только физического голода, только духовной пищи. Для него и слово — плоть, и простой хлеб — веселье и тайна» («Слово и культура», 1920). Таков христианский опыт «двойной жизни», на мой взгляд, более мощный и проникновенный, чем ницшеанское превознесение биологической «жизни» в противовес христианству. Конечно, нужно пройти революцию и смерть Бога, чтобы почувствовать в полной мере вкус этой двойной жизни, когда даже простой хлеб становится весельем и тайной.

Этот виталистический подход к богословию («теовитализм») можно наилучшим образом передать греческим словом «palingenesis» (по-старославянски — «пакибытие»), буквально «вновь-бытие», которое обычно переводится как «возрождение», «воскресение», «начало новой жизни». «Вновь-бытие» приходит из небытия; это избыток бытия после его истощения и восстановления.

Дорогой Том, мое письмо, пожалуй, оказалось слишком длинным и лирическим. Ваши книги вдохновляют меня, и я продолжаю общаться с ними. Они смело бросают вызов академическим «стандартам», которые, на мой взгляд, сдерживают интеллектуальное творчество в современной науке. Необходимость обеспечить «научный аппарат» почти каждому слову и обширную аргументацию каждому крошечному шагу мышления сводит последнее к кратчайшему переходу между двумя длинными цитатами. Ваш синтаксис, с его ритмическими повторами, резонирует с тем, чем я дорожу больше всего в русской философской прозе. Можно почувствовать дыхание Духа, исходящее от Ваших протяженных предложений.

Я с нетерпением жду встречи с Вами в Атланте. Я очень хотел бы побывать на Вашем выступлении в церкви.

С любовью, Ваш Миша

3 апреля 2007

Миша,

Я должен извиниться за долгую задержку с ответом на «Голоса вопиющих в новой пустыне»\*. Если признаться: непостижимым образом во мне что-то застопорилось, возникло ощущение какой-то

\* Английский перевод моей русской книги «Новое сектанство»: Mikhail Epstein. *Cries in the New Wilderness: from the Files of the Moscow Institute of Atheism*. Trans. and intr. by Eve Adler. Philadelphia: Paul Dry Books, 2002, 236 pp.

опасности, и это задело меня до мозга костей. Но теперь этот затор исчез, и я с огромным удовольствием вернулся к чтению книги. Если это роман, то он мог быть написан только в России, это необычное и самое впечатляющее перенесение на бумагу и воплощение непостижимых бездн нашей религии, или, точнее, христианства. Но здесь христианство неотделимо от российской и даже советской ментальности. Когда я вскоре закончу чтение, я отвечу более основательно, я только хотел, чтобы Вы знали, насколько я увлечен книгой.

Том

3 апреля 2007

Дорогой Миша,

Наконец я закончил «Голоса вопиющих в новой пустыне», и боюсь, что я смотрю на эту книгу иначе, чем Вы, потому что я не могу поверить, что голос автора начинает звучать только в самом последнем разделе. Я скорее слышу, как он проходит через всю книгу. Я не считаю последний раздел самым сильным. Честно говоря, больше всего меня поражает голос самой России, который доносится до меня на протяжении всей книги, и это не только глубоко христианский голос, но он остается таковым даже в своем советском проявлении, по крайней мере, так, как это происходит в тексте. Я также глубоко заинтригован тем, что Россия, и именно православная Россия, открывается вам в подлинной преемственности с постатеистической духовностью, что и делает возможной эту духовность, которую я ощущаю на протяжении всей книги. Поразительно, что это происходит после того, как Вы первоначально заявили, что главная цель этой книги — представить «новую *summa theologica*» («сумму теологии»), именно ту, что создавалась в рамках коммунистического эксперимента: чрезвычайно смелые слова!

Если теперь новая пустыня [массовый атеизм] прокладывает путь в новую постатеистическую религию, для которой само небо открывается как проявление чистой телесности, где все [имманентно] покоится само в себе, — известно ли это небо только в России? Я считаю, что глубочайшая тайна этой книги есть тайна самой России. Эта Россия, сражаясь с татаро-монгольским игом, немедленно вобрала в себя административную систему Золотой Орды. Вспомним Ваших степняков-«пустосвятцев»: эта Россия сама уже есть цель всего, Россия, чей марксизм дал миру русскую нирвану, вырастающую из недр природы и общества... В степи исчезают все различия, и ее пустота, возможно, есть обратное проявление полно-

ты Бога. В перспективе можно видеть, что Россия станет первой сверхмирской (*transmundane*) державой в этом мире и что дух, парящий над этой туманной бездной, создаст здесь новое небо и новую землю.

Наибольший резонанс у меня вызывает поднятая в книге тема сошествия в ад... Как Вы знаете, это сошествие едва упоминается в Новом Завете, проигнорировано христианской теологией, не воплотилось в христианских обрядах и лишь в минимальной степени допущено в христианском искусстве, словно находится под запретом, хотя и понятно, что христианское искупление без сошествия Христа в ад невозможно. Это основной мотив видения У. Блейка, но интерпретаторы по большей части этим мотивом пренебрегали, потому что его истолкование требует радикальной перестройки самого теологического мышления. Такая перестройка осуществлена в «Голосах вопиющих в новой пустыне». Сильнее всего — в разделах о сошествии в ад, которым предшествует мысль ап. Павла о том, что Христос стал грехом, чтобы мы могли стать правдой. Именно здесь Вы с наибольшей силой взываете к Третьему Завету, который может свершиться только накануне Апокалипсиса. По Блейку, Апокалипсис — это осуществленное сошествие в ад, и, как мне представляется, оно еще раз произошло в «Поминках по Финнегану».

Вы пишете на стр. 118, что сошествие в ад всегда было исключительно русской темой. Полагаю, Вы ослабляете свое понимание разрушительной мощи Сатаны, утверждая, что он несет погибель душе. Вы считаете, что эта высшая и самая страшная жертва всегда была судьбой России, а затем говорите об апокалиптическом аде, куда мы последуем за Христом после Его распятия на Голгофе! Ибо только высшее воплощение апокалиптического ада может сделать возможным подлинное воплощение апокалиптического неба.

Тогда как понять Приложение, содержащее ряд отзывов на «новое сектантство»? Все они отождествляют это сектантство с российским народом и даже с социализмом, но это особый социализм с божественным лицом. Это ведет нас к истинно новой русской теологии, отражающей постатеистическое общество, в котором происходит не что иное, как возрождение язычества. Вы в самом деле полагаете, что это язычество, т. е. обожествление природного и социального мира, или это только мнение «Густава Шнайдера»? Тем не менее «творческий атеизм», кажется, доминирует в Заклучении книги. Если это подготовка к «Комедии идей», то есть ли преемственность между этой комедией и тем, что Вы говорите о всеобъемлющем



русском тоталитаризме, ведущем к комической утопии или тоталитарному гротеску?

Вы заключаете глубоко по-русски — Софией, причем воплощенной в социализме послереволюционной России. Если здесь разворачивается комедия судьбы, то я предполагаю, что она найдет свое развитие в Вашей последующей работе.

С благодарностью,  
Ваш Том

### Из книги «Новое сектантство». Раздел: Греховники

«История о нисхождении Христа в ад не стала предметом церковной догматики и принадлежит к самым темным и зашифрованным страницам Священного Предания. О ней почти нет упоминаний в Новом Завете, что свидетельствует в глазах некоторых мыслителей о прообразующем значении ее для Третьего Завета, который заключит человечество с Богом накануне последней, апокалипсической фазы мировой истории. Побуждаемое примером спасительной гибели Христа и мечтой о скрепленном кровью братстве, все человеческое двинется по дороге жертвенного греха к вратам ада, чтобы сокрушить их, как сокрушен был когда-то его земной оплот — Бастилия. И возглавит это сошествие народов в ад движимая самоотречением своих вождей и принявшая крещение кровью — Россия. „...С тобой и в самый ад сойдет стопами легкими Россия!“ — обращался поэт к вождю эсеров, возглавившему Февральскую революцию. „И поколеблет стены ада неисчислимость наших жертв“, — писал другой поэт, уже пережив Октябрь. Это нисхождение в ад, бесстрашная отдача души на растерзание бесам, готовность выстрадать воскресение Духа ценою смерти души — всегда отличали русского человека, которого судьба нищей, отчаявшейся страны неминуемо вела к этой последней, самой страшной жертве. Той жертве, которую принес Каин, загубив брата своего из любви и ревности к Богу, из желания Его милости и призрения на свои дары. Три жертвы принес Каин: первую — выращенные им плоды; вторую — плоть Авеля; и третью — собственную душу. Три жертвы принес и наш народ: жертву своей вековой нищеты, за которую не удостоился благодати; жертву крови брата своего в братоубийственных войнах, за что был проклят — и земля не родила, отвернув от него лицо свое. И третью жертву — душу свою, измученную грехом...

И теперь ждем, когда расступятся адские врата — и Христос выведет нас, понесших за Ним свой крест и свою муку дальше Голгофы, глубже Геенны. Веруем: кто идет в ад для людей, чтобы претерпеть за них наибольшие муки, того ждет неизреченная милость. Положить душу свою

ради братьев, — это высшая мера любви, преступающая страх не только земного, но и адского возмездия. Дальше ада идет эта любовь — и разрушает ад» (Д. М. «Три жертвы России»)<sup>1</sup>.

7 апреля 2007

Том,

Я глубоко благодарен Вам за благосклонное прочтение книги. Такое щедрое прочтение добавляет нечто к тексту, а не вычитает из него посредством критических рассечений. Вы правы: голос автора в последнем разделе — не самый звучный в книге, и вряд ли это могло быть иначе, потому что авторский голос — своего рода скрытый усилитель всех других голосов. Автор виртуально участвует во всех этих сектах, и эта полифоническая теология, «политеология», есть, быть может, единственный способ представить русский постатеизм недавнего прошлого (и даже настоящего).

Вы абсолютно правы, выделяя пустоверов и греховников как самые уникальные и радикальные движения, поскольку они имеют дело с пустотой и адом как последним пунктом назначения души, которая жертвует собой (а не только телом) ради «други своя» или «человечества». На практике это означает «священный» террор против «угнетателей человечества». Что отличает этих русских революционеров или, если можно их так назвать, христианских террористов XIX в. от их современных исламских последователей? Последние уповают на рай как награду за свои жертвы, тогда как их предшественники, верующие или атеисты, сознательно предназначали свою душу для адского огня.

Полагаете ли Вы, что такая полифоническая теология применима в первую очередь или исключительно к постатеистической России? Хотя эксцессы постатеистической религиозной горячки могут показаться причудливыми и чуждыми американцам, на мой взгляд, сама субстанция этой книги резонирует с тем типом спиритуальности, который специфичен для Америки.

Как ни странно, материалистические общества, по крайней мере те, которые открыто устремлены к земному преуспеванию, более подвержены странным, маргинальным и эксцентрическим формам духовности, чем общества с более идеалистическими наклонностями. В этом отношении СССР и США можно было бы объединить категорией «материалистических» и тем самым «сектантских» обществ, по контрасту с религиозно более спокойной и уравновешенной Европой.

<sup>1</sup> Энтон М. Новое сектантство. Типы религиозно-философских умонастроений в России (1970–1980 годы). Самара: ИД «Бахрах-М», 2005. С. 110–111.

Алекс де Токвиль, обращаясь к религиозным странностям прагматической Америки, попутно объясняет нам, и вполне убедительно, почему такое атеистическое общество, как советское, может оказаться столь восприимчиво к эксцентрическим крайностям религиозных поисков:

«То здесь, то там в недрах американского общества можно встретить людей, наполненных столь экзальтированной и почти отчаянной духовностью, какую едва ли встретишь в Европе. Время от времени здесь образуются странные секты, стремящиеся открыть необыкновенные пути, ведущие к вечному блаженству. Здесь широко распространено религиозное безрассудство.

Это не должно нас удивлять. <...> Если умы подавляющего большинства людей когда-нибудь сосредоточатся на поиске материальных благ, то следует ожидать, что это вызовет бурную обратную реакцию в душах отдельных личностей. Они отчаянно бросятся в мир духа, боясь остаться связанными теми слишком тесными путями, которые плоть хотела бы наложить на них. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в обществе, полностью погруженном в земные заботы, встречается небольшое число индивидуумов, не желающих думать ни о чем, кроме небес. Я был бы удивлен, если бы у народа, исключительно занятого своим благополучием, мистицизм не получил бы быстрого развития. <...>

Можно полагать, что, если бы социальные условия, обстоятельства и законы не ограничивали столь жестко американский ум поисками благосостояния, он, будучи направлен на нематериальные предметы, был бы способен без особого труда обнаружить значительно большую опытность, осторожность и сдержанность. Но он чувствует себя заключенным в узкие рамки, из которых, по всей видимости, его не хотят выпускать. Поэтому тогда, когда ему удастся преодолеть эти границы, он уже не знает, к чему прикрепиться, и подчас без оглядки устремляется к крайним пределам здравого смысла»<sup>1</sup>.

«Комическая утопия», «комический теология»... да! Я считаю, что любая теология, как суждение существа конечного о Существом Бесконечном, по природе своей комична, и чем это сознательнее, тем интеллектуально честнее. *Теокомическое* — это также и разрешение спора между катафатическим и апофатическим подходами. Как можно говорить о Боге и одновременно воздерживаться от высказывания? Утвердительное суждение должно приобрести комическую тональность, что позволит ему быть формой речи и формой молчания одновременно...

Еще раз спасибо за такое глубокое и мыслеподбуждающее (thought-provoking) прочтение.

С нетерпением жду скорой встречи с Вами.  
Миша.

<sup>1</sup> Токвиль А. де. Демократия в Америке. Кн. 2. Ч. 2. Гл. 12. М.: Прогресс, 1992. С. 292–293.

## ЧАРЛЬЗ ТЕЙЛОР О БЕДНОЙ РЕЛИГИИ

Чарльз Тейлор (Charles Taylor, р. 1931) — канадский философ, один из самых известных и влиятельных западных мыслителей, лауреат Темплтоновской премии, католик по вероисповеданию. Его основные работы посвящены социальной философии, религии, интеллектуальной истории. Его последний труд — «Секулярный век»<sup>1</sup>. Здесь на широчайшем материале прослеживается история секуляризации Запада от Средних веков до наших дней. Для Тейлора секуляризм — это не просто разрушение религиозной картины мира и ослабление социального статуса церкви, но и создание предпосылок для новых духовных движений, как религиозных, так и светских. Несколько страниц Тейлор уделяет российскому феномену «бедной религии» (в переводе на английский я называю ее «минимальной», этим термином и пользуется Тейлор, но в переводе на русский я буду придерживаться оригинального наименования). Он рассматривает ее как проявление новой секулярности, преодолевающей свою историческую ограниченность и враждебность вере, как знак исчерпанности прежних секуляризационных процессов и нового поворота к «пострелигиозной» духовности. Нижеследующие цитаты приводятся по вышеуказанному изданию книги Тейлора «Секулярный век» (с. 533–535 и 849).

«Михаил Эпштейн вводит понятие „бедной религии“. Он также соотносит ее с категорией людей, которые считают себя „просто христианами“, в отличие от тех, кто придерживается определенной христианской конфессии, например православия или католичества. Эту религиозную позицию (р. 533) Эпштейн рассматривает как „постатеистическую“, причем в двух смыслах этого термина. Воспитанные режимом воинствующе-

<sup>1</sup> Charles Taylor. *A Secular Age*. Boston: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, 874 pp.

го атеизма, который отвергал и подавлял любые формы религии, эти люди находились одинаково далеко от всех конфессий и в равной степени были лишены знания о них и свободного выбора между ними. Но эта позиция постатеистична и в более сильном смысле: эти люди противились своему воспитанию, они приобрели каким-то образом чувство Бога, которое, хотя и мало оформленное, вывело их за рамки внушенных им стереотипов.

„Бедная религия“ — это духовность, которая проявляется в тесном кругу семьи и друзей, а не в храмах. Она сознательно тяготеет к уникальному как в человеческих индивидах, так и в окружающих их вещах и среде. Вопреки универсалистской заботе о „дальних“, которая подчеркивается в коммунизме по Марксу, эта бедная религия почитает „образ и подобие Бога“ в отдельных личностях, с которыми мы разделяем свою жизнь.

Но поскольку эта религия зародилась вне конфессиональных структур, ей присущ свой универсализм, род спонтанного и нерелективного экуменизма, для которого само собой разумеется сосуществование множественных форм духовности и богопочитания. Даже когда люди, поначалу склонные к духовности такого рода, в конце концов приобщаются к какой-либо церкви, как это часто и происходит, они все-таки сохраняют прежнюю широту взглядов.

„Чаще всего бедный верующий присоединяется рано или поздно к какой-нибудь исторической традиции, становится православным или иудеем, но раз пережитое чувство гулкого пространства пустыни остается в нем навсегда. Ведь именно там, среди мирского, безо всяких приготовлений и оглашений, Бог неожиданно открылся его душе.

Можно предположить, что этот порыв к религиозной реформации будет определять духовность в России XXI в. Восстановление доатеистических традиций — доминанта текущего (1995) религиозного возрождения, но атеистическое прошлое, опыт пребывания в пустыне, не может пройти без следа, и этот след „пустоты“ обнаружится в стремлении к полноте духа, преодолевающей границы исторических деноминаций. Для тех, кто обрел Бога в пустыне, слишком тесны стены существующих храмов, их нужно раздвинуть“.

См.: Mikhail Epstein, „Minimal Religion“, in Mikhail Epstein, Alexander Genis, and Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture* (New York/Oxford: Berghahn Books, 1999), pp. 167–169.

Возможно, нечто подобное можно сказать и о ситуации в „постсекулярной“ Европе. Я пользуюсь этим термином не для того, чтобы обозначить эпоху, когда вера, претерпевшая упадок в прошлом веке, переживает подъем; это кажется не слишком вероятным, по крайней мере сейчас. Я подразумеваю эпоху, которая станет бросать один вызов за другим господствующему ныне свержению секуляризации (р. 534).

На мой взгляд, именно это сейчас и происходит. Но поскольку, как я полагаю, эта гегемония [секуляризма] способствовала упадку [религий], ее преодоление откроет новые возможности. „Духовность без религиозности“ — один из тех западных феноменов, который имеет общее с эпштейновской „бедной религией“ в России. Это обычно означает духовную жизнь, которая держится в стороне от власти и догматов религиозных конфессий. Конечно, эта отстраненность на Западе отражает реакцию на амбиции религиозного авторитаризма и недоверие к клерикальной элите; между тем в России преобладает реакция на опустошенность, произведенную воинствующим атеизмом, и отчужденность от вероисповеданий поначалу вызвана невежеством, незнанием о них. Но в обоих случаях широко распространяется некое размытое экуменическое чувство, и даже те, кто впоследствии приходит к церковной жизни и становится „религиозными“, сохраняют первичную свободу от конфессиональных делений. Важно и то, что и на Востоке, и на Западе осознается значимость следования своим собственным духовным маршрутом и мысль, выраженная Бердяевым, на которого ссылается Эпштейн: „познание, мораль, искусства, государство, хозяйство должны стать религиозными, но свободно и изнутри, а не принудительно и извне“<sup>1</sup>. В любом случае мы находимся в самом начале нового века религиозных исканий, итоги которых никто не может предсказать» (р. 535).

«Кажется, что скотизм Хопкинса<sup>2</sup> предвосхищает с почти пугающей точностью ту „бедную религию“, которую Михаил Эпштейн находит в постатеистической России. Вопреки заботе о „дальнем“ атеистическом коммунизме, бедная религия преимущественно озабочена нашими отношениями с близкими, с частными индивидами. Для Эпштейна в основе этого лежит определенное теологическое видение. „Минималистская теология... воздерживается от пантеистических предпосылок. Бог не во всем, но в каждом, в *каждости* всех вещей“. „Собственный предмет теологии есть мир единичностей, единственность всех вещей, созданных по образу единственного Творца“. „Каждая вещь единична лишь потому, что единствен сам Бог“» (р. 849).

<sup>1</sup> Бердяев. Н. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс, 1990. С. 25.

<sup>2</sup> Скотизм — средневековая философская школа, объединяющая последователей Иоанна Дунса Скота (1265–1308). Центральная проблема скотизма — индивидуация, т. е. проявление бытия во множестве неповторимых индивидуальных объектов («индивидов»), обладающих различительными свойствами. Джерард Мэнли Хопкинс (1844–1889) — английский поэт и католический священник, находившийся под влиянием этих философских учений.

## МАЛКОЛЬМ ДЖОНС И РОУЭН УИЛЬЯМС (АРХИЕПИСКОП КЕНТЕРБЕРИЙСКИЙ) О БЕДНОЙ РЕЛИГИИ У ДОСТОЕВСКОГО

Концепция «бедной религии» (*minimal religion*) вызывает особый интерес у исследователей Достоевского, поскольку они находят в его произведениях, с одной стороны, неприятие самого утонченного и глубоко-мысленного атеизма, с другой стороны — сомнение в постулатах догматической веры и ее институциональных форм<sup>1</sup>. Ярче всего этот религиозный минимализм Достоевского, его приверженность неканонической вере выражены в образах старца Зосимы и Алеши Карамазова. Зосима выступает в «Братьях Карамазовых» как одинокий столп веры, отчужденный от церковной иерархии и мало понятый, а то и прямо обличаемый своими братьями (Ферапонт). Смысл его проповеди — экзистенциальное христианство, радость любви и веры, святость всех форм жизни, открытость души прощению и состраданию, почти никак не связанные с обрядовостью и учением церкви. Выразительный пример такого минимализма — слова Алеши Карамазова в минуту его величайшего прозрения, когда он видит во сне Зосиму и самого Христа, исполненных веселья на брачном пире. «„Кто-то посетил мою душу в тот час“, — говорил он потом с твердою верой в слова свои...» Не Бог, не Христос — «кто-то»: апофатика, переходящая в минимализм.

Малкольм Джонс, один из крупнейших специалистов по Достоевскому, президент и основатель (с 1971 г.) Международного общества Достоевского, даже полагает, что религиозный минимализм Достоевского стал одним из источников «бедной веры», много позднее возникшей в позднесоветском

<sup>1</sup> Я хочу выразить особую благодарность Джонатану Саттону, глубокая статья которого «„Минимальная религия“ и интерпретация Михаилом Эпштейном религии в позднесоветской и постсоветской России» привлекла внимание западного академического сообщества к российскому феномену «бедной религии». Jonathan Sutton. «„Minimal Religion“ and Mikhail Epstein's Interpretation of Religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia» (in *Studies in East European Thought*, Special Issue. *Two Readings of the Dynamic between Religion and Culture: Sergej Averintsev and Mikhail Epstein*. Ed. by Jonathan Sutton, vol. 58, No. 2, June 2006, pp. 107–135).

обществе. Поэтому «модель Эпштейна», как именует ее Джонс, может быть с полным правом отнесена к творчеству Достоевского. С Джонсом соглашается Роуэн Уильямс, в прошлом профессор теологии Оксфордского университета, а с 2003 по 2012 г. архиепископ Кентерберийский.

Далее я приведу краткие фрагменты из книг Малкольма Джонса и Роуэна Уильямса.

### Малкольм Джонс. Достоевский и динамика религиозного опыта<sup>1</sup>

[Из Предисловия] «То, что Бахтин называет „внутренне убедительной речью“, ведет к своего рода „минимальной религии“, которой может не хватать силы и авторитета догматической традиции; но зато она имеет силу непосредственного воздействия и личного, пережитого опыта. Я надеюсь доказать, что именно этот вид религиозной веры Достоевский воплощает в своем последнем романе и что именно эта „минимальная“ вера многими обходными путями, ища выход из тупиков, прошла через всю его жизнь. Если я прав, тогда это имеет серьезные последствия для всех прошлых и будущих дебатов о том, как мы воспринимаем религиозные измерения творчества Достоевского в XXI в.» (XI–XII).

«Пытаясь разработать модель динамики религиозного опыта в произведениях Достоевского, я обратился к нескольким недавним эссе Михаила Эпштейна, особенно полезным для меня, хотя ему, вероятно, никогда бы в голову не пришло, что они могут быть использованы для таких целей. <...> ...То, что я называю моделью Эпштейна, так хорошо отражает религиозную динамику текстов Достоевского, что соблазнительно предположить, что эта модель бессознательно вдохновлялась именно Достоевским. Она, безусловно, делает рельефными те особенности текстов Достоевского, которые мне хотелось бы выделить, и поэтому поможет читателю следовать за моими аргументами. Поэтому я хочу начать книгу с выражения своего особого долга Эпштейну» (XIII).

[О главе «Кана Галилейская» в «Братьях Карамазовых»] «Слезы восторга наполняют душу Алеши. Мы уже не один раз ссылались на этот пассаж, но стоит еще раз процитировать его целиком в свете модели Эпштейна. Мы заметим, как ранее в другом контексте, что здесь опущены все отсылки к православным обрядам и традиционному христианскому учению; вернее сказать, что религиозный опыт Алеши свободен от православного обряда и традиционной христианской доктрины именно тогда, когда ожидаешь наибольшего их воздействия на него» (133).

<sup>1</sup> Malcolm Jones. *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience*. London: Anthem Press, 2005.

[Из Заключения] «Чтобы объяснить взаимодействие разных форм религиозного опыта в текстах Достоевского, я использовал как исследовательский метод модель Эпштейна. У некоторых читателей могут возникнуть сомнения, связанные с тем, что сама по себе модель Эпштейна не поддается верификации и способна исказить современные исторические процессы. Я с этим не спорю. Мы можем судить о ней только по ее эффективности в постижении этих процессов. Именно поэтому, несмотря на искушение отказаться от этой модели из боязни вызвать подобные возражения, я по-прежнему ее придерживаюсь. В конце концов, для моих целей не так уж важно, можно ли вывести драматическое противостояние нерациональной религиозной веры и нигилистического атеизма в России из особенностей апофатической теологии, правильно это или неправильно. Важно, проливает ли это свет на динамическую структуру религиозного опыта в произведениях Достоевского. Я полагаю, и аргументирую, что да, именно так и происходит» (154).

#### Роуэн Уильямс. Достоевский: язык, вера и литература<sup>1</sup>

«...Хотя Достоевский и провозглашал свою верность церковным догматам, он изображает мир, в котором собственно православные и даже христианские категории не являются всецело определяющими. Так полагает Малкольм Джонс, подкрепив свои глубокие соображения тщательно продуманными аргументами. При этом он использует понятие „минимальной религии“, выдвинутое Михаилом Эпштейном в нескольких его эссе о „постатеистической“ среде, о современном религиозном сознании, формирующемся в России. Суть аргументации в следующем. Христианство в России всегда несло в себе „негативный“ импульс, тенденцию апофатического отрицания того, что Бог может быть постигнут в слове, образе или понятии. Это порождает антиинтеллектуализм и его разнообразные неожиданные последствия — ту атмосферу, из которой и произрастал нигилизм XIX в. и советский атеизм. Однако прежний религиозный импульс [отрицания], как ни парадоксально, сохранился и после смерти официального атеизма, проявляясь как неясное чувство священного, ускользающее от дефиниций. Это чувство обнаруживается в народной религии, а более сознательно — в неоязычестве и в том, что Эпштейн называет „минимальной религией“. Здесь религиозное чувство отделяется от любой доктринальной специфики. Джонс доказывает, что Достоевский, какие бы ни были у него намерения, в конце концов оставляет открытой дверь для „минимальной религии“» (211).

<sup>1</sup> Rowan Williams. *Dostoevsky: Language, Faith and Fiction*. London, New York: Continuum, 2011.

## КРАТКАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Для общего ознакомления с основными направлениями религиозной и антирелигиозной мысли конца XX — начала XXI в. можно рекомендовать следующие книги:

Сравнительное богословие: Немецкий протестантизм XX века. Тексты с комментариями / Сост. Г. Кристоф; Пер. с нем. К. И. Уколов. М.: изд. ПСТГУ, 2011.

Berlinski, David. *The Devil's Delusion: Atheism and Its Scientific Pretensions*. New York: Basic Books, 2009.

Braaten, Carl E. and Jenson, Robert W. (Ed.). *A Map of Twentieth-Century Theology: Readings from Karl Barth to Radical Pluralism*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Collins, Francis S. *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief*. New York: Free Press, 2007.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston, New York: A Mariner Book, 2006.

Dennett, Daniel. *Breaking the Spell: Religion As a Natural Phenomenon*. Penguin Books, 2007.

Grenz, Stanley and Olson, Roger. *20th Century Theology: God and World in a Transitional Age*. IVP Academic, 1993. Перевод: Стенли Г., Роджер О. Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. О. Розенберг. Черкассы: Коллоквиум, 2011.

Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. W.W. Norton & Company, 2004.

Harris, Sam. *Letter to a Christian Nation*. Vintage; 2008.

Harrison, Peter (Ed.). *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Cambridge, 2010.

Hitchens, Christopher. *God Is Not Great: The Case Against Religion*. Atlantic Books, 2007.

Lennox, John. *God's Undertaker. Has Science Buried God?* Oxford: Lion, 2009.

McGrath, Alistair. *Why God Won't Go Away. Engaging with the New Atheism*. London: SPCK, 2011.

Pattison, George. *Thinking About God in an Age of Technology*. Oxford UP, 2005. Перевод: Пэттисон Дж. Размышления о Боге в век технологий. М.: Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2011.

Paulson, Steve. *Atoms and Eden: Conversations on Religion and Science*. Oxford UP, 2010.

- Pelikan, Jaroslav (Ed.). *The World Treasury of Modern Religious Thought*. Ed. by Little, Brown and Co. Boston, Toronto, London, 1990.
- Spitzer, Robert J. *New Proofs for the Existence of God: Contributions of Contemporary Physics and Philosophy*. Grand Rapids, Michigan, and Cambridge, U.K., 2010.
- Swinburne, Richard. *Is There a God?* Oxford UP (USA), 2010
- Tipler, Frank. *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God and the Resurrection of the Dead*. New York: Doubleday, 1994.
- Tipler, Frank J. *The Physics of Christianity*. New York: Doubleday, 2007.
- Žižek, Slavoi and Gunjević, Boris. *God in Pain: Inversions of Apocalypse*. New York: Seven Stories Press, 2012.

---

## СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Этот словарь содержит самые краткие и общие сведения о терминах, используемых в книге, и не может заменить фундаментальных энциклопедических источников. Каждый термин выделяется жирным шрифтом, приводится его эквивалент на английском языке. Статьи содержат перекрестные ссылки, указанные знаком «(см.)».

**агностици́зм** (agnosticism) — представление о непознаваемости мира, его причин и сущностей, выходящих за пределы чувственного опыта. Агностик отвергает и религию, и атеизм, считая вопрос о бытии Бога в принципе неразрешимым.

**ангелі́зм** (angelism, от *греч.* angel — вестник) — постмодерный тип религиозного мироощущения, в центре которого находится фигура ангела, сверхъестественного вестника; при этом остается неизвестным или неопределенным источник или содержание вестни. Ангелизм как особый тип мирозерцания сложился к концу XX в. на Западе. *Техноангелизм* (technoangelism) — приобретение человеком сверхъестественных свойств на основе технической эволюции, преодолевающей ограниченность его биологической природы. Старинное представление о человеке как о переходном звене от животного к ангелу оживает, потому что происходит радикальная интеллектуализация техники и соответственно — новая актуализация теологии и метафизики.

**антро́пный принцип в фі́зике** (anthropic principle in physics) — представление, что Вселенная и набор ее фундаментальных постоянных таковы, чтобы в ходе эволюции в ней мог возникнуть человек, наблюдатель. Сознание необходимо для жизни Вселенной. Английский физик Б. Картер: «Я мыслю, следовательно, мир такой, какой он есть» (1973).

**антропокосмі́зм** (anthropocosmism), см. космизм

**аними́зм** (animism) — вера в души и духов, которые населяют окружающий мир; при этом все явления, предметы, природные стихии наделяются желаниями, чувствами, мыслями. Анимизм — одна из самых древних, первобытных форм религии, которая постепенно вытеснялась политеизмом и монотеизмом. Но к анимизму

неволею тяготеют и те формы материализма и атеизма, которые отрицают самостоятельный источник духовной жизни и выводят ее из самодвижения материи, наделяя атомы или гены волей, моралью, способностью целеполагания и т. п.

**Апока́липсис** (Apocalypse; другое название — Откровение Иоанна Богослова) — последняя книга Нового Завета и всего библейского канона, излагающая христианское пророчество о конце времен; в переносном смысле — конец света, страшные знамения о катастрофе, завершающей земную историю.

**апофа́тика, апофати́зм** (apophaticism) — отрицательный метод познания, особенно в богословии; путь очищения разума от недостоверных суждений, несоизмеримых с их предметом. Апофатическое богословие отрицает возможность положительных суждений о Боге и Его свойствах, поскольку они непознаваемы, и предлагает путь умудренного незнания, углубленного молчания, глубокомысленного воздержания от определений и описаний. Один из зачинателей апофатического богословия — Псевдо-Дионисий Ареопагит (V–VI вв.), который противопоставлял его, как более глубокое, катафатическому, или утвердительному, богословию. Другие крупнейшие представители апофатики — византийские «отцы церкви» Максим Исповедник и Григорий Палама, философ Николай Кузанский, а в недавнее время — Владимир Лосский («Очерк мистического богословия восточной церкви», 1944).

**атеи́зм** (atheism) — отсутствие веры в Бога; воззрение, отрицающее бытие Бога и любых сверхъестественных существ и явлений. Согласно атеизму, естественный мир самодостаточен, религия же является созданием самого человека, ложной, иллюзорной, ненаучной формой сознания. Существует много разных теоретических и исторических разновидностей атеизма: стихийный и научный, индивидуальный и массовый, индифферентный и воинствующий и др.

**бе́дная рели́гия, минима́льная рели́гия** (poor faith, minimal religion) — вера в Бога, лишенная признаков конкретного вероисповедания, отвлеченная от исторических, национальных, церковных традиций. Термин «бедная» в данном выражении лишен негативного оттенка и обозначает тот минимализм, который присущ многим явлениям культуры конца XX в. («бедный театр» Е. Гроговского, «минимализм» в изобразительном искусстве). Бедная религия — одна из главных составляющих постатеизма (см.). Отрицая в равной степени все веры, атеизм тем самым наглядно обнаруживает то, что их объединяет: целостное, нерасчлененное чувство Бога, вырастающее вне исторических, национальных, конкретно-церковных традиций. Бедная религия есть общий знаменатель всех вер, их всеобщая форма, ставшая содержанием постатеистической веры.

**биосо́фия** (biosophy) — учение о жизни и живом в их многообразных проявлениях, не только в природе (как предмете биологии), но и в сфере культуры, духа, религии. «Вечная жизнь», попрание смерти и путь к бессмертию — один из главных мотивов Евангелия и смысл христианского учения о спасении — тоже составляет предмет биософии.

**богобо́рчество** (theomachism) — борьба или соперничество с Богом, вызов Его воле, сознательный бунт, неприятие созданного Им мира. В отличие от атеизма, который отрицает существование Бога, богоборчество признает реальность Бога, но отказывается повиноваться всевышней воле. Прообразы богоборчества — падший ангел, восставший против Бога (Люцифер), а также библейский Иаков (Быт. 32: 2–30). Богоборческие мотивы звучат у Байрона, Лермонтова, Достоевского (Иван Карамазов).

**деи́зм** (deism) — представление о том, что Бог, создав мир, предоставил его естественному развитию и более не вмешивается в его судьбы.

**ке́носис** (kenosis, от др.-греч. κένωσις) — самоуничужение, самоограничение Бога, принимающего человеческую природу во Христе, являющего себя людям и умирающего на кресте.

**клерика́лизм** (clericalism) — стремление духовенства, клира подчинить своему влиянию не только церковную, но и общественную, политическую, культурную жизнь. В рамках церкви клерикализм принижает роль мирян, а в общественной жизни противоположен секуляризму (см.).

**конфе́ссия** (confession) — то же, что вероисповедание, принадлежность к определенному вероучению и церкви. Внутри христианства различаются такие конфессии, как католичество, православие, разные виды протестантизма (лютеранство, баптизм, пятидесятничество, адвентизм, методизм) и др.

**концептуализ́м** (conceptualism) — литературно-художественное и интеллектуально-философское направление в российской культуре 1970–2000-х гг. Ведущие представители: художники Илья Кабаков, Эрик Булатов, Виктор Пивоваров, Виталий Комар и Александр Меламид; писатели Дмитрий Пригов, Всеволод Некрасов, Лев Рубинштейн, Владимир Сорокин, Тимур Кибиров; теоретики Андрей Монастырский и Борис Гройс. Русский концептуализм воспринял многие черты западного постмодерна и вместе с тем оказался характерно русским явлением, поскольку обнажил идеологическую, вторично-рефлективную природу отечественной реальности, традиционно исходившей из схемы, плана, «концепта».

**косми́зм** (cosmism), или **антропокосми́зм**, или **активный эволюциониз́м** — течение русской мысли, которое полагает сознание и волю человека важнейшим фактором космической эволюции и ставит задачей преображение Вселенной на началах разума и бессмертия. Родоначальник русского космизма Н. Ф. Федоров видел задачу человечества в воскрешении предыдущих поколений и преодолении смерти. Космизм разрабатывает учение о ноосфере (см.) и стремится сблизить религиозные идеалы с научными методами. Видные представители — К. Циолковский, В. Вернадский, А. Чижевский. Идеи космизма оказали влияние на творчество М. Пришвина, А. Платонова, Н. Заболоцкого, Д. Андреева.

**материализм** (materialism) — философское направление, которое полагает первичным началом мироздания материю, природу и рассматривает сознание, дух, субъективность как свойства развитой материи. У многих представителей материализма (например, у Фейербаха, Маркса, Чернышевского) он сочетается с атеизмом (см.).

**минимáльная рели́гия** (minimal religion) — см. бедная религия

**монотеи́зм** (monotheism, единобожие) — представление о единственном и едином Боге, творце Вселенной и человека. Заповедь монотеизма дана древнему Израилю: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20: 2). Монотеизм противопоставляется языческому политеизму, почитанию многих богов, олицетворяющих разные стихии природы. Монотеистичны иудаизм, ислам и христианство, в котором строгое единобожие осложняется догматом о Троичности Бога.

**ноосфе́ра** (noosphere) — сфера разума, в отличие от геосферы и биосферы; разумная деятельность человека как решающий фактор планетарной и космической эволюции. Учение о ноосфере было разработано В. Вернадским, Э. Леруа и П. Тейяром де Шарденом, который придал ему религиозно-эволюционный смысл: конечным пунктом развития ноосферы, точкой Омега, будет слияние человечества с Богом.

**пантеи́зм** (pantheism, всебожие) — представление о том, что Бог — во всем, един с мирозданием, что природа и Бог — одно и то же. Классический представитель пантеизма — Бенедикт Спиноза, учение которого получило развитие в философии Шеллинга и Гегеля.

**персонали́зм** (personalism) — направление в философии XIX–XX вв., полагающее личность первичной реальностью и высшей ценностью, а мир — проявлением творческой активности Бога как верховной личности. Представители персонализма — Б. Боум (Bowne, США), Э. Мунье, Ж. Лакруа, М. Недонсель (Франция), Н. Бердяев, Л. Шестов (Россия).

**постатеи́зм** (postatheism) — религиозное состояние общества, прошедшего через опыт массового атеизма. Наряду с тенденциями, общими для всех современных секулярных обществ, такими, как растущее влияние науки и техники, постатеизм характеризуется рядом особенностей. Одна из них — «религиозное возрождение», т. е. возврат общества к своему доатеистическому состоянию, к традиционным конфессиям: православию, католицизму, протестантизму, иудаизму, исламу, буддизму. Другая тенденция ведет в глубокую архаику и может быть обозначена как неоязычество и радикальный традиционализм. Еще одна тенденция — религиозный модернизм, либерализм, экуменизм. В духовном вакууме поздней советской и постсоветской эпохи, в 1970–1990-е гг., религиозность стала возрождаться в той форме, которую подготовил для нее атеизм: как бедная религия (см.), «просто вера», без четких конфессиональных примет.

**секуляри́зм** (secularism) — свобода от религиозно-церковного вмешательства в дела общества и государства, утверждение самостоятельной ценности светской жизни, образования, культуры, морали, политики. Секуляризм обычно сочетается с либерализмом и рационализмом и противопоставляется клерикализму (см.) и фундаментализму (см.). Секуляризм не тождествен атеизму (см.), поскольку предполагает нейтральное, толерантно-уважительное, а не отрицательное или враждебное отношение к религии. Процесс секуляризации, т. е. становления светского общества, происходил на Западе в течение всего Нового времени (начиная с XI в.) и во многом совпадал с технической и политической модернизацией.

**секуля́рное** (secular) — светское, мирское, в противоположность религиозному, церковному, клерикальному.

**теи́зм** (theism) — представление о Боге как о суверенной личности, создавшей мир и управляющей ходом его развития. К теистическим религиям относятся иудаизм, христианство и ислам. Нетеистические религии, такие, как индуизм, буддизм, конфуцианство, даосизм, не признают бытие Бога как Творца и Абсолютной личности. Теизм также противопоставляется атеизму (см.), деизму (см.) и пантеизму (см.).

**телеоло́гия** (teleology) — учение о целесообразности бытия и природы, исходящее из представления о Высшем Разуме и/или воле Творца, управляющих естественными процессами. Телеология ищет признаки разумного замысла в устройстве Вселенной и находит одно из подтверждений такому целеполаганию в антропном принципе (см.).

**теодице́я** (theodicy, буквально «оправдание Бога») — религиозно-философское учение, которое пытается объяснить, как существование зла и страданий в мире совместимо с идеей всемогущего и всеблагого Бога. Понятие теодицеи введено Лейбницем в его одноименном трактате (1710) и развито, в частности, у русских мыслителей В. Соловьева, Н. Бердяева, П. Флоренского.

**теокра́тия** (theocracy, боговластие) — форма политического устройства, при которой власть в государстве находится в руках церкви и духовенства, правящих как бы от имени Бога. Примеры теократий: древний Израиль; мусульманский мир под началом пророка Магомета; Ватикан под властью пап — католическая теократия; Женева под властью Кальвина — протестантская теократия; современный Иран.

**теоло́гия** (theology, богословие) — учение о Боге, о Священном Писании и церкви; рациональное обоснование и изучение догматов веры; совокупность дисциплин, исследующих религиозную жизнь человечества. Теология включает такие разделы, как апологетика, догматическое, нравственное, сравнительное богословие, экзегетика (толкование вероучительных текстов), история церкви, эсхатология (см.) и др. В XX в. возникли новые направления теологической мысли: теологии культуры, надежды, свободы, теология диалектическая, «смерти Бога» и др. Теология — развивающаяся область знания и сознания, которая взаимодействует со светской культу-



рой, общественными движениями, естественными науками и технологиями, обогащаясь историческим опытом человечества и, в свою очередь, обогащая его, придавая ему религиозное измерение.

**теология диалектическая** (dialectical theology) — направление в протестантской теологии XX в., которое утверждает абсолютную несоизмеримость Бога и человека, веры и разума. Бог являет себя в действиях, непостижимых для здравого смысла, а потому объяснить бытие зла и страдания в мире невозможно, остается только принять его диалектически, как проявление сверхъестественного промысла и неизречаемой благодати. Диалектическая теология была сформирована Карлом Бартом, Эмилем Бруннером и Рудольфом Бультманом в начале 1920-х гг. в Германии в споре с теологией либеральной (см.) и ее рационализмом.

**теология либеральная** (liberal theology) — подход к интерпретации Библии, особенно Нового Завета, с позиций разума и просвещения; использование тех же методов истолкования, что и в филологическом анализе светских, античных текстов; отказ от буквализма в понимании слов и деяний Иисуса Христа; перенос акцента с чудес на нравственный смысл его проповеди. Либеральная теология располагает к рационализму, историческому оптимизму, вере в социальный прогресс.

**теология «смерти Бога»** (theology of death of God) — представление о том, что утрата веры в потустороннего Бога — новый этап религиозного созревания и возмужания человечества. Смерть Бога, провозглашенная Ф. Ницше («Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили!», фрагмент 125 «Веселой науки»), — это тезис не атеизма, а теологии апокалиптического века, последних времен, когда Бог опять восходит на крест и позволяет распять себя. Ведущие представители — американские протестантские теологи 1960-х гг.: Томас Альтицер, Пауль ван Бурен, Габриэль Ваханян, Уильям Гамильтон.

**теомонизм** (theomonism, богоединство) — представление о постепенном сближении монотеистических религий (см.) и их конвергенции в конце времен. Религиозное развитие монотеизма, т. е. духовное, интеллектуальное, обрядовое устремление к единому Богу, ведет к сближению с другими формами единобожия. Монотеизм, таким образом, превращается в теомонизм, богоединство, т. е. схождение всех форм единобожия в единстве самого Бога.

**теоморфизм** (theomorphism) — придание каким-либо явлениям божественных черт или форм.

**теоцентризм** (theocentrism) — понимание Бога как совершенного и всеопределяющего начала бытия и подчинение ему всех сторон жизни. Теоцентризму Средневековья обычно противопоставляется космоцентризм античности и антропоцентризм Нового времени (начиная с Возрождения).

**техноангелизм** (technoangelism) — см. ангелизм

**технотеизм** (technotheism) — представление о том, что стремительное развитие техники и увеличение власти человека над силами природы не опровергает, а подтверждает его сотворенность высшим Разумом. Поскольку человек благодаря новейшим информационным и генетическим технологиям способен проектировать и создавать новую виртуальную и биологическую реальность, возрастают шансы на то, что и окружающая нас реальность физического мира тоже является сотворенной сверх-Инженером или сверх-Дизайнером.

**трансцендентное** (transcendental) — выходящее за предел, потустороннее, иное, переступающее границу видимого и постижимого.

**фидеизм** (fideism) — учение, утверждающее приоритет веры над разумом, религиозного Откровения над научным познанием.

**фундаментализм религиозный** (religious fundamentalism) — следование религиозным догмам и традициям в самом консервативном их изводе, неприятие светской культуры, враждебность к инакомыслящим и инаковерующим, стремление подчинить общество, культуру, правосудие, частную жизнь религиозным принципам, буквалистское истолкование священных текстов. Практически каждая религия или конфессия имеет свое фундаменталистское крыло, которое в некоторых случаях тяготеет к политическому экстремизму и терроризму.

**экзистенциализм** (existentialism) — философия существования, направление мысли, возникшее у С. Кьеркегора и Ф. Достоевского, а в XX в. получившее развитие в русской, немецкой, французской философии. Различают религиозный (К. Ясперс, Г. Марсель, Н. А. Бердяев, Л. Шестов, М. Бубер) и атеистический экзистенциализм (М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, А. Камю). Центральное понятие — экзистенция (существование), которая предшествует эссенции (сущности) и свободно выбирает себя — в трагическом одиночестве или во встрече с Богом. Человек постигает экзистенциальный корень своего бытия, когда пограничные ситуации (страдание, борьба, отчаяние, болезнь, смерть близких) вырывают его из привычного, безличного способа существования как усредненного представителя своего класса, возраста, профессии, этноса и т. д. Религиозный экзистенциализм раскрывает способность человека обрести свое подлинное «я» в общении с Богом как с Личностью.

**экуменизм** (ecumenism) — движение за христианское единство, за объединение всех христианских церквей и конфессий или за их более глубокое взаимопонимание и сотрудничество. Экуменизм вдохновляется словами Иисуса Христа: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино...» (Ин. 17: 22–23).

**эсхатология** (eschatology) — религиозное учение о конце света и загробной жизни, о последних судьбах Вселенной и человека, об искуплении и воздаянии в конце времен, о преображении земли, о появлении Антихриста, о втором пришествии Иисуса Христа и о его тысячелетнем царстве, о Страшном Суде и воскресении мертвых. Иудео-христианская эсхатология изложена в библейских Книге пророка Даниила и Откровении Иоанна Богослова (Апокалипсисе).

-

« »

•

•

•

•

•

•

29.04.13. 70 100/16.

• . 26,0. 3000 . « ».  
138.

-005-93, 2 — 953000.

105082, « - ».  
, ., . 13, . 4.

« ».

170024, , . 5.  
: (4822) 44-52-03, 44-50-34, / (4822) 44-42-15

Home page — [www.tverpk.ru](http://www.tverpk.ru)

(E-mail) — [sales@tverpk.ru](mailto:sales@tverpk.ru)



Согласно последним социологическим опросам, 25% россиян верят в Бога, но не относят себя ни к одной определенной конфессии. О новом феномене «минимальной религии», как и о множестве других движений религиозной мысли, возникших после краха атеизма и традиционного секуляризма, рассказывается в этой книге. Ее автор – известный культуролог и филолог Михаил Эпштейн, профессор теории культуры в университетах Эмори (США) и Дарема (Великобритания).

Какие новые возможности открываются перед теологией? Не опасен ли исторически поспешный переход от воинствующего атеизма к диктату церкви? Что такое поп-религия? Как религиозная картина мира вбирает в себя открытия современной науки и почему технический прогресс не отменяет, а укрепляет аргумент бытия Бога? Эта книга – для читателей, которых интересуют новейшие течения религиозной мысли в ее взаимодействии с наукой и светской культурой.

АСТ-ПРЕСС  
ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ



INSTITUTE  
OF WORLD IDEAS  
[www.ideaastorworld.org](http://www.ideaastorworld.org)

