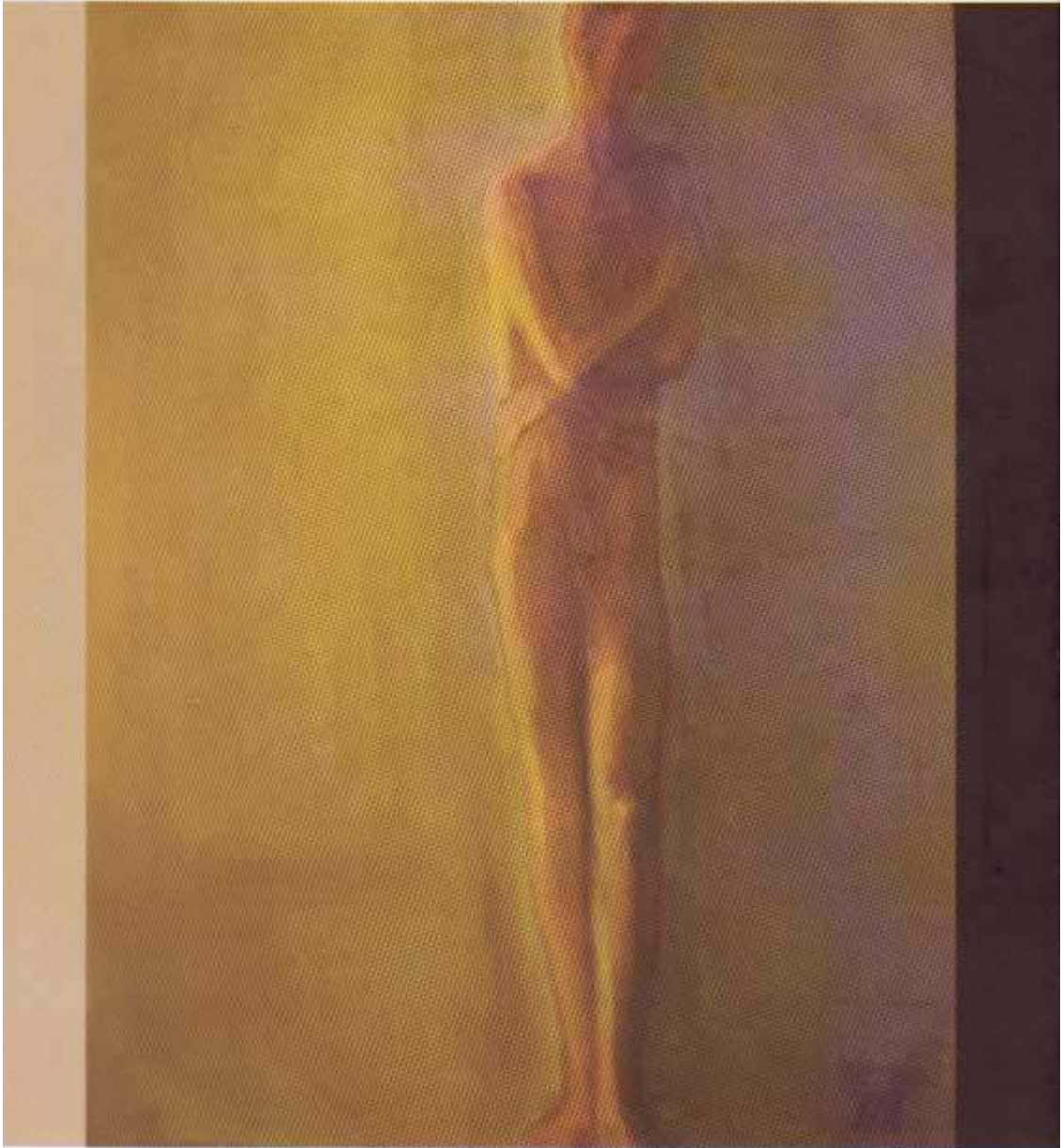


Алексей Машевский



В ПОИСКАХ РЕАЛЬНОСТИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Литература в поисках реальности» – так называлась одна из книг Лидии Яковлевны Гинзбург. Речь в ней, как и в большинстве литературоведческих трудов этого замечательного ученого, шла о становлении реалистического метода, требовавшего от писателя отражения действительности в ее беспредпосылочной сложности и полноте. Рожденный в век позитивизма реализм явился странным плодом сознания, желавшего, с одной стороны, рассматривать мир не только материальных, но и духовных феноменов как объект опытного исследования, а с другой – убежденного в том, что подобное исследование носит объективный характер. Реализм XIX века еще не сомневался в наличии Истины и искал ее с истовостью какого-нибудь старателя, пытающегося найти золотую жилу на Клондайке. Речь, таким образом, шла не столько об объекте, в наличии которого никто не сомневался, сколько о методе его обнаружения.

Сейчас, после XX века, заболевшего под конец тотальным скепсисом (закономерная реакция на эстетический и идеологический шабаш всяческих «измов»), складывается принципиально иная ситуация. Сомнению подвергается наличие самой реальности или во всяком случае наша способность обнаружить ее кардинальное отличие от виртуальных вселенных, порождаемых фантазией самоутверждающихся индивидов. Фокус интереса смещается с метода исследования на искомую сущность. Есть ли еще она? Точнее: в том, что «есть», что навязчиво заявляет о своем присутствии, можно ли вычленить область подлинности? Подлинности, отличимой от мириад фантомных миров?

Это не праздный и даже не сугубо теоретический вопрос. Речь идет ни много ни мало о поиске человеком собственной идентичности. Здоровому сознанию свойственно желать знать о себе правду. Живое моральное чувство не может удовлетвориться имитацией или подделкой.

Между тем, успехи нынешней цивилизации в тиражировании суррогатов и внедрении заменителей столь масштабны, что сплошное поле мнимостей простирается теперь от продуктов, хранящихся в наших холодильниках, до новостей, распространяемых теле- и радиоканалами (о качестве других программ массмедиа лучше даже не заикаться).

Казалось бы, в нашей рыночной, прагматической цивилизации на роль эквивалента некой несомненности могут претендовать деньги. Именно стоимостными параметрами определяется сегодня ценность любой вещи, культурного события, художественного феномена, даже человеческой жизни. Но – увы – как раз именно тут мы попадаем в сферу наиболее очевидных спекуляций. Да и какой рынок без обмана!

Вот характерный пример. Недавно выяснилось, что многие картины Шишкина, Айвазовского, Васильева и других, внезапно ставших модными, русских художников XIX века подделываются в массовом масштабе. Технология достаточно оригинальна: покупается за пару тысяч долларов холст датского или немецкого живописца того же времени, что-то на нем смывается, что-то подрисовывается, ставится подпись и далее этот «шедевр» реализуется уже по цене, на два порядка превосходящей исходную.

Надо сказать, что не только коллекционеры, но и специалисты обманываются (краски, полотно, техника хронологически релевантны, манера усредненная – добротная академическая школа). Однако меня изумляет другое. Неужели никому не приходит в голову элементарный вопрос: если картины по *художественному качеству* практически неопределимы, то за что платятся сотни тысяч долларов? За миф имени? За статус владельца некой живописной мнимости? Вероятно, так. Но как-то очень уж это... не скажу даже глупо, но экономически опрометчиво.

Понятно, что мы имеем дело с колебаниями моды, понятно, что во все времена толщина кошелька редко соответствовала тонкости вкуса. Однако никогда, кажется, не господствовала убежденность в том, что ценности, и прежде всего духовные, в основе своей конвенциональны. Среда обитания человека всегда была отчасти

виртуализированной, но сейчас мы, похоже, готовы признать: вокруг и нет ничего, помимо нашей собственной фантазийности. Весьма вероятно. Только вся организация нашего языка (не говоря уже о художественной и религиозной традиции) исходит из прямо противоположного. Почти любое человеческое суждение оценочно, что, согласитесь, довольно нелепо, если *жить* и *судить* нам приходится в тотально релятивном мире! Заметьте, даже адепты субъективности и относительности любых истин неосознанно исходят из того, что их-то собственное видение положения вещей объективно и истинно.

Настоящая книга – попытка поделиться опытом думанья, спровоцированного этими и другими вопросами существования современного человека. Она не представляет собой ни стилистически, ни идеологически завершенного целого, не претендует на систематическое изложение какой-то философской концепции или эстетической программы. Повторюсь: это всего лишь личный опыт думанья, который на индивидуальном уровне может быть проделан каждым. И более того, пока не будет проделан, скорее всего бесполезно обращаться к чужому. Так что адресуются все эти рассуждения читателю, который, быть может, в них и не нуждается, поскольку уже имеет собственные принципы и убеждения. Такой вот парадокс.

Но написанное, как известно, неуютно себя чувствует в ящике письменного стола, о чем повествовал еще Антиох Кантемир в эпистоле «К стихам своим», увещевая их не слишком торопиться с «тиснением».

Я тоже старался не торопиться. И составившие эту книгу тексты представляют собой дневниковые записи и статьи, накопившиеся за два последних десятилетия. Порядок, в котором они расположены, достаточно произволен. Высказанная мысль часто варьируется, многочисленны повторы, без которых не обойтись, поскольку одно и то же приходится обдумывать заново. Но я публикую не трактат и надеюсь, что определенная эссеистическая расплывчатость в данном случае извинительна.

Подозреваю, что некоторых может задеть категоричность отдельных суждений, что-то покажется спорным, глупым, смешным, банальным, претенциозным или нескромным. И это вполне закономерно, поскольку, не стремясь выстроить законченной идеологической системы, я имел в своем распоряжении лишь один способ придать материалу структурное единство, а именно придерживался соответствия собственному видению, которое по форме своей с неизбежностью субъективно и даже до какой-то степени отрицает интуиции другого. Впрочем, я изначально уверен, что любой человек обладает всей полнотой интеллектуальных прав и волен думать, как ему заблагорассудится.

ЧЕЛОВЕК В ПОЛЕ КУЛЬТУРЫ

Разговору о культуре, духовности, искусстве, о важности этих феноменов для существования человека обычно не достает конкретности, ясного осознания смысла некоторых базовых понятий, из-за чего рассмотрение возникающих здесь проблем часто размывается, когда под одну и ту же категорию подводятся явления совершенно разные. Между тем, важно с самого начала определиться, провести некоторую классификацию. Поэтому в дальнейшем я, собственно, не скажу ничего принципиально нового, а просто заострю внимание на нескольких методологически важных вопросах.

Во-первых, с самого начала следует иметь в виду, что культура – это явление (как бы мы его ни определяли), возникающее только с человеком и только у человека. Поэтому можно сказать, что сам феномен человека определяется через феномен культуры и наоборот: культура представляет собой искусственную среду (отличную от природной), порождаемую людьми, вне которой их существование становится не то чтобы невозможным, но *нечеловеческим*. Значит, узел проблемы тут: культура – это *человеческое*, это то, что делает нас теми, кем мы являемся. Но ведь она сама порождается нами. Отсюда парадокс: человек формирует искусственную культурную среду, которая, оказываясь,

формирует его самого как человека. И нельзя сказать, что в этой связке первично, что вторично: как первая курица и первое яйцо не могут стадильно предшествовать одно другому.

Кстати, сразу же становится понятным еще один важный аспект: феномен человека – неприродного, неестественного порядка. Поэтому определять специфику вида *homo sapiens* на уровне природных характеристик (объем и сложность строения коры головного мозга, прямохождение, многофункциональность передних конечностей и т.д.) бесперспективно. Косвенно данное обстоятельство подтверждается судьбой не сказочных, а реальных маугли и тарзанов. Попадая в волчью стаю, маленький ребенок, несмотря на все свои биологически человеческие свойства, человеком не становится.

Не удовлетворительно и определение человека как *разумного* животного. При таком подходе теряется специфика предмета исследования, поскольку *разумным* поведением наделен любой вид живых существ, а некоторые из них по смысленности оставят далеко позади отдельных наших сограждан. Дельфины, например.

Более того, с естественной, природной точки зрения (если таковая вообще возможна, поскольку у природы как раз нет никакой «точки зрения»), человека следовало бы, скорее, назвать *безумным* животным. И вот почему. Когда обезьяна сидит на ветке и ест свой банан, она поступает вполне разумно, так как испытывает удовольствие от утоления голода и обеспечивает организм питательными веществами. Она вполне адекватна себе самой и переживаемой ею ситуации. Человек же, сидя на той же самой ветке и вкушая тот же самый банан, помимо чисто физиологических и эмоциональных процессов участвует еще в одном, с точки зрения непосредственных жизненных функций совершенно излишнем: процессе обдумывания того, что он в настоящий момент делает, или делал, или собирается делать. Человек – не столько сознательное, сколько рефлектирующее животное. Ему мало осуществлять некоторые жизненные акты, ему еще зачем-то обязательно надо искать *смысл* в совершаемом. То есть не просто поглощать банан, но и понимать, *зачем* он его поглощает.

Вот это-то *зачем*, которого вовсе нет в природе, вот этот-то смысл, сразу же задающий ценностную иерархию и оценку соответствия ей или несоответствия наших поступков, по сути дела и есть искусственное поле культуры в естественном, природном пространстве инстинктивно-автоматического животного существования.

Как телесные существа, испытывающие голод, потребность в тепле, свете, удовольствии, наделенные инстинктами и эмоциями, мы природны. Как те же самые существа, задающие вопрос «зачем», жаждущие смысла и постижения, – духовны, внеприродны, неестественны. Неестественны потому, что природа не знает ценностной иерархии. Нельзя сравнивать, скажем, крокодила и аиста с точки зрения ценности их существования, нельзя подходить с критерием «хорошо-плохо» к факту поедания волком ягненка или подкладывания кукушкой своих яиц в чужие гнезда. Природа неморальна, она просто есть, вне смысловых оценок, даже вне представления о разворачивании тех или иных временных процессов. О том и писал Тютчев: «Природа знать не знает о былом,/ Ей чужды наши призрачные годы,/ И перед ней мы смутно сознаем/ Самих себя – лишь грезой природы».

Человек – уникальное существо, целиком пребывающее в природной среде, но руководствующееся при этом внеприродными критериями и принципами, а значит, не способное никогда полностью соответствовать себе самому. С этой точки зрения феномен человека лучше всего объясняет Библия, говорящая о первородном грехе и проклятии. Животное – невинно. Человек – греховен. Грех – в несоответствии природно-естественного, «скотского», бессмысленного образа жизни собственным, неприродным представлениям о нравственности и долге, о красоте и истине. Грех в том, что через вкушение запретного плода знания добра и зла бесконечная духовная ответственность оказалась возложенной на тех, кто по своей телесной ограниченности выдержать ее не способен. Не способен полностью воплотить видение истины и смысла в природной

реальности. Просто потому, что эта природная реальность сама по себе существует вне какого бы то ни было смысла и ничего не знает об истине.

В культуре человек обретает смыслы, необходимые ему не менее чем хлеб насущный, потому что (психологи это знают) нормальный индивид не может выдержать немотивированного существования. Даже если зачастую мы обходимся без философских раздумий и обоснований, за каждым нашим действием скрываются ценностные установки той или иной референтной группы; даже в моде, которой бездумно следуют целые поколения, в латентном виде присутствуют некоторые эстетические (а значит, в конечном счете духовные) приоритеты. Хотя с автоматически предлагаемыми смыслами все обстоит очень непросто. Именно они продуцируются так называемой массовой культурой, представляющей из себя нечто вроде раковой опухоли в теле культуры традиционной. Автоматические мотивировки – суррогат осмысленности. Они не дают понимания, они не ставят экзистенциальных проблем, лишь отвлекают от них, замещают невыносимость бытия иллюзией эмоциональной разделенности, вытесняют чувства неудовлетворенности и вины.

Между тем, чувство вины – экзистенциальной вины – это непременно следствие самого феномена человека, нестыковки его духовности и телесности. То, что Библия образно называет первородным грехом. Этот грех не абстракция. Он совершенно реален, так же как реален (но не материален) мир смысловых обусловленностей (или эйдосов, или идей, по Платону). Мы живем *здесь*, вдохновляясь тем, что находится *там*, и страдая от неисполнимости, невоплотимости своего видения.

Нести на себе все время экзистенциальную вину, неподъемный груз ответственности, невозможно. И тут есть два выхода. Первый, уже описанный выше, – отвлечение, уход в безвинно-безответственное животное состояние. И слава Богу, казалось бы. – Не случайно вся современная цивилизация основана на руссоистских по своему истоку мечтах о естественном состоянии, о добром дикаре. Беда лишь в том, что человек – увы! – не может по-настоящему стать животным, так же как взрослый уже не способен вернуться в детское состояние (разве что в старческом слабоумии). Знающему не дано не знать, хотя конечно всегда есть возможность *притвориться* незнающим.

Отвлечение, забвение, которое предлагает массовая культура, уход в автоматизм бездумного существования на самом деле не избавляет от груза духовности, не делает человека свободным от вины. Эффект, который здесь достигается, наркотического свойства, когда, чем дальше, тем более мощные требуются дозы обезмысливания и обезболивания. В итоге – погружение в непрерывный виртуальный сон, снимающий все проблемы, все экзистенциальные вызовы, требующие от тебя непрерывного пребывания в актуальности, в сознании, в ответственности. К этому, надо сказать, мы стремительно сейчас приближаемся.

Второй выход – тот, который всегда предлагало подлинное искусство и который еще Аристотель в своей «Поэтике» связал с понятием катарсиса, или очищения через страдание. Греки, создавшие трагедию, очень точно чувствовали природу искусства. Оно не развлекает, не делает счастливым, даже не утешает нас. Оно открывает глаза (при этом, быть может, даже выжигая их, если вспомнить софокловского «Царя Эдипа»). Оно позволяет *видеть* истину, являющуюся во всей своей грозной полноте и непомерной требовательности к видящему. Оно взывает к мужеству и героизму и, в этом смысле, действительно, облагораживает того, кто отважился и дерзнул. Отважился на что? – На то, чтобы быть человеком: увидеть трагическую чрезмерность своей ответственности и вины – и не отказаться от них.

В поле культуры (поле смыслов) осуществляется то, что неосуществимо в природной реальности: невозможное (вечная, разделенная любовь, самопожертвование и благородство, бессмертие) делается возможным. В оде «На смерть князя Мещерского» Державин пишет об обреченности всех, о гибельности всего в этом мире, но пишет так, что невозможно поверить, что и такие стихи забудутся. Тициан своим «Святым

Себастьяном» говорит о безнадежности, о крушении веры в человека, о том, что прекрасное и одухотворенное должно неминуемо погибнуть. Но говорит он об этом так, что мы не можем поверить сути высказывания, так, что у нас остается какая-то безумная надежда, даже не надежда, а вера в конечное торжество духа и справедливости. Здесь работает не логика, а непосредственное свидетельство эстетического чувства, вне всякой очевидности усматривающего в творении человека искру Божества, а значит, символ, след прорыва к высшему, когда грех разделения преодолен, вина прощена и Истина снова пришла к нам во плоти как Слово.

* * *

Важная мысль по поводу смыслового потенциального рельефа. Мысль чисто антируссостская. Если смысловое поле обладает, как и всякое поле, определенной разностью потенциалов, градиентом и т.д., это значит, что в «естественном», автоматическом состоянии все сползает к потенциальному минимуму. К высотам же духа можно подниматься исключительно прикладывая постоянные усилия. Забавно, но здесь полностью применимы принципы механики или же электротехники. Интересно, можно ли ввести некую шкалу смысловой «высоты»?

* * *

Мне запомнилось, как рассказывала Ф. о своих впечатлениях от «Процесса» Кафки: «Сначала очень нравилось, а потом возникло какое-то утомление и раздражение (особенно когда читала о первой явке в суд) – почему-то сознание начало работать очень интенсивно и как-то странно, я все пыталась понять, что же происходит, и неожиданно всплывали самые невероятные ассоциации – вплоть до последних “перестроечных” статей в “Правде”».

Недавно Т. рассказывал о том, как устроено человеческое восприятие. Оказывается, в сознании присутствует изначальный гештальт предмета, явления, события, которым человек и руководствуется. Входя в незнакомую комнату, мы уже имеем в голове ее образ и нам достаточно бросить беглый взгляд, чтобы удостовериться в своей правоте. Некоторые главные детали не совпадут и тут же будут скорректированы. Например, может оказаться, что в действительности не одно, а два окна, высокий потолок вместо новостроечного стандарта и т.д. Хотя и тут образ как бы предопределен, выводим из облика улицы, дома.

Теперь представим себе ситуацию, когда мы сталкиваемся с чем-то, чему заранее заготовленной опознавательной матрицы не подыскивается. Разум начинает работать с перегрузками, как взбесившаяся ЭВМ, прилагая к ситуации все новые и новые (подчас самые причудливые) массивы данных, ранее введенных в систему. В сущности, такое происходит каждый раз, когда мы сталкиваемся с принципиально новым произведением искусства, – пытаемся и не можем подобрать аналогий. Тогда необычайно актуализируются ассоциативные связи, обостряющие восприятие, делающие его многомерным. С большей или меньшей степенью интенсивности это относится ко всем новациям, однако для Кафки установка на принципиальную затрудненность в подыскивании знакомого образа играет решающую роль. Он добивается поразительного эффекта, вовлекая читателя в напряженную, граничащую с сумасшествием интеллектуальную работу. Мозг трудится вовсю, анализируя, сравнивая, сопоставляя, пытаюсь найти объяснение и выход, – но трудится он как бы впустую, потому что конкретного, отчетливого образа происходящего вроде и нет. То есть мы все время о чем-то догадываемся, но не уверены окончательно –

это держит внимание в состоянии неослабевающего поиска, заставляет прислушиваться, приглядываться, вступать в бесконечный диалог с самим собой.

Интересно взглянуть на роман Кафки с точки зрения концепции Бахтина, считавшего принципиальным отличием прозаического слова его диалогичность, а прозаических жанров – разноречие. У Кафки никакого разноречия нет и в помине. Стилистически его роман выдержан идеально. Собственно, мы даже не задумываемся над тем, от чьего лица ведется повествование: и Йозеф К., и все герои, и сам автор говорят одним языком с одними и теми же интонациями, разнящимися по принципу не индивидуальных речевых отличий, а разных эмоциональных состояний одного и того же человека. В сущности, это диалог с самим собой, кардинально отличающийся от разностильного диалога, предполагаемого Бахтиным, где свое взаимодействует с чужим, заражаясь инородными смыслами.

Кафка словно бы и хочет обнаружить что-то «чужое», чтобы опереться на него, нащупать ниточку, ведущую за пределы герметично закупоренного сознания «я», но нет – все время происходит возвращение к себе, роковое, непреодолимое. То же и с лексикой.

* * *

Фантастичность положения человека, уволившегося с работы, заключается в том, что он лишается не только отпуска, но и выходных и праздников, тем самым естественного и столь психологически необходимого членения жизни, которое одно только и придает ей видимость целесообразности и протяженности. Устранение необходимости ходить на службу делает жизнь невесомой и одновременно монотонно-единой, не развивающейся, застывшей и в то же время мгновенно проносющейся, лишенной какой бы то ни было длительности. Совершенно неясно, почему сегодня надо сделать то, что не запрещалось делать еще вчера и скорее всего можно перенести на завтра.

Сущность наших праздников и выходных, не приуроченных ни к каким реально значимым датам, не наполненных воспоминаниями о достойных исторических событиях, не проникнутых религиозным умилением, очень проста: воскресенье, праздник – это не время забот о душе, выделенное для общения с Богом, а наперед предусмотренный период свободы от служебных обязанностей. И работа зачастую так тягостна, так страшна, что сознание тянется, прикрепляется к этим счастливым паузам, помогающим как-то пережить мутные дни отращения к себе самому, когда тебя нагло и столь бессмысленно социально амортизируют.

* * *

В Русском музее в корпусе Бенуа выставка современных авангардистов и классиков авангарда. На первом этаже возле раздевалки помещена огромная ванна, заполненная серой однородной жидкой массой, через которую пробулькиваются пузырьки – «Муза грязи» Раушенберга. От взлетающих фонтанчиков оглушительное кваканье, вызывающее у гардеробщиц асимметрию в лице. Подхожу забирать вещи: «Господи, когда же это кончится. Живем теперь как на болоте. За день с ума сойти можно. И кому эта ерунда может нравиться?! А ведь денег каких стоит! Через дверь тащили, пришлось с петель снимать. А я так считаю: лучше бы уж за эти деньги травки какой набрали, деревца натыкали, зверушек повесили – все бы веселее было».

Я в полном восторге от только что выслушанной тирады подхожу к бассейну. Комки грязи взлетая падают в опасной близости от края. Кажется еще немного – и мелкие брызги испачкают твою куртку. Конечно здесь нет безопасной благодати чучелятника. Веселое кваканье и шлепки.

З., посетивший выставку, говорит:

– Там показано, что произведением искусства может быть все. Что эстетический элемент содержится во всем и привносится туда нашим видением.

– Непонятно только зачем бесконечно дублировать этот принцип. Раз открытый, он уже не привносит в наше знание ничего нового.

– Нет, размещение мусора или, положим, композиции из обувных щеток в музее обязательно, потому что музейная рама как бы задает масштаб, придает нашему видению именно эстетическую направленность.

– Но ведь, в принципе, так можно смотреть и на улице? Логичнее было бы музейную раму сломать.

– Да, конечно можно, но трудно.

* * *

Около ресторана «Волхов» дерево – тополь, подгнивший, рухнувший, навалившийся на ограду. Металлическая решетка прогибается под тяжестью умирающего ствола. Господи, да какие они грузные, неподъемные, но об этом как-то не привык думать, гуляя в парке, по лесу.

В самом деле, это же так странно: торчат из земли 100–500-килограммовые стволы, гнутся на ветру, перешептываются кронами. И на землю давит такая громада и балансирует над твоей головой. А ты не боишься... просто не подозреваешь об опасности. Говорят, бабушка Лермонтова опасалась Александрийского столпа, который, как известно, стоит без фундамента. Он действительно так стоймя и стоит, гранитный, монолитный, но мертвый. Может быть, только живое не внушает страха, кажется невесомым, гибким? Но что такое живое? Почему?

Ведь там, внизу – в корневище, в верхнем пласте почвы, в этом темном приповерхностном эребе происходит противоестественное таинственное слияние мертвого и живого. И вот, раскапывая, разрыхляя черные слежавшиеся комки, мы зачастую не можем отделить одно от другого.

Да что мы вообще знаем о них!

Под корой (дай бог, чтобы они не чувствовали боли, унижения), под сдираемой лезвием топора корой – целые топографические карты, вычерченные лукавым трудом насекомых. Так и стоят с притаившимися внутри разрушителями их плоти, со смертельным недугом, с начавшимся процессом распада, которому что можно противопоставить? – только новые ветви, из последних сил идущие в рост.

И потом, никак не могу отделаться от мысли: мы гости в их мире, это их мир. Люди придут и уйдут, города разрушатся, сменятся цивилизации, а трава неотступно и ласково каждое лето будет осваивать – охватывать – оплетать новый высвободившийся участок, кусочек почвы. Даже сквозь асфальт, даже на каменистых склонах, на крышах и стенах домов. Только дайте срок – ничто не победит это тихое обволакивающее упорство. Может быть, потому с нами и не ведет борьбу этот мир, не вытесняет нас, что слишком уверен в себе, в своей неуничтожимости и конечной победе.

Если что-то только и подстать растениям по неиссякаемой мощи, по несметности и возобновляемости, так это мир насекомых – извечных немилосердных союзников-врагов царства Флоры.

* * *

Я читаю пресловутый доклад Ры Никоновой (Анны Александровны Таршис) «Слово – лишнее как таковое» и думаю: все это, может быть, и очень умно и соблазнительно, и

можно приветствовать попытки трансформировать в жест и «вектор» «Черный квадрат» Малевича, и образ красив («Черный квадрат – материальный коллапс, вместивший в себя все слова всех языков, всех времен и народов»), но... Но неужели вы не видите, как в своей настойчивой попытке расширить границы творчества до беспредельности (и слиться с жизнью где-то там в высшей точке) искусство высадило десант на все острова архипелага человеческой деятельности! Всё, вся площадь занята, мы завоевали целую планету. Что толку, однако, если в результате этих усилий собственное хозяйство эстетической метрополии пришло в упадок?

Мы можем теперь осознать как художественную реальность кучу песка на полу музейного зала. Но вот можно ли еще писать картины, а главное, смотреть на них? З. считает, что картина на подобных суперавангардных выставках должна смотреться как откровение (еще бы! – преодоление преодоления). Ситуация сейчас близка к вавилонской. Бог смешал языки дерзких строителей, и мы не только не понимаем друг друга, но, кажется, утратили представление даже о собственном наречии.

Очень интересно и здорово вырастить в пробирке растение из кусочка клеточной ткани. Какое, однако, это может иметь отношение к естественному воспроизводству злаков на полях? Злаков, которые и есть *хлеб насущный*.

* * *

Поль Валери, по свидетельству Хейзенги, как-то походя заметил, что в отношении правил игры невозможен скептицизм. Это объясняет, почему пародирование текста, ирония, постмодернистские коллажи так любимы нынешними «скептиками» (уже ошалевшими от своего скептицизма). Постмодернизм – невротическая реакция на тотальную неустойчивость мира, когда островок стабильности пытаются найти хотя бы ценой отказа от «серьезности». Если в реальности не осталось ничего, не подверженного скептицизму, приходится прибегнуть к игре, сами правила которой священны.

Вся наша «игровая» культура (сходящая с ума по определенным правилам обособившегося эстетизма) есть лишь попытка незаконной контрабанды Абсолюта, запрещенного в стране «закончившейся истории», куда мы все так настойчиво пытаемся въехать.

* * *

Сюжетность. Равно как сюжетная бессюжетность, предполагающая отталкивание от все той же сюжетности.

Ее нет в лирике – и потому последняя жива.

Но вот греческая трагедия. Аристотель в «Поэтике» пишет, что главное в ней – действие, а не характеры, характеры второстепенны.

Однако как понимать действие? Как развитие сюжета? Ни у Эсхила, ни у Софокла сюжета нет в нашем понимании. До какой-то степени он появляется лишь у Еврипида, да и то как некие вариации общеизвестной фабулы. У древних вся игра строится на том, что зрители знают, чем кончится дело, однако, развитие драмы постоянно уклоняется от прямой линии пересказа. Рок, можно сказать, торжествует: мертвый рок – но в живой жизни.

В конце концов, приводило это к неподражаемому эффекту: зритель не сопоставлял, не сопереживал, не сравнивал себя с Эдипом, Орестом или Креонтом – он и был каждым из них, поскольку трагедия представляла не драматических персонажей, а трагических героев, то есть людей, живущих не частными, случайными интересами, но воплощающих в своей судьбе судьбу человечества.

Нынешний эгоизм ничего общего не имеет с высоким вселенским титаническим эгоцентризмом греков. Даже у романтиков их индивидуалистический бунт еще связан с выяснением конечных вопросов бытия. Нынешний же хаотический человек эгоист случая. Его страх ответственности, жажда власти, денег, удовлетворения сексуального влечения никак не сублимированы, не привязаны к смыслу: просто играть, пить, расслабляться.

Это стихия сюжета. Голого сюжета (или же голой бессюжетности). Бесконечная компьютерная игра (точнее, много игр с примерно одним и тем же алгоритмом, но разными событийными последовательностями). Сыграв один раз, можно начинать заново. Ничего не меняется, ничто не решено и не понято – замкнутый круг.

Жизнь в ее бытийности сделалась случайностью – вот в чем проблема. Само бытие стало частным делом. И искусству нечего *оформлять*. Бывшая магия формы стала формой магии, точнее формой фокусничества, симулирующего живой объект.

Сюжетная (либо *антисюжетная*) литература именно пытается симулировать жизнь, последовательную жизнь, которой не стало. Чего не стало? Смысла, скрепляющего бытие в серию, последовательность развертывающихся событий. Тогда просто нанижем их на гнилую нитку сюжета. Это и есть автоматичность существования будущего жителя преддверия Дантова ада, человека с абортированным сознанием.

* * *

При чтении семисотстраничного первого тома романа Музиля «Человек без свойств» никак не можешь отделаться от суетливого желания, сомкнув листы, прикинуть, какую часть этого бесконечного повествования ты уже осилил. Дело не в том, что написано плохо, – нет, напротив, хорошо, местами даже увлекает. Дело в том, что перед «кирпичом» печатного текста испытываешь теперь суеверный ужас, почти как перед бормашиной: сколько еще тебя будут мучить!

Бесконечными могут быть романы Дюма, но серьезная литература не должна быть такой. Я говорю это вопреки «Войне и миру», «Улиссу», «Волшебной горе» и прустовской эпопее. Перелопачивать такие горы словесной глины (пусть и отличного качества) можно лишь в юности. Большие вещи обладают пороком «малого сцепления». Все кажется: можно читать с любого места и любое количество страниц. Это не ухудшает «общего впечатления». В прозе XX века подобный эффект связан еще с относительной бессюжетностью и аморфностью конструкции. Куда предпочтительней в этом отношении Набоков, Кафка, у которых размножение слов происходит не амебно-вегетативным способом, а человеческим – по взаимной любви и влечению. И романы их, меньшие по объему, гораздо более цельные.

* * *

Сейчас нужно писать не романы и рассказы, а записки о том, как и какие можно было бы написать романы и рассказы, причем это и будет роман, рассказ. Я сочинил бы книгу, состоящую из одних проектов с подробным их описанием. В сущности, это все, что требуется. Не заниматься же пережевыванием манной каши эпизодов с диалогами и ремарками вроде: «он сказал», «она подумала»! Воображение должно наметить лишь волнующие контуры возможностей, причем волнующие своим ускользанием. Конкретизация, попытка «осуществления постройки» приведет лишь к ее одновариантной навязчивой (моей) определенности. Правда, это пахнет дьявольским соблазном типа

пустой страницы Ры Никоновой, где якобы потенциально записаны все возможные тексты¹.

* * *

Говорят, дети теперь совсем перестали читать. Это вещь закономерная, мне понятная. Я сам уже давно не читаю, во всяком случае не читаю художественной прозы.

Художественная проза, мне кажется, изживается. Происходит это потому, что та виртуальная реальность, которую конструировал прежде роман или рассказ, теперь успешнее задается фильмом либо компьютерной игрой. Именно здесь происходит удовлетворение потребности человека в фантазийности, в отстранении от бытовой жвачки и т.д. Но роман, настоящий роман, был занят также другим. Как и всякое произведение искусства, он исследовал экзистенциальную природу человека, погружался в тайны психологии, пытался формулировать основные философские вопросы времени.

В некотором смысле роман стал главным синтезирующим жанром атеистически и позитивистски настроенного XIX столетия. Он до какой-то степени выполнял функцию секулярной литургии. Но к концу XX века единство распалось. Низовые функции художественной прозы отошли к кинематографу и мультимедиа, высшие – к поэзии, культурологии, философии.

* * *

Минимализация формы художественного произведения в нашу эпоху (невозможность романа, поэмы, эпоса) – явление, глубоко связанное с кризисом доверия. Человек не верит в смыслы, а главное, мы не верим человеку, верящему в смыслы. И нас уже не может заинтересовать широкое исследование социальных условий, жизни, исторического развития. Подспудно мы не чувствуем достаточно серьезных мотивировок, заставляющих автора это исследование предпринимать, следовательно, ему не верим.

Любая крупная форма тяготеет к объективности, к исследованию. И в силу этого вызывает сейчас скепсис и недоверие. Мы, похоже, слишком глубоко усвоили идеи экзистенциалистов и склонны путать объективность с объективизацией, а исследование со схемостроительством. Главное же, внутренняя неуверенность в том, что помимо меня, вне меня может находиться нечто, укладывающееся в человеческие представления о смысле, целесообразности, добре и зле. Кризис идей детерминизма вылился в тотальное недоверие к необходимости, а главное, к способности быть заинтересованным в чем-то помимо себя самого (необязательно в эгоистическом, но в экзистенциальном смысле).

* * *

Странность существования культуры как принципиально открытой и завершено-незавершающейся системы... В Пушкине и Гоголе уже есть «Дар» Набокова, но сами «Пушкин» и «Гоголь» до «Набокова» еще не написаны. Не дописаны они и после Набокова. У меня есть совершенно убийственный аргумент против свидетелей конца истории. До тех пор, пока Пушкин остается *живым явлением*, он принципиально не

¹ В чем, кстати, ее ошибка? – В том, что нечто нереализованное мыслится столь же материальным, точнее актуальным, как реализованное. Нет понимания, что нечто есть лишь тогда и постольку, поскольку прошло этап становления. Нет параллельных миров – есть нереализованные, то есть несуществующие, варианты одного единственного этого мира.

дописан и нуждается в продолжении, он не исчерпан, он актуален и в своей актуальности потенциально плодоносен. Констатация «конца истории» на самом деле была бы констатацией полного угасания нашего интереса к каким-либо прошлым или нынешним культурным феноменам. Я понимаю, что кому-то скучно. Но это уж личные трудности скучающего.

Картина истории, культуры как замкнуто-открытой системы (замкнутой, потому что в ней уже содержатся все последующие возможности; открытой – так как культурный процесс никак не может быть завершён до тех пор, пока остаются вопросы², вероятно, свидетельствует о чём-то большем: об устройстве нашего мира как потенциально бесконечного и в то же время актуально реализующегося в неких конечных формах.

* * *

Любовь потому так мучает, так смущает, вызывает сладкое недоумение души, что не имеет определенной цели. Я никак не пойму, чего же, собственно, хочу от другого человека? – Его хочу. Но что значит хотеть его? Можно добиться интимной близости, можно даже оформить брак, можно жить вместе – и, однако, все это не решение проблемы. Вспоминается «Страх» Чехова.

То-то и непонятно в любви: я хочу чего-то неопределенного.

Единственное, что опознается и формулируется: я хочу, чтобы тот, другой, был поставлен в те же условия неопределенного хотения по отношению ко мне. Кажется, более ничего и не нужно. Цель, прямо скажем, почти недостижимая.

* * *

«Ты полюбила меня за муки, я же тебя за состраданье к ним», – поет Атлантов Дездемоне в «Отелло». Шекспир, должно быть, и сам был мучим этим острым недугом.

Яго потому так легко и осуществляет свой замысел, что Отелло на самом деле никогда не верил, что его любят, что его вообще можно полюбить. Чувство, которое рождается к нему у Дездемоны, для мавра загадочно. Он не доверяет ее привязанности, как чуду, ведь чудо прежде всего заставляет сомневаться в свидетельствах наших чувств.

Его – сурового, замкнутого, яростного человека, привыкшего к грязи, к крови, к смерти и жестокости, его, чернокожего, изгоя по самой своей сути (какое бы высокое положение он ни занял на службе республике), – его полюбили. Счастье столь велико, что рушится на тебя обвалом, конечно, оглушая на время, но очень скоро оборачиваясь сомнением. Мир так давно и долго издевался над твоими чувствами, что этот внезапный дар выглядит как еще одна искусно расставленная ловушка, чтобы можно было плевать тебе в лицо и строить гнусные рожи, глумливо хохотать и зло говорить правду, горькую правду: нет, тебя не любят, тебя предают.

* * *

Самые несправедливые – справедливые упреки, потому что своей обоснованностью они лишают виновного возможности защищаться и возражать.

* * *

² Любые вопросы обнаруживают границы нашего осмысления, нашей бытийности. Но пока они задаются, мы испытываем антиномичное безграничное ощущение собственной ограниченности.

Читал Эриха Фромма, главу из «Анатомии деструктивности» про некрофилическую ориентацию современного человека. Самая важная идея – шизоидный комплекс расщепления мысли, аффекта и воли. За осознанием значения поступка не наступает эмоциональной реакции на него. Фромм приводит пример с летчиком бомбардировщика, понимающим, что одним нажатием кнопки он убивает тысячи людей, но эмоционально никак не переживающим свои действия, не ассоциирующим их с преступлением. Такое отчуждение личности от поступка на деле означает несуществование самой личности, ее разорванность, фрагментарность. В том, что интеллектуальная сфера никак не может настичь эмоциональную, кроется серьезный подвох.

Мысль просто не додумывается до конца, не прорывается сквозь собственную оболочку в другую область. Отсутствует катарсис, эта облагораживающая, оформляющая подкладка любого рассуждения и переживания. Оказывается, что между мыслью и эмоцией обязательно должен проскочить разряд эстетической реакции. Иначе мысль и эмоция никогда не встретятся. Катарсис свидетельствует о выходе за пределы как интеллектуальной, так и чувственной сферы в нечто третье – в область красоты, чистой радости, в созерцание Бога.

Задаваемое формулой триединства положение, при котором каждая из ипостасей не мыслится вне и без остальных (и только в предельной неслиянной нераздельности они образуют совершенство), может быть полностью отнесено и к уровню нашего восприятия. Совершенна лишь такая реакция, в которой осознание сливается с чувством, настигает чувство в полноте преодоления, полноте отказа от *своих* первоначальных посылок и целей. Во имя чего? – Во имя красоты, гармонии, целокупного счастья. Формульно это можно было бы описать так: мысль – Бог Отец, чувство (плоть) – Бог Сын, а единение их, взаимодействие и взаимопроникновение – в Святом Духе – совершенной красоте преображения (катарсиса).

Вот почему сфера эстетики неустранима. Она обнимает все наши мысли, все наши чувствования, выступая единственным гарантом осуществления (сознающей себя и мир личности). Это область не только искусства, но и любви, веры, самопожертвования. Это область красоты.

«Чтобы к хорошему в придачу/ Еще прекрасное нам боги/ Послали...» – строки из Кушнера, переработавшего в своем стихотворении Платона. Настоящие поэты знают, что без катарсиса мысль – только безответственное софистическое упражнение, а эмоция – голое возбуждение, наркотический соблазн. Именно тут эстетика встречается с этикой. Просто без красоты поступок – корыстен, а умозаключение – морально неоправданно.

Последнее совершенно понятно, если учесть, что любое логическое построение может длиться сколь угодно долго, как спор двух «профессиональных» демагогов, у которых на тезис всегда найдется антитезис. Без эстетической реакции мыслительный процесс развивается по принципу дурной бесконечности, поставить здесь точку можно лишь извне, через сливающуюся с рассуждением эмоцию – катарсис.

Что же касается поступка, то вне эстетической составляющей он остается сам в себе, в корыстной ограниченности своих целей. Он не «отслаивается» от того, кто его совершает. Шанс воспринять его в эстетическом модусе может появиться лишь в том случае, когда поступок становится объектом наблюдения (эстетическое – это прежде всего то, что наблюдается). Вот здесь-то на передний план и выступает рефлексия.

В рефлексии (в осознании своей эмоции, своего побуждения, своей мысли) я отделяю себя от себя, то есть делаю себя объектом наблюдения, а значит, обнаруживаю в своем поступке, своем поведении эстетический момент, как бы возвращающий мне мою цельность. Залогом целостности личности является ее способность отступить от себя на полшага, тем самым в эстетической реакции гармонизировать мысль и эмоцию (обычно в этом деле очень помогает корректирующая самоирония). В противном случае, я просто завожусь, просто волнуюсь, изо всех сил цепляюсь за свою мнимую цельность, а на самом

деле остаюсь сам в себе, в своей шизоидной расщепленности (мысль ↔ эмоция). Избегая рефлексии, воспринимая ее как мучительное раздвоение, грозящее неврозом, я тем самым лишаю себя возможности стать объектом видения, то есть исключаю возможность катарсиса (состояния, в котором происходит опознающее самоотождествление). Я лишаю себя возможности узнать самого себя – не изнутри, как нечто аморфно-взволнованное или бесконечно-релятивно-рассуждающее, но словно бы извне, как нечто структурное, завершенное, выстроенное – как *личность*. Поразительно и странно: только рефлексия (то есть принципиальное раздвоение) и может послужить базисом моего психоинтеллектуального и морального единства.

Фроммовский кибернетический человек, несущий в себе подсознательное ощущение своей шизоидной разорванности, должен крайне бояться рефлексии. Ему, прилагающему последние усилия, чтобы изнутри удержать себя, невыносима даже мысль о перспективе ступить за пределы собственного «я». Он и не ступает, бесконечно напрягаясь, пытаясь склеить разделяющиеся половинки. И невдомек ему, что механическое соединение тут невозможно. Что я остаюсь собой лишь постольку, поскольку себя «теряю». Кажется, об этом уже писал Яков Друскин³, только с других позиций.

Нелюбовь к рефлексии (точнее, не нелюбовь даже, а страх перед ней) – все то же лживое упование задумавшейся сороконожки на то, что она каким-нибудь образом снова сможет двигаться, перестав думать.

Я полагаю, что кибернетический человек Фромма – это западный (благополучный) вариант Грегора Замзы и олейниковских тараканов. Его некрофилическая ориентация – реакция индивидуалистического сознания на отсутствие ценностей. Он не любит жизнь, он подозревает, что она его дурачит, и по мере сил мстит ей разрушением. Шизоидный комплекс тут вполне ясен: индивидуалист, разоблачивший полную бессмысленность тщету существования, тем не менее продолжает почему-то пить и закусывать, развлекаться, работать, стареть. Возможно это только в ситуации, когда эмоция сильно отстает от осознания человеком своего положения.

* * *

Человек все время пытается рационализировать добродетель. Создать такой социальный механизм, который конечным продуктом имел бы бескорыстие, нравственность, чистоту, добро. Меж тем бескорыстие и добро – таковы лишь постольку, поскольку лежат вне какого-либо определенного механизма (ибо – случайны). Это, между прочим, понял Василий Гроссман и замечательно высказал в романе «Жизнь и судьба», хотя сам роман никуда не годится.

Любой специальный механизм, созданный для «нравственных» целей, – чудовищен как раз в силу ложной посылки, непонимания бесцельности добра. Только поэтому и ни по каким другим причинам из социальных утопий никогда ничего не выходило. Системность, систематичность – в лучшем случае равнодушны. Более того надо, по возможности поддерживать целесообразность в таком равнодушном состоянии, надеясь, что добро само прорастет и проклюнется, как трава на весенней земле.

Система же должна давать рациональные решения (и не более того): экономический расчет, технический метод, способ обучения. Человечность же, духовность, нравственность – это уже как повезет – на личном контакте, на счастливом случае.

* * *

³ Наиболее полный корпус текстов Я.С. Друскина опубликован в трехтомнике издательства «Академический проект»: «Дневники» (1999 г.), «Дневники 1963-1975» (2001 г.) и «Лестница Якова» (2004 г.).

Яков Друскин фактически преодолел тот кантовский парадокс, который не дает спокойно жить людям уже более 200 лет.

Да: и время, и пространство, и причинность – не более чем категории разума, пользуясь которыми, последний только и может описывать, адаптировать к своему уровню восприятия окружающие явления. Вещь остается вещью в себе, тем самым вопрос о сущности мира можно снять с повестки дня.

Пытаясь пробиться к вещи в себе, то есть к сущности мира, марксизм в пику Канту ввел понятие социальной практики, которая якобы способна превратить вещь в себе в вещь для других. Это конечно утопия. Никакая социальная, то есть человеческая, практика не может выступать гарантом истинности – уже в силу ограниченности нашей человеческой природы.

И пробиваемся к вещи в себе мы не постепенным (в духе дурной бесконечности) приближением, а мгновенным скачком, переходом. Пробиваемся не в «знании», а в вере – через чудо. Еще бы! Это каждый раз чудо – внезапная доступность трансцендентного – как гениальное стихотворение, как простой, опровергающий зеноновскую логику шаг.

Что же, однако, такое эти категории: причинность, время и т.д.? Откуда они? «Имели бы веры на горчичное зерно...» – Вот именно: они от отсутствия веры, то есть от греха. В Кьеркегор абсолютно прав: полярные понятия не грех и добродетель, а грех и вера.

Категория причинности – продукт моего греха. Мне нужно оформить свои восприятия мира в виде непротиворечивой логической схемы, чтобы как-то можно было жить, чтобы создавалась иллюзия одомашнивания мира, его понятности и постижимости. Чего? – Мира в целостности? То есть Бога? – Абсурд.

Строя логическую систему, объясняющую мне мир и мое в нем пребывание (тут-то и нужны категории времени, пространства, причинности), я тем самым уклоняюсь от мужественного взгляда в глаза Правде (Богу). Правде, заключающейся прежде всего в том, что я не могу – по ограниченной человеческой природе своей – постигать универсум. В моей логичности, в моих примирительных, объясняющих категориях проявляется все та же изначальная потребность уклониться от бесконечной ответственности, навязанной мне Богом, уклониться от ясного понимания безнадежности моего положения – ограниченного, тварного существа, которому подарена как бы безграничная свобода выбора, свобода воли. Единственный выход, правда не реализуемый по своему усмотрению – не выбирать, и тогда не понадобится уже ни причинность, ни время, ни пространство.

* * *

Мне кажется, я понял «систему» Друскина (кавычки ставлю потому, что в обычном значении слова это как раз не система). «Систему», которая стремится уйти от какого-либо замкнутого системостроительства. Его текст – вспышки света, огоньки в ночи, горящие на вершинах холмов. Они не отмечают никакой дороги, просто провоцируют идти. В сущности по-настоящему прочитать его трактаты можно, лишь самостоятельно повторив совершенные в них интеллектуальные открытия. Кажется, он этого и добивается: небольшой погрешности понимания в некотором равновесии. Интересно, что что-то начинает проглядывать и просвечивать тогда, когда приходит как бы полное разуверение в возможности продрасться сквозь этот текст. Должно быть, тут бесполезно проследивать посылки и выводы. Надо как-то сразу, не задумываясь, впасть в его *что-либо*. Это подобно тому, как если бы, не зная высшей математики, я вдруг почему-то увидел красоту уравнения Шредингера.

И тут чудится ошибка философа. Я еще лучше понял бы красоту формулы, если бы она была записана в ясных для меня символах. Впрочем, остается понять, насколько такое

возможно (то есть насколько возможно *прямое* высказывание) и что такое «символы, ясные для меня»?

Сама структура его писаний такова, что мы все время находимся в состоянии «некоторого сомнения и воздержания от суждения». Интересно, что эти друскинские формулы, заимствованные у скептиков, по ходу чтения сами собой начинают наполняться непроявленным содержанием. Не понимаю – но чувствую. Но что значит: не понимаю? – Не называю *этим* и *тем*, то есть не разделяю. Имею ли *что-либо*? Кажется, имею, еще и не осознавая, – значит, высказываю *то*, до того как оно будет сказано.

Мое сомнение постоянно и испытывает перепады – от отчаяния и впечатления, что прочитанное галиматья, до какого-то одушевления, до приближения, одновременно спокойного и волнующего. К чему? – К самому главному.

«Какой-либо знак в одной из незаконченных последовательностей, определенное слово, не имеющее особого значения, название, которое ты случайно нашел, – вот что будет подтверждением. Названия, имеющие особые значения, предполагаются. Ты соединишь одно с другим, и это войдет в систему. Но некоторое определенное обозначение, последнее слово, которое ты произнес сейчас в определенное время и при определенных условиях, останется внешним системе. Это слово не имеет собственного значения, и в это время будет сказано что-либо» («Третье исследование об этом и том» – из «Разговоров вестников»).

Эти слова Друскина целиком о его философии и о поэзии Введенского. Нет лишь добавления, что этот принцип всегда соблюдается в великих стихах и философских системах: как бы излишний элемент, какая-то деталь, вносящая «небольшую погрешность в некотором равновесии». Введенский, Друскин, кажется, впервые применили этот принцип осознанно. Точнее, впервые осознали его. Это хорошо, беда лишь в том, что теперь, после «осознания», то есть введения в систему, нельзя им пользоваться.

* * *

Что такое концептуализм: это готовность с энтузиазмом воспринять и начать разворачивать любую мысль, пришедшую тебе в голову. Любая сногшибательная метафора, сравнение, произвольное, но изящное соединение фактов, образов, положений дает импульс наращивания структуры. Что движет? – Истина? – Нет, прикосание к истине тут произвольно, в лучшем случае это боковой выход рассуждения. Движет упоение своей чистой потенцией, своей волей и оригинальностью.

Это и сближает концептуализм с игрой, так как единственным содержанием игры является самореализация, точнее навязывание себя, своей воли партнеру. Интересно, что человек, увлекаясь *собой*, не замечает что его поступки и суждения детерминированы правилами игры, то есть по сути он обманут.

Труднее всего, когда тебе пришла в голову мысль, как раз остановиться в некотором сомнении⁴. Удержаться от соблазна впадения в *самореализацию*. Концептуализм основан на принципе *само-сам*, и в этом смысле есть чистое дьяволопоклонство.

В СИТУАЦИИ СОРОКОНОЖКИ (размышления периода торжества постмодернизма)

⁴ Не рассматриваю вариант обыкновенной человеческой трусости, неуверенности в себе, когда основой воздержания от суждения выступает умственная лень или равнодушие. Шут с ними – теплыми. Но горячих или холодных подкарауливает опасность оголтелости мысли.

Наверное, всем знаком этот жест: в разговоре, готовом обернуться подступами к чему-то важному, настоящему, умный, тонкий, думающий собеседник пытается прояснить свою мысль... и соскальзывает, запутывается, улыбаясь, смущенно разводя руками – дескать, не подыскать слова, ну в общем, сами понимаете...

Понимаем мы, впрочем, в первую очередь то, что мысль осталась не додуманной «до конца», что в защитной реакции самоиронии, в указании на банальность как на осознаваемую банальность, преобразования все же не наступает. В лучшем случае следует отдать должное элегантно находчивости попавшего в затруднительное положение собеседника.

Этот жест разведения руками (причем преднамеренного: еще и думать не начали, а уже разводят) характерен для целого направления в современной литературе, кстати тоже попавшей в затруднительное положение. Я имею в виду постмодернизм и постулируемый им прискорбный «конец истории».

«Можно сказать,– пишет Вячеслав Курицын в статье «На пороге энергетической культуры» («Литературная газета», 31.10.90), – если романтизм – юность культуры, реализм – зрелость, декадентство — последний всплеск нервных эмоций стареющей женщины, то постмодернизм – это мудрая старость, понимание верховной ценности всеобщего культурного опыта и стоическая готовность отдать себя соборному сознанию. Далее – по моим представлениям – смерть тела культуры и вечная со-жизнь в природе, в бесконечном космическом движении духовного вещества».

Духовно-вещественный пассаж (это что-то вроде воздушного камня), равно как и витиеватую метафору, оставим на совести автора. Но по ходу забавного словесного фиглярства звучит одна проговорка насчет готовности отдаться соборному сознанию. И это очень примечательно.

Леонид Баткин в книге «Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности» замечает: «Соборность непреложно втаскивала сознание индивида в общезначимость. Внутри сознания готовые матрицы подчас могли сложно сталкиваться с личным чувством, блужданием, искусом... однако там, внутри сознания, духовная тотальность уже наличествовала, омывала со всех сторон каждый момент социальной и внутренней жизни. Следовательно, речь идет о состоянии, которое нельзя изобрести, примерить к себе, находясь вне его. Как нельзя, водрузив на себя музейные латы и опоясавшись мечом, стать рыцарем».

Нельзя, но ведь пытаются же. В силу специфики затрагиваемой темы приходится много цитировать. Гилберт и Кун в своей «Истории эстетики», касаясь учения основателя средневековой эстетики Плотина, пишут: «Фидий сам носит в себе красоту, говорят нам. Его гений объясняется не общением между его чувствами и внешним миром, а потоком творческой энергии, вливавшейся в него прямо из лежащих в основе мира идей или причин...» А вот – Борис Гройс в статье «О пользе теории для искусства» («Литературная газета», 31.10.90): «...художник, когда он становится художником, перестает быть человеком. Все человеческое и обыденное в нем превращается только в материал. Искусство наследует альтернативному жизни пространству сакрального, в котором все человеческое существенно трансформируется». Короче говоря, художник не человек, а инструмент в руке Бога. Только как представить себе такой поворот через полторы тысячи лет после Блаженного Августина, через семьсот – после Фомы Аквинского? Интересен также тезис о том, что искусство наследует некоему альтернативному жизни пространству. Фактически здесь идет речь о герметизации искусства. Это подтверждает и В. Курицын в своей новомирской статье («Постмодернизм: новая первобытная культура», 1992, №2): «Постмодернизм – культура, замкнутая на самой себе... постмодернистский текст – не готовая вещь, а процесс взаимодействия художника с текстом... если что и может быть итогом этого взаимодействия, так только изживание всякой материальности, превращение элементов процесса и самого процесса в единую духовную субстанцию». Если перевести последнее утверждение с туманного «постмодернистского» языка на обычный, то получится, что нам

свидетельствуют о конце мира сего, об исполнении времен, когда в самом деле должно быть преодолено телесно-душевно-духовное разделение человека, когда личность в творческом акте сможет слить воедино намерение и воплощение, когда сам материал искусства – звук, слово, цвет – утратит всякую связь с материальностью. Конечное развоплощение, Страшный суд... Что ж, быть может. Однако как-то смущает, что в качестве вострубившего седьмого апокалиптического ангела выступает Вячеслав Курицын и книга в его руке, простите, всего лишь второй номер «Нового мира» за 1992 год.

На счет своеобразной «соборности» можно отнести и такую черту прославленных представителей постмодернизма, как принципиальная компилятивность, цитатность их текстов. Борис Кузьминский, иронизируя, конструирует возможный разговор на конференции концептуального искусства:

«Знаете, я прочел ваш рассказ и обратил внимание... Словом, вот эта страничка взята из Набокова, эта метафора списана у Саши Соколова. А фабула целиком у Борхеса содрана.

– Вы заметили?! Как хорошо! Я намеренно брал чужое, ничего не меняя. Истинный постмодернист обязан списывать. Такая наша судьбина: питаться крошками со стола культуры» («Литературная газета», 10.04.91).

«Чем отличается «нормальный» писатель от концептуалиста? – уже всерьез пишет Владимир Сорокин. – Тем, что он имеет свой литературный стиль, по которому узнается читателем, – как узнается Набоков или Кафка. У меня же его – раз навсегда избранного — нет. Я лишь использую различные стили и литературные приемы, оставаясь вне их. Мой стиль состоит в использовании той или иной манеры письма».

А вот Дмитрий Александрович Пригов подводит фундамент: «...сведение... языков (от высокого государственного до бытового и низкого) на одной площади, где они разрешают взаимные амбиции, высветляя и ограничивая абсурдность претензий каждого на исключительное, тотальное описание мира в своих терминах».

«В концептуальном искусстве не автор высказывается на своем языке, а сами языки, всегда чужие, переговариваются между собой»,— это уже Илья Кабаков. Такой вот доведенный до абсурда Михаил Бахтин, «пересаженный» с делянки полифонического романа на почву концептуальной прозы и поэзии. Подобные заявления провоцируют на неудобные вопросы о причинах такой клептоманской склонности к чужому. Стремясь рассеять подозрения, Курицын оправдывается: «Постмодернизм принципиально, тенденциозно вторичен, но вторичность эта — не отсутствие потенций, а скорее смирение перед лицом Духа...»

Это и впрямь напоминает средневековую схоластическую ситуацию, когда, по словам того же Л. Баткина, «граница, отделяющая свой текст от чужого, принципиально представлялась малосущественной». Тогда «мысли и слова восходили прямо или косвенно к единому, божественному источнику. У них был, в конечном счете, лишь один хозяин. В *этом* смысле понятия авторства не существовало». К какому единому источнику апеллируют сегодняшние компиляторы чужих текстов, не вполне ясно. А вот с понятием авторства у них действительно не все просто, во всяком случае с важнейшей составляющей этого понятия — талантом: «Я не иронизирую. В рамках постмодерна вопрос о таланте не имеет смысла. Гораздо важнее усвоить определенный набор рецептов. И если текст построен в соответствии с ними — он уже оправдан. Еще до того, как написан... Ситуация непривычная, с ней, видимо, всем нам предстоит сжиться» (Б. Кузьминский).

Сживаться, правда, готовы лишь авторы, симулирующие новое «соборное» сознание, при этом, кстати, совсем не желающие отказываться от индивидуальности. Только она изгоняется с вербального уровня в жест, в рутинную работу массовика-затейника, манипулирующего загипнотизированными блоками чужих слов, она трансформируется во что-то «нечеловеческое», как у Гройса, или же «облачное», как у Айзенберга. Хотите еще цитату? «Подчинение воле самодовлеющей формы выводит

художника на уровень «безличности», почти анонимности. Форма начинает работать сама, по своим собственным законам. Но удивительно, что такого рода анонимность не скрывает, а проявляет автора. Делает слышным его человеческий голос, делает узнаваемым его лицо. Это какой-то облачный знак другого человека, меняющийся, но определенный».

Заметим, что мы имеем дело с достаточно нетрадиционным взглядом: не художник лепит форму, но форма художника. Нетрадиционным, но что-то тайно напоминающим — схоластиков, например: «Искусство — это умение работать по какому-либо способу, то есть в определенном порядке» (см. тех же Гилберта и Куна). «В постмодерне категория «хорошего» часто сменяется категорией “правильного”», — поддакивает Курицын. Как хотите, но концептуализм и впрямь готов «отдать себя соборному сознанию».

Впрочем, «соборность» в плюралистическом обществе и утратившей целостность культуре приобретает довольно странные, замысловатые формы: «Это диалог или общий разговор. Множество звучащих голосов, ни один из которых не выделяется, да и не определяется. Так, некто — один из нас. Само оформление его вещей апеллирует скорее к общественному сознанию, только общественность эта другого рода. Общественность как общность своего круга, где все понимается с полуслова» (предисловие М. Айзенберга к коллективному сборнику стихов поэтов-концептуалистов «Понедельник». М, 1990) (разрядка моя.— А. М).

Так индивидуалистическое сознание пытается натянуть на себя мешковину «общезначимого», сводя последнее до круговой поруки представителей крохотного племени своих, «понимающих все с полуслова». Это принципиальная ориентация на маргинальность, на юношеский комплекс подмены «взрослого», «большого» языка «дворовым», «своим», как бы новым, но и не слишком обязывающим. Ведь за сленговыми формами, за очаровательным словесным мусором легко спрятаться, а в то же время маске на карнавале своих всегда обеспечено дружелюбное узнавание. Вот Тимур с красным пионерским галстуком, вот Аладдин, потирающий волшебную лампу из папье-маше, вот Александр Сергеевич с бакенбардами (ах нет, это Дмитрий Александрович — в очках и с бородкой). Никакой ответственности — именно поэтому и не ставится вопрос о таланте. Язык напяливается, как маска (или несколько масок, которые можно по желанию доставать из старого ящика покойной или «успокоенной» автором культуры). Но ведь на самом-то деле «свой» язык — не предмет выбора, а мучительная данность, которую пишущий пытается как-то осмыслить, как-то соотнести с другой данностью — традицией, причем не мертвой, но живой традицией, только и делающей возможным подключение к «общезначимому».

«Я» хочет осуществиться, хочет быть понятым и понятным, в то же самое время не желая поступаться собой. И тут, конечно, есть противоречие, тут есть трагический повод для неверия: «...острое подозрение, что существующие способы изображать мир лживы... Выговори признание — и почувствуешь: что-то важное упущено» (Б. Кузьминский).

Рефлексия по этому поводу ввергает нас в ситуацию задумавшейся сороконожки. Господи, да что теперь-то делать, как продолжить движение? Надо срочно забыть, что мы думаем! Надо ни в коем случае не думать о том, что мы думаем! И тогда искусство делает ставку на бессознательное, на движение в сторону жеста, перебирания бумажек и лоскутков, фиксации, иронического преодоления самого материала, когда хорошо бы вообще обойтись без слов. «Дыр бул щил» — это уже классика. А теперь: «Кажется, что на таком открытом вздохе можно сказать все, что угодно. Но ничего не говорится. Потому что достаточно самого вдоха, вздоха. Вздохнуть и думать про себя... Выясняется, что стилизация третьего-четвертого поколения может давать результат простой, как рычание, скрип, скрежет, уханье, вой и стон» (М. Айзенберг). Еще решительнее «преодолевают» материал представители так называемой вакуумной поэзии. Чтобы прояснить ситуацию, достаточно привести название характерной статьи Ры Никоновой, опубликованной журналом «Арс» (1992, тематический выпуск «Бездна: “я” на границе страха и абсурда»),—

«Слово – лишнее как таковое». Однако крайности не умеющих закрепиться на вербальном уровне концептуалистов не должны привести нас к выводу об отсутствии проблемы. Она есть.

Дело в том, что в основе искусства, вообще любого человеческого высказывания лежит фундаментальное противоречие. Жизнь сознания на глубине своей, чувство, эмоция — довербальны. Передаются же словом (или звуком — в музыке, или цветом, формой — в изобразительном искусстве), то есть чем-то принципиально иным по отношению к ним. И возникает сомнение: а могу ли я при таком положении вещей быть искренним, подлинным в слове, в языке?

Отсюда — два *естественных* вывода, которыми и пытается руководствоваться постмодернизм. Либо просто играть в слова, «в бисер», удовлетворяясь чистой ритуальностью, не спрашивая о значении происходящего («Никогда ранее в культуре не было такого расцвета, или, если угодно, разгула, действ, ритуальность которых является едва ли не единственным их смыслом», — пишет В. Курицын), либо уничтожить материал окончательно, так сказать, уйти в чистый дух, «вечную со-жизнь в природе». Первый вариант отработывают многие, мне бы очень хотелось посмотреть на предельную, последовательную реализацию второго.

Даже не осознавая отмеченного выше противоречия, пишущий инстинктивно старается найти более адекватные средства выражения своего довербального духовного опыта. Но оказывается, что, пытаясь преодолеть условность «нормативного» языка, предназначенного для «литературы», автор рискует впасть в другую крайность — полной герметичности, замкнутости индивидуальной лексической системы. Обычно такому развитию событий препятствует опора на определенную традицию. Но вот если подобной установки нет, если литература представляется пишущему однородным массивом, если он в своей художественной практике игнорирует иерархичность культуры (верный метод всех ироников и пародистов), то настойчивое стремление к «своему» языку приводит к полярному результату: лексика становится ничьей, то есть любой.

«Концептуализм дал мне возможность отстраненно взглянуть на литературу,— говорит Владимир Сорокин.— Для меня нет принципиальной разницы между Джойсом и Шевцовым, между Набоковым и каким-нибудь жэковским объявлением. Я могу найти очарование в любом тексте». Это верная, но довольно банальная констатация того неоспоримого факта, что эстетический элемент содержится во всем, что проблема искусства по сути есть проблема взгляда, точки зрения, особой настройки восприятия. Песочная куча — только песочная куча, но, высыпанная на пол музея, она становится объектом эстетического внимания, некоторым символом, за которым сознание ищет поле скрещивающихся значений, высказывание. И тут наступает трагедия не преображенного, но как бы лишь вдвинутого в раму, закаталогизированного материала. Нет сопротивления, нет творческого усилия; разворачивается лента эстетического наблюдения — и только. «Перечню важно себя длить, важно поддерживать свой ритм,— пишет В. Курицын,— перечню должно распространяться. Перечень... бесконечен, и отдельный предмет стремится к отсутствию, так как любой числитель при бесконечности в знаменателе ничего, в общем, не значит. В итоге исчезает даже и ритм, поскольку нет единицы, масштаба, шкалы, относительно которых он мог бы себя проявить. В перспективе перечень становится чистой энергией, «голой», неовещественной материей духа». Вот именно, в конце концов можно догадаться, что не нужен не только текст, язык, но и жест, рассчитанный на кого-то. Довольно того, чтобы гулять и смотреть (все равно на что), выстраивая свои впечатления в некий знаковый ряд (а может быть, и не выстраивая, а выхватывая случайным образом). Наиболее последовательный концептуализм. Зритель и режиссер сливаются тут в одном лице. Наблюдая, я делаю себя единственным и идеальным читателем собственных «текстов». Преображение совершается не вовне — над материалом, а внутри меня, в границах моего восприятия, моей психики, моей жизни. В точном смысле слова это уже и не жизнь, это бесконечный спектакль, сон,

сомнамбулическое блуждание сознания. Вот почему наиболее адекватная форма такого состояния – медитация – с «травкой», «на игле». Эстетические усилия целого поколения (воистину эстетов) направлены на трансформацию собственной жизни в вечно длящийся, безотносительный сон искусства – на «ловлю кайфа».

В конечном итоге эстетика путем таких настойчивых преодолений грани между жизнью и искусством превращается в попытку симуляции религиозного экстаза. Так что не надо думать, как это делает Борис Гройс, что сокрушение границ искусства и прорыв прямо в «жизнь» были присущи лишь авангарду, что постмодерн тут ни при чем и как бы восстанавливает статус-кво эстетики: «Поэт и художник авангарда именно потому, что они хотят преодолеть культуру и выйти в самую жизнь, оказываются не в состоянии отразить свое собственное место в культуре... Суть постмодернизма состоит... исключительно в формулировании в теории и средствами искусства скепсиса по отношению к авангардному скепсису, то есть в скепсисе второго порядка...»

Старый авангардист, пытаюсь преодолеть рубеж между культурой и жизнью, тем самым хотя бы признавал наличие последней. Нынешний концептуалист покидает жизнь ради существования в качестве литературного персонажа в лоне умирающей культуры. «Культура, знаки покрывают мир. А если и существует что-то вне культуры, – пишет Б. Кузьминский, – говорить об этом стыдно, непристойно. Действительность для поставангардиста – такое же табу, как для татарина – свинина, для православного – скоромное в пост. Такая же фикция, как для неверующего – рай». Своеобразная реакция на индивидуализм отцов-основателей «нового искусства» – игрушечная, маскарадная соборность их оппонентов-наследников. Наденем маски, господа, разведем руками. Культура кончилась, жизнь кончилась. Они аннигилировали во взаимном проникновении.

Главная ошибка как авангардистских, так и постмодернистских взглядов на природу творчества и вследствие этого на взаимоотношения искусства с жизнью скрывается, как мне представляется, в некотором механистическом отношении к антитезе «человек – художник». Авангардистское индивидуалистическое сознание (типичный пример – опоязовец Борис Шкловский) склонно вообще рассматривать эстетику как сферу углубления чувственного опыта, тем самым полностью подчиняя индивидуальности «вложенный» в нее дар, обуславливая художественную деятельность игрой имманентно присущих человеку сил и стремлений. Несогласный с такого рода концепцией постмодернизм (как мы помним, алчущий соборности), договаривается до того, что художник вообще не человек, а лишь некий транслятор из «духовно-вещественного» пространства. Дар помещается над человеком, вне человека: «Логика культурной оригинальности диктуется объективным состоянием самой культуры, а не произволом или психологией художника» (Б. Гройс). Первую модель по аналогии можно было бы считать своеобразным эстетическим арианством, вторую – монофизитством в применении к проблеме дара. Точно так же знаменитые ересиархи предпочитали видеть в Христе лишь человеческое или лишь божеское начало, принося в жертву одно другому. На самом деле истина скорее всего открывается в канонической антиномии: неслиянно и нераздельно. Эту же формулу следовало бы распространить и на отношения искусства с жизнью. Тогда не надо будет механически раздвигать границы, само существование которых есть не столько эмпирический факт, сколько проблема метафизического рассмотрения.

Использование религиозно-философской терминологии позволяет также обозначить главную особенность концептуального искусства: какое-то глубокое, фундаментальное, трагическое неверие, лексический агностицизм. Постмодернист панически боится сущностей... «Конец истории», «замыкающаяся сама на себя культура» — в этом есть что-то от ритуального самоубийства человека, замученного рефлексией и логической невозможностью пробиться к истине, быть искренним, подлинным, новым.

Вячеслав Курицын постоянно проговаривается: «Постмодернист – «игрок в бисер», решающий предложенные или придуманные задачи; чем сложнее задача, тем интереснее,

чем меньше веришь в мысль, тем заманчивее ее доказать». Но в том-то и дело, что не веря ничего доказать невозможно. Потому что цепь логических построений, посылок и выводов, доказательств и опровержений – опять всего лишь игра, всегда обратимая, никогда не выходящая за границы собственных правил, никогда не приближающаяся к постижению сущностей, не дающая возможности преодолеть непреодолимое: трансцендентность нашего духовного опыта материалу, в котором искусство воплощает этот опыт.

Между тем постмодернист постоянно осуществляет поиск некоего «живого языка», изначально живой клеточки, элементика, из которого можно было бы методом клонирования вырастить зеленую веточку, деревцо. «Мы работаем с живым языком, – говорит Лев Рубинштейн, – важно понять, где он еще живой, а где уже нет». Так биолог исследует органическую ткань: химические элементы, соединения, аминокислоты – нет – мертвое, мертвое, мертвое – и вдруг, все вместе, чудесным образом слившееся – уже живое: закрученный в спиральку белок, митохондрии, делящиеся клетки, пульсирующий организм. А главное, нет рецепта, нет способа, как, соединив детали, получить жизнь, даже простейшую, самую примитивную. Есть чудо, каждый раз в конечном итоге чудо. Здесь и проходит водораздел между искусством и лексическим, фонетическим, графическим, каким угодно другим экспериментаторством. Дело в том, что попытка выскользнуть из традиции, желание иметь дело с каким-то небывалым, новым языком (все равно как если бы биолог захотел иметь дело с изначально одушевленными молекулами), вымученное изобретательство теорий и приемов, отказ от прямого высказывания, как чего-то скомпрометированного идеологичностью либо же банальностью, – все это по большому счету от непонимания, от неверия в возможность одушевления мертвого словесного праха, вязкой лексической глины, забившей щели книжных полок и словарей, глины, делающейся в руках творца Адамом – по образу и подобию.

Сороконожка запнулась, она задумалась о пройденном пути и ужаснулась своему непониманию — как она могла преодолеть такое? А впереди? Что впереди? И как теперь туда вперед, семена сорока лапками: первая, вторая, третья... Запуталась уже. И можно, конечно, разводить руками, можно считать вынужденную остановку достигнутым пунктом назначения, можно мечтать о спасительной амнезии. Увы, это лишь констатация интеллектуальной несостоятельности, усталости и страха.

У нас остается вера в чудо, в то, что разум и инстинкт найдут меру соответствия, что хватит силы на следующий шаг. Ведь искусство вообще-то всегда чудо, осуществление возможностей, которые выявляются лишь после того, как они уже кем-то нежданно-негаданно реализованы.

* * *

Ключ к пониманию соотношения новаторства и традиционности в творчестве – работа Якова Друскина «О творении мира».

Абсолютная творческая сила Бога (Слова) в творении *что* из абсолютного *ничто*. Также и относительно-творческая сила нашего слова. Значит, любой творческий акт – относительное **творение из ничто**. Но поскольку **относительное**, то связано с традицией, с опорой на бывшее, с контекстом. Контекст – именно и означает мою относительность, сотворенность, включенность в то, что больше меня.

Игнорирование моей относительности, ориентация на безоглядное новаторство – фактически гордыня и замыкание в «само сам», попытка, отказавшись от *culpa*⁵, принять на себя *causa finalis*⁶ своего существования. Эстетическое и творческое бесовство.

⁵ Вина (лат.)

⁶ Конечная причина (лат.)

* * *

Постмодернизму мы должны быть благодарны хотя бы за то, что он приучил нас свободно пользоваться чужими высказываниями. Правда, сам постмодернизм никогда их толком употреблять не умел, полагая, что это игра такая. Однако он узаконил эстетическое заимствование, так сказать, конституировал воровство. Впрочем, Лидия Гинзбург всегда говорила, что только глупый ворует. Умный – крадет.

* * *

Когда Аполлон Бельведерский и Лаокоон стали известны миру, их сочли совершеннейшими творениями художественного гения. Пергам и Помпею еще не отрыли к тому времени. Позже стало ясно, что прославленные скульптуры – всего лишь создания эпигонов и эклектиков, эксплуатирующих подлинные открытия великих греческих мастеров. Перед нами не просто эстетическая слепота предков. Они невольно, не имея перед собой изобразительного ряда, повышали статус Лаокоона и «Бельведерского истукана», отводя им место в истоке уже существующего культурного контекста. Когда число памятников умножилось, стало возможным отличать шедевры от массовой продукции (вроде императорских бюстов и т.д.). Понятно также, почему современники так часто ошибаются в прижизненной оценке художника. Они просто не видят, не чувствуют еще общего контекста, в который встраивается творчество того или иного автора (и которое, заметим, само этот контекст в значительной степени формирует). Им, опять же, не с чем сравнивать. И тогда возникают раздражающие сопоставления со «старыми мастерами» или же требования априорной «новизны». Правильно может понять современное ему произведение лишь человек, знающий, где проходит главная питающая жила эпохи, тот, кто чувствует тяжесть и наполнение времени, тот, кто сам является частью складывающегося контекста.

* * *

Постмодернизм сделал большое дело, уравнив в правах различные культуры и художественные системы, а главное, в отличие от модернизма (который на самом деле первым стал играть со стилями) указав на относительность и иллюзорность критерия новизны. Ошибка была лишь в выводах. Из факта, что «ничто не ново под луной» следует вовсе не «конец истории», а более глубокое понимание прошлого – как актуального, живого прошлого. Это еще формула Василия Андреевича Жуковского: «были как есть».

Ошибка постмодернизма, проистекающая из позитивистских его оснований, в том, что он играет в «мертвые», как ему кажется, кубики художественных систем прошлых веков, *мертвые* – то есть лишённые экзистенциального содержания. На самом же деле у Бога «все живы», ибо Он есть Бог живых, а не мертвых. И это значит, что от Гильгамеша до Бродского простирается единый живой смысловой пласт человеческого опыта, звучат голоса, с которыми можно вступить в переключку.

* * *

Литература ведь и любовью (как и природой) занимается постольку поскольку. Ей важно найти формулу, в которую удастся «отлить» всю ту же экзистенцию: «Я раб, я царь, я червь, я Бог». Мир, жизнь, мысль, душа – которые даются и ускользают. В XIX веке и

ранее любовь (обычная любовь) была идеальным средством оформления подобных противоречий, поскольку на пути ее реализации вставали мощные социальные, сословные, национальные преграды. Конечно, бывают и самые прозаические причины: «Рада я тебе сестрою, милый рыцарь, быть,/ Но любовью иною не могу любить». Однако нереализованность чувства в случае его невзаимности тоже скорее черта XIX века. В XX, при подвижности сексуальных стереотипов, все проще. Можно сойтись и расстаться. Нельзя сказать, что на практике этого не происходило и ранее, но важна не практика, а ее идеологизированное преломление в искусстве (тут как раз вопреки Марксу существенно не то, как люди живут, а то, что они о себе при этом думают).

XX век отменил социально-сословно-национальные, даже идеологические препоны (всякие завихрения на эту тему на волне социально-националистической романтики выглядят пеной). Теперь нереализованная любовь в ее «прикладном» значении просто является частным случаем и личным делом каждого. Она утратила «кожурку» типического и не годится для оформления темы основного экзистенциального противоречия: «иметь, но не обладать» (вариант Ромео и Джульетты). Разве что Хемингуэю в экстремальных обстоятельствах военного времени удавалось извлечь из этого инструмента пару подлинных звуков. Правда, на то его романы и отдают Фенимором Купером: экзотическая обстановка не выдерживает нагрузки вечных тем. Препоны на пути реализации чувства, таким образом, оказались вытесненными из естественной социальной в «неестественную» биолого-физиологическую сферу. Отсюда такой интерес к разного рода параллельным опытам (Манн, Пруст, Вирджиния Вульф, Набоков). Кажется, крупнейшие завоевания «литературы о любви» достигаются в XX веке только на этих путях. Вариант калеки, любящего полноценную, тоже не проходит (это сентиментальная водичка). Перед нами опять частный случай. Герои же «амбивалентной» литературы не калеки. Они просто замкнуты в беличье колесо непонятого «догоняния» собственной нормальности. Взятый изнутри срез их чувств и стремлений задает идеальный камертон этому противоречию: иметь, но не обладать. Вопрос «почему?» – не находит ясного ответа. Тут не указать на отсутствие рук и ног. Это не частный случай, это формула общего отчуждения души от мира, с которым она ищет слияния.

Я, правда, думаю, что эмансипация сексуальных меньшинств приведет к тому же, что и социальная революция. Любовная тема и в этом ее варианте будет закрыта. Ключ к дальнейшему дает как будто Чехов («Страх») и Кушнер в ряде своих стихотворений – это тема осуществившегося неосуществляемого: отчаянная, большая любовь к тому, что уже твое, уже имеешь и не можешь все-таки иметь. Тема катастрофичности счастливой любви.

* * *

Чтение «Опасных связей» подтолкнуло к пониманию природы разврата.

Это вовсе не то, что принято думать, не то, что сегодня с одной, завтра с другой, послезавтра с третьей. Статистика не имеет прямого отношения к сущности явления. Мусульманин и с гаремом может оставаться праведником.

Разврат – это введение в сферу чувства и главных жизненных стремлений игровых мотивов, в основе которых хрестоматийное восстание на Бога, попытка присвоить себе его функции.

У Лакло есть замечательные проговорки персонажей.

Маркиза де Мертей, получившая одновременно от обманутой матери и дочери де Воланж письма с одинаковой фразой: «От вас одной могу я ждать хоть некоторого утешения», – самозабвенно восклицает: «Вот я и уподобилась божеству; слепые смертные обращаются ко мне с совершенно противоположными пожеланиями, а мои непоколебимые решения остаются неизменными». Это главное содержание (пусть до конца и не осознаваемое) ее игры в любовь, ее развращенности: уподобить себя Богу. Через свой ум, свое желание, прихоть, свою волю.

Именно поэтому виконт де Вальмон так очаровательно проговаривается, так по-детски досадует: «Признаюсь, негодование охватывает меня, когда я думаю о том, что этот человек, ни о чем не размышляя и ничем не утруждая себя, а только глупейшим образом следуя бессознательному побуждению своего сердца, находит блаженство для меня недостижимое». Диагноз очень точный: несправедливо – дается не по заслугам, не по трудам (своим трудам), а произвольно, по благодати.

В ужасе перед произволом Творца (а на самом деле в желании самим уподобиться Творцу в этом произволе) они предпочли умную машинерию чувственности подлинной стихии чувства, источник которого и внутри и вне них. Вот он разврат – наслаждение тем самым становится ремеслом, игрой (замкнутой в себе самой в противоположность разомкнутому миру Божественного произвола), зависит только от ума и квалификации самого игрока.

Вальмон хотел бы принять всю ответственность на себя, взять власть в свои руки. Но сделать этого реально он не может – только в намерении, только выгородив из бесконечного божьего актуального пространства абсолютной свободы маленький участочек игрового поля, на котором он отныне и будет осуществлять *свою* волю, *свою* власть. **Разврат именно и наступает тогда, когда судьбу пытаются взять в *свои* руки, понимая жизнь как сферу приложения *своих* произвольных желаний.** Тут-то и начинается самое поразительное. Отныне у игрока нет иного выхода, как делать вид, что его игровое поле заполняет собою весь мир. Он должен лгать, лгать и лгать. И хуже того: цель, ради которой затевалось это дело, оказывается недостижимой. Наслаждение, бегство от скуки – вне ограниченного пространства предусмотренных комбинаций. Развратник ищет наслаждения в осуществлении своих целей, своих потенций, своих претензий на творческий произвол, но его цели, потенции, его произвол априорно уже введены им самим в рамки определенных игровых правил. Весь секрет любого экзистенциального порыва, внутреннего отношения двоих в том, что его источник, хотя и связан с самим человеком, лежит вне него, в чем-то большем, внесистемном, сверхчувственном. Развратник обречен именно на то, от чего пытается уйти: на скуку безуспешных попыток обнаружить в закрытой комнате то, чего в ней нет: света, воздуха, открытого пространства.

Игра диктует правила, при этом не так важно их содержание, их значение, сколько умение ими пользоваться. Дальше можно применять выработанные приемы к чему угодно – система. Но если к чему-то угодно, то значит эклектика. Поэтому всякая система, распространившаяся достаточно широко, эклектична и аморальна. Ближайший пример – маркиз де Сад. Никак не избежать скуки.

И еще одна особенность: рассердившаяся на юную де Воланж маркиза делает ей очень характерное замечание по поводу стиля писем. Писать надо не для себя – для других. Не случайно. Игрок демонстративен, его усилия направлены не на разрешение внутренней духовной коллизии, а на завоевание одобрения аудитории. Поэтому все, что делает развратник, в конечном счете рассчитано на кого-то. На кого? И здесь опять противоречие: этот кто-то явно находится вне арены. Этот кто-то явно предполагается в качестве высшего арбитра и судии (но ведь эту-то роль мы себе уже присвоили!). Таким образом, вместо Творца, на положение которого покушается развратник, адресатом становится первый встречный. Строящий жизнь по своему произволу заискивает перед случайным прохожим, подлаживается, меняет голос, лебезит. В этом природа стилистической полифонии, бахтинской диалогичности, «умных» советов маркизы де Мертей.

* * *

Люди не могут встретиться на почве личного интереса – только на почве внеличного. Именно в этом смысле и надо понимать «где двое или трое собраны во имя Мое».

У Сартра в его анализе любви, влечения и пр. потому и получаются столь неутешительные выводы, что, изначально раздробив людей на непроницаемые, обладающие желаниями монады, он пытается свести их вместе, но вне чего-то или Кого-то третьего. И остается только личный интерес, направленный в пустоту. В крайнем случае тут может на мгновение возникнуть иллюзия наложения двух противоположно ориентированных векторов. Тогда-то и обнаруживается страшное: один для другого – лишь средство выхода за собственные пределы. Но ведь дальше-то пустота. Поэтому средство так и остается лишь средством, причем, как выясняется вскоре, средством негодным. На этом выяснении и построены рассуждения Сартра о садизме, мазохизме и т.д. – в сущности совершенно излишние, поскольку изначально детерминированы его неверием, он доказывает известное: без Него мир – пустыня.

Вообще, по-видимому, всякие сексуальные и межличностные затруднения людей связаны с неверием – пассивным неверием, когда страшно отважиться и посмотреть правде в глаза.

В самом загадочном, радикальном, таинственном противополжении «есть Он или нет» мы конечно никогда не добьемся ясности и свободы от сомнения. Для меня безусловно лишь, что как первый, так и второй вариант является чистым предметом веры.

Но если Его нет – нет и самой души моей – одна пустыня автоматизма, обмана, иллюзий и безнадежности. –

Осмысленное в бессмысленном.

* * *

Вчера, читая статью Библера о Бахтине, заметил, что внимание оживляется лишь там, где могу подобрать к рассуждениям автора свои параллели. Поэтому так важно думать, продумывать разные аспекты бытия – это пригодится при чтении: «И сладок нам лишь узнаванья миг». Мандельштам, впрочем, прав, говоря о *миге*. – Только миг, не более – вот вам и бахтинский диалог. Он вообще невозможен, как нечто разворачивающееся между двумя сознаниями в отсутствие Третьего. Я либо не понимаю (т.е. не имею своего ключа к тексту, т.е. не думал сам и теперь воспринимаю впервые – отстраненно-ученически), либо понимаю, потому что уже задавался вопросом и знал (т.е. накладываю свой параллельный ряд на предполагаемый текст, на разворачивающуюся мысль – точнее даже не параллельный, а пересекающийся). В дальнейшем чужой текст для меня лишь система координат, в которой происходит собственное обдумывание.

Пока нет понимания – *еще нет* и диалога. Когда есть понимание – диалога *уже нет*. Либо спор, либо наблюдение, либо самоуглубление, оттолкнувшееся от чужой мысли. Таким образом, бахтинский диалог – не более чем точка пересечения. Тот самый узнаванья миг, который конечно же сладок, но и горек одновременно «жалобами расставанья».

Распространить понимание на сколь-нибудь продолжительный участок бытия может лишь бесконечная (но – это главное – и бескорыстная) заинтересованность другим – любовь. И еще раз оговорюсь, не сартровская любовь-обладание, превращающая, в силу своей целеустремленности, другого в вещь, но необъяснимая, невозможная любовь, которая не знает, чего хочет, которая есть именно что бескорыстная заинтересованность (совершенно антиномичное сочетание – интерес, который не имеет интересов). Вот такая любовь, реализуемая лишь в третьем и через третье (а не через *ди*-алог двоих), вообще-то называется соборностью.

Весь пафос учения Бахтина состоит в том, что он пытается совершить операцию, абсолютно необходимую индивидуалистическому сознанию: найти адекватную (или кажущуюся таковой) замену соборности. Так появляется знаменитая диалогичность, суть которой, если смотреть на вещи прямо, – в устранении Бога, в наделении себя и другого чертами Творца. Отсюда какая-то религиозная абсолютизация эстетики.

* * *

Читая книжку Библера о Бахтине и вспоминая писания философов Нового времени, не могу отделаться от ощущения нереальности происходящего. Ведь большинство из них верующие люди, то есть полагающие самым главным в своей жизни ту достоверность внутреннего опыта в обращенности к Нему, которая ничем другим не заменима. И вот теперь в своей философии, вообще в любом своем человеческом деле (особенно в науке) они пишут и ведут себя так, как будто эта их главная духовная достоверность сама по себе, а творчество, работа, жизнь – сами по себе. Их не смущает совершенно очевидное непротиворечие даже, а какое-то неприятное жульническое уклонение. Либо жизнь, либо вера становится игрой, мертвым ритуалом. Эта начавшаяся с Бэкона традиция автономизации науки, опирающейся на эмпирический эксперимент, завела нас слишком далеко.

Если уж говорить об опыте, то до всяких там падающих с Пизанской башни галилеевских шаров существует достоверность внутренняя, непреложная – духовный опыт. И если «шары» приходят с ним в противоречие, я не понимаю, на каком основании надо им отдавать предпочтение? По причине повторяемости опыта? Объективной (то есть внеличностной) проверяемости?

Но и внутренний, духовный опыт повторяем, воспроизводим, правда не по произвольному человеческому желанию. Внеличностная же проверка невозможна. И слава Богу! В конце концов и наука в XX веке начинает понимать это: всегда есть наблюдатель.

Вот Декарт. Он очень честен, когда обосновывает достоверность наших знаний о мире ссылкой на то, что Бог не может лгать, не может специально вводить нас в заблуждение, подсовывая через органы чувств нашему сознанию чужеродные образы.

Почему в своем рассуждении я должен игнорировать главное, во что верю?⁷ Это не выход в поле объективности. Это выход в поле игры с ее условными, в себе замкнутыми правилами, игры очень далекой от постижения реального мироустройства.

* * *

Понимание без надежды – в конечном счете непонимание. Пустыня, безверие. Тем и мучительно, что понимаешь свою опустошенность и неспособность. Подлинное понимание не знает – предчувствует. И в радости надежды идет за своим предчувствием, чтобы увидеть «что это хорошо».

Сейчас же в своем слепом понимании я не вижу – нет, но знаю, что плохо, все плохо, невкусно, неинтересно.

* * *

Смерть и смертность. Поиски бессмертия... Вдумываясь, понимаешь, что для человека бессмертие всегда выступает синонимом смысловой полноты. Здесь жесткая

⁷ Впрочем, можно ответить, почему: из вежливости. Ибо коммуникация с читателем в отсутствие объединяющего поля веры, может строиться лишь по *правилам*. Каждый занимает свою позицию, предусмотренную разыгрыванием ситуации диалога. Сейчас другого не дано. Иначе пишущий с самого начала должен занять кафедру проповедника и призывать к покаянию. Во всяком случае, всякое отклонение от условностей «объективного» изложения немедленно начинает стилистически напоминать проповедь или исповедь. И дальше неизвестно, что с этим делать. Быть может, просто немножечко пообыкнуть, потерпеть?

связка, потому что сами смыслы своего существования человек начинает искать, лишь сообразуясь с перспективой все обесмысливающей смерти. Поэтому *жизнь вечная* на самом деле это жизнь смысловая, точнее осмысленная. И не к бесконечному, продолженному во времени существованию человек стремится, а к отчетливости мотивировок, несомненности оснований *быть*.

Величайшим смысловым «наполнителем» жизни выступает любовь. И поэтому именно в ней ищет молодой человек прибежища от смыслового хаоса. Не случайно принято говорить «любовь сильнее смерти». Но она же – сестра смерти, потому что, «не удавшись», погружает любящего в экзистенциальную бездну.

* * *

Может быть, отношения двоих вообще невозможны вне присутствия чего-то третьего. На бытовом уровне это «третье» подразумевает простейшие общие интересы: работу, семью, совместный отдых, совместные постельные или спортивные игры, политические цели. Любые из этих человеческих дел имеют пределом трансформацию интересов участников. Связи весьма прочны, пока позволяют извлекать совместную выгоду (более или менее явно), и распадаются, когда дороги расходятся. Иногда же длятся годами, в силу укорененности в повседневных потребностях (семья).

В принципе, каждый из нас хотя бы подсознательно чувствует меркантильную подоплеку этих связей, – поэтому так ярко, радостно, взволнованно реагирует на немотивированные проявления доброты и участия в случайных попутчиках, внезапную чувственность, интерес. Это сфера влюбленности, душевности – молодого неопытного чувства, пытающегося увидеть во взаимном бескорыстном притяжении двоих залог будущей системы добра и счастья.

Увы, нет ничего более произвольного. Поскольку тут мы покидаем бытовой уровень с его ясными «третьими» объектами нашей взаимности, нам негде бросить якорь: со всех сторон бездны самолюбия, эгоизма, желания навязать свою волю или же напротив – подступающее равнодушие, скука. Короче говоря: «Любовь свободна, мир чаруя, законов всех она сильней...». В том числе и законов нравственных. Нет на душевном уровне ни ответственности, ни обязательств, предаются все и всегда. Это потому, что между мной и тобой должно быть что-то или кто-то третий. Здесь переход из непрочной, предательской сферы душевности – в духовность: «где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я».

Кстати, заметим, что это та область, где не может даже мыслиться измена, потому что ведь *двое* или *трое*.

Но бывает ли такое когда-нибудь? Во всяком случае без Бога, без искусства, без какого-то приближения к Тайне человек обречен на одиночество.

* * *

Интересны мысли Друскина по поводу жертвы. Истинная, ненаемническая жертва, автономная (то есть свободная) – та, которая лишь на втором плане имеет в виду благо другого человека, ради которого жертва и приносится. На первом же плане другое: жертва ради самой жертвы (только последнее нельзя воспринимать как самоутверждение, как насыщение своей гордыни – и здесь всегда присутствует страшный соблазн). Жертва ради жертвы, потому что видишь, что это хорошо и правильно. Кстати, оборотной стороной такого расклада выступает недетерминированность личности ее жертвой и тем, ради кого она приносится, а значит, свобода в деле благодарности.

Между прочим, именно тут выход из трагического прустовского тупика ускользания всего того, что столь для тебя желанно. Для Пруста это трагедия любой любви.

Альтернатива, видящаяся писателю, такова: либо иметь, но тогда не желать, либо желать, но тогда – не иметь. В сущности простейшая логическая комбинация: хотеть можно лишь того, чего у тебя нет. Когда же есть – уже хотеть нечего.

Беда Пруста в том, что он все время исследует только психологию и только страсть, но не любовь. С любовью же дело обстоит примерно так же, как с жертвой. Любя, мы любим человека, другое *ты* – но лишь косвенно, на «втором плане». На первом плане – любовь к любви (это знали, в частности, трубадуры), любовь, не обусловленная никаким объектом. Мы любим потому, что это хорошо, правильно и справедливо. И только тогда наша любовь становится автономной и свободной по отношению к тому, к кому ее испытываем. Последнее обстоятельство освобождает и любимого нами человека.

* * *

Я понял, почему не переношу «приятельства». Самые дружеские отношения страдают ложью. Они в пределе своем формализованы и в этом смысле тождественны отношениям с любимыми другими людьми, а притворяются иными – «особыми». В этом дружеском расположении рано или поздно лишь отчетливее проступает установленная граница или, точнее, высоченная стена, в которую упираешься носом. На расстоянии же общения с «дальними» любая преграда кажется если не малой, то хотя бы не имеющей к тебе отношения.

* * *

Разговор с немецким студеном Т. о Друскине. В частности, мы никак не могли с ним примирить эту оппозицию «соборность-социальность». Он говорил, что вообще в немецком языке понятие соборности отсутствует, что в социальном горизонте возможен поиск и «любовь к ближнему».

Я пытался возразить, отмечая, что социальное как раз реализует отношения с дальними, с абстрактным человеком, с ближними же объединяет нас любовь. Т. заметил, что все – ближние и любить мы должны всех.

– Даже бушмена в пустыне Калахари, о котором мне вообще ничего не известно?

– Да, и его.

– Но это чистая абстракция.

– Нет, не абстракция, потому что он есть.

– Но для вас абстракция. Разве вы действительно его любите?

– Потенциально. Я должен его любить.

– Но нельзя любить потенциально. Это все равно, что быть немножко беременной. Вы ведь его не любите.

– Да, но это моя вина. Мой грех.

– Конечно! Но неверно говорить, что все – ближние. Не все, но каждый. Если бы все были ближними, то Христос так бы и сказал: «Любите всех». Но он говорит: «Любите ближнего своего».

И тут я понял. Я вдруг как-то понял, сопоставив эти евангельские слова с мыслью Друскина из «Теоцентрической антропологии» о том, что насущное мне *ты* выступает в качестве источника демонизма. Конечно надо любить всех, но мы ведь не любим – вот основа греха, причем греха неустранимого. Однако Т. ошибается, если полагает, что выявляется этот наш грех через потенциальность чувства к дальнему. Легче всего мне убедить себя как раз в страстной любви к человечеству, чем пожертвовать минутой удовольствия ради конкретного его представителя, находящегося рядом. У нас была

общенародная любовь к угнетенным неграм Америки, а уж об инопланетянах и говорить нечего: тоску по ним я могу назвать лишь одним словом – вожделение.

Дело в том, что «дальние» прекрасным образом находят место в том непротиворечивом, удобном, уютном космосе смыслов и объяснений мира, которые строит под себя моя душа. А вот ближние – нет. Они этот благостный космос отрицают. Одним фактом своего существования, своей неукладываемостью в любые мои схемы.

ВТОРОЕ ГРЕХОПАДЕНИЕ АДАМА

Главная болевая точка сегодняшней культурной ситуации – крайняя, предельная раздробленность творческих усилий и направлений поиска, предлагаемых моделей и откликов на индивидуальные попытки пробиться к чему-то подлинному, настоящему. Литература становится сугубо частным делом, профессионализируется, требует от читателя специальной подготовки, сравнимой по глубине и основательности проработки вопросов с овладением научными дисциплинами. Дело не в том, что поиск на переднем плане художественного постижения мира становится уделом избранных, – культура всегда была иерархична, и высшие ее достижения не могли мгновенно «усваиваться» всеми. Дело в том, что современной цивилизацией утрачены те механизмы, которые прежде обеспечивали связь верхних и нижних эшелонов духовной жизни общества. Через обряд, через богослужение, через фольклор эмпирическое, бытовое существование каждого было увязано с эстетическими и теологическими доктринами книжников, творениями иконописцев, церковной музыкой. Ныне же массовая культура скорее противостоит эстетическому осознанию человеком своего места в мире. Эклектически воспроизводя умершие, изъятые из исторической среды художественные формы прошлого, артбизнес пытается соединить несоединяемое: сферу духовного поиска с общедоступностью, автоматичностью обладания ценностями, понимаемыми как еще один вид товара. Массовая культура ставит перед собой вполне демократичную, но, увы, неосуществимую задачу: сделать для каждого доступ к тайнам жизни, личности, природы простым и удобным, как это осуществляет турникетовый фильтр в метро, пропускающий к эскалатору всякого, бросившего в прорезь автомата латунный жетончик.

Вообще-то это все те же поствозрожденческие утопические попытки человеческими силами дешево и сердито сделать каждого приобщенным и счастливым. Это все тот же протест против Божеского мироустройства и поспешное внедрение в жизнь примитивно понятой справедливости. Это желание равенства любой ценой и отказ от чувства вины за первородный грех, который пытаются преодолеть механическими манипуляциями. На практике такое стремление человеческим разумением осуществить здесь, на Земле, правый суд и воздаяние приводит, как и все социальные, национальные и прочие попытки этого рода, лишь к разделению общества, его расколу на своих и чужих, на агнцев и козлиц, причем право на сортировку присваивает себе та или иная оголтелая группировка.

Так в массовой культуре появляются имена авторов бестселлеров, рок-звезд, религиозных (теперь неотличимые от экстрасенсорных) авторитетов и т.д. и т.п. – вплоть до лауреатов Нобелевской премии. Возник удивительный стереотип. Подсознательно к признанному художнику, к громкому имени относишься с недоверием (может ли быть что доброе из Галилеи?) Это началось уже в советскую эпоху. Явление андеграунда, инспирированное в первую очередь конечно же запретительной политикой государства, мне думается, нельзя полностью понять без учета вышеизложенного обстоятельства. Психологически современный человек тянется ко всему, условно говоря, маргинальному, надеясь найти истину на периферии видимого культурного процесса. Известность становится символом недоброкачества.

«Откуда, как разлад возник?» Нет теперь ни обряда, ни фольклорного действия, способного донести до зрителя мыльных опер и фанатов Димы Билана экзистенциальную

проблематику Набокова, Пруста, Кафки, Мандельштама, Анненского. Коллективное сознание представляет собой мелкодисперсную среду, в которой господствует броуновское движение мнений. Мнений, произвольность которых отчетливо выявляет отсутствие общих ценностей, обеспечивающих обществу целостность и структурность. Аморфность же социального организма никак не способствует его хорошей работе: поддержанию порядка, трансляции значимой информации, налаживанию взаимного доверия.

В такой ситуации особенно велик соблазн эти общие ценности ввести, так сказать, директивно. Но ностальгирующие по десекуляризованному, иерархически организованному, целостному в культурном отношении обществу почему-то забывают, что такие попытки (принудительного возвращения в средневековье) уже были. И призывали к ним, кстати, гуманисты и интеллектуалы вроде Бердяева и Карсавина. Осуществил же эксперимент Иосиф Виссарионович Сталин, который не только возродил крепостное право в деревне, рабский труд и опричнину энквэдешников, но и создал суррогат религии, сакрализованный культ вождя, ведущего к светлому будущему, и главное – попытался внедрить общие, предписываемые всем ценности. Социум вновь приобрел черты целостности и иерархичности, правда лишь внешне. Оказалось, что единственной основой подобной культурно-культовой монолитности в современных условиях является страх. И прежде всего страх перед собственной рефлексией. Индивидуалистическое сознание, по природе своей свободно устанавливающее для себя ценностные приоритеты, попытались удержать в определенных догматических рамках предзаданного. Короче говоря, надо было заставить забыть о неустранимой способности разума задавать вопросы. В конце концов, очень логично, что половина страны оказалась в концлагерях, причем брать действительно можно было кого угодно: если запрещать себе думать об обезьяне, она непременно привидится, разве что до того успеешь сойти с ума.⁸

Вообще приключения индивидуалистического сознания в прошлом столетии можно сравнить с мытарствами задумавшейся сороконожки. Ее страдания вполне объяснимы: свобода оценок и самоанализ рождает рефлексию – и тогда ужас – как дальше-то управлять всеми этими путающимися, не подчиняющимися твоей воле лапками. Самостоятельность мысли мешает движению. Значит надо не думать: надо подумать, что надо не думать, но тогда, подумав, что не думаешь, все же думаешь, что подумал о том, о чем думать нельзя. Ну и так далее. Мы уже проходили про «обезьяну».

Есть еще одна фундаментальная причина, по которой возвращение в якобы существовавший рай культурного единства десекуляризованного общества делается невозможным. – Состояние самого этого общества. Нам говорят о *соборности*. Но Евангелие знает лишь одну ее форму: «Где двое или трое будут собраны во имя Мое, там буду и Я». Очевидно, что здесь нет и речи о растворении индивида в каком-то коллективном «предстоянии».

Между тем, «пытаясь приблизиться к людям Средневековья в их индивидуальности, мы неизменно убеждаемся, что индивид, принадлежащий, как в любом другом обществе, сразу к нескольким общинам или группам, не столько утверждался, сколько полностью

⁸ Интересно, что в определенном смысле XX столетие, при всей его модерновости, – время настойчивых попыток отказа и «возвращения». Идеологи средневековой соборности просто не замечают, что их соратниками по сути были все авангардисты – заклинатели сознания (с целым арсеналом дурманящих средств: футуризм, дадаизм, сюрреализм и прочие «измы», в основе которых лежало то нищестанство, то бергсоновский интуитивизм).

Как только Кручёных поставил вопрос о «слове как таковом», можно было не сомневаться в появлении нынешних представителей вакуумной поэзии: «Слово – лишнее как таковое» – название статьи Ры Никоновой.

Попутно замечу, насколько древние, абстрактные, казалось бы, христологические споры могут иметь отношение к сегодняшней проблематике. Слово – в евангельском представлении одна из ипостасей единого Бога – конечно не может быть ни «как таковым» (это монофизитство), ни тем более «лишним как таковым» (это, пожалуй, даже не арианство, а попросту дьяволизм: лишним объявляется Слово – Христос – Благая весть – спасение).

растворялся в этих общностях» (Ж. Ле Гофф «Цивилизация Средневекового Запада»). Ле Гофф подчеркивает «обособленность, примитивную групповую солидарность и коррелятивную политику «апартеида» по отношению к внешним группам» этого так называемого «соборного» общества. Мы часто забываем, что единство ценностей (в первую очередь религиозных) достигалось лишь в рамках данной культуры, обособленной от других непроницаемыми перегородками. Ценности иной цивилизации, иного народа попросту игнорировались. В этом причина своеобразного варварства той эпохи: «“Вандализм” средневекового христианства – независимо от того, был ли он направлен против античного язычества или средневековых ересей, книги и памятники которых беспощадно уничтожались, – представлял собой лишь одну из форм того исторического тоталитаризма, который побуждал вырывать с корнем все сорняки на поле истории».

Монолитность «соборного» общества, таким образом, базировалась на групповых интересах и принципе коллективной ответственности. В этом смысле средневековый человек предстает перед нами как бы невинным созданием. Грех за вкушение плодов с древа познания лежит пока еще на абстрактном «потомке Адама»: без личности нет и индивидуализации вины. Чтобы она произошла, чтобы знание добра и зла стало моим – именно моим игом и мучением, требуется второе грехопадение – изгнание из рая коллективной ответственности. «Соборное» должно сделаться индивидуалистическим, сознание – самосознанием. Должен проснуться демон рефлексии, которого отныне уже не заглушить, разве что на время – автоматизмом бытовой жизни, повседневными обязанностями.

Говорящие с завистью и умилением о цельной, целостной культуре досекуляризованных обществ походят на ветеранов войны, упрекающих мирную жизнь в аморфности и людской разобщенности: вот на фронте царили идеальные отношения спаянности и взаимовыручки, дружбы. Иногда это ностальгия по молодости, приукрашивающая действительность, иногда – правда, но в любом случае не надо забывать, что условием единения «человеков» выступала именно нечеловеческая обстановка, заключающаяся прежде всего в том, что ты убивал или тебя убивали. Попутно замечу: постоянная угроза жизни, страх, состояние стресса как нельзя лучше формируют ту ситуацию автоматичности поступков, автоматичности самой жизни, без которой современный человек уже не сможет так запросто «слиться в едином порыве», не сможет быть «невинным» убийцей врага. Но и тут не происходит полного вытеснения. Знаменательнейшей особенностью современной войны становится неспособность солдата до конца избавиться от личного чувства вины за смерть другого. Именно личного, только и делающего твой меткий выстрел преступлением, а не победой.

Известно, что новобранцы в Афганистане после первого боя ходили совершенно невменяемые, их рвало, им приходилось давать спирт, наркотики, чтобы подавить ужас перед собой, подавить сознание личной ответственности, чтобы ввести их поступки в прокрустово ложе привычки. Американцы не смогли выиграть войну во Вьетнаме именно по причине невозможности для индивидуалистического сознания справиться с этой проблемой. Вот почему, кстати, современная военная машина так последовательно идет по пути технизации. Человека «западного образца» надо по возможности удалить с поля боя, заменить автоматом-посредником, дабы исключить тесный контакт с убиваемыми, дабы участие в противоестественном сделалось психологически приемлемым.

Ничего подобного никогда не было в войнах средневековой эпохи. Избавленные от личной ответственности, «невинные» завоеватели хладнокровно совершали самые чудовищные злодеяния. Другие культуры, другие системы духовных иерархий для победителей просто не существовали, разрушать их было легко, как песчаные домики, лесной муравейник, снежную крепость.

Второе грехопадение – в индивидуализме – обрекает человека уже на личный выбор; отныне нельзя ни заслониться общими идеями, ни сослаться на незыблемые авторитеты:

мы оставлены с миром, с Богом один на один. Про это Достоевский сказал: я виноват за всех.

Границы, ранее непреодолимо разделявшие различные культуры, теперь становятся проницаемыми для отдельной личности. От групповых ценностей изолированных обществ (которые ныне так охотно путают с Божественным домостроением, с соборным единством) человек переходит к открытому миру, лишенный готовых оценок и решений. Созданный «по образу и подобию», он теперь как никогда свободен, но – парадокс, бессмыслица для логики, для бытового восприятия – гораздо более скован своей свободой, и в этой потенциальной, но никогда не реализуемой свободе – виной, все той же виной первородного греха знания добра и зла (полноты знания и неполноты действия) – теперь уже реальной, личной виной, от которой ему не избавиться своими силами.

Поскольку уже нет общих, внеположных ценностей, убедительность которых была бы гарантирована самой структурой не знающего сомнений «соборного» сознания, поскольку мы отданы во власть рефлексии, всегда подсовывающей эдемский вопрос змия «а правда ли?»; поскольку наша мысль, наш поступок не зиждутся уже ни на чем, кроме субъективного видения, мнения – а такое положение непереносимо (ибо как же я могу обосновывать свою деятельность, направленную вовне, и само мое присутствие в этом мире, в чем-то не-моем, не имея в своем распоряжении независимых поверочных средств, на свидетельства которых можно было бы сослаться!), постольку моя виновность за малейший жизненный акт становится совершенно очевидной: ведь я постоянно только и делаю, что объективирую себя, свои желания, свою неполноту и субъективность. В этих условиях у индивидуалистического сознания есть лишь два надежных прибежища: солипсизм или же позитивистский отказ от постановки неудобных конечных вопросов.

И в том и в другом случае – стремление отказаться от вины, сбросить иго первородного греха (уже не ветхого Адама, а моего, каждодневного, ежесекундного греха, в основе которого несовместимость – для сотворенного, ограниченного – таких категорий, во всей их полновесности, как *знать и мочь, сказал – и стало*).

Солипсист пытается замкнуть всю реальность на себя, в своем субъективном видении он хочет стать хозяином мира, придать статус абсолютности своим побуждениям и интенциям, тем самым вольно или невольно присваивая себе прерогативы Творца (а раз так, то вины уже нет, есть казуальность, обусловленность всего мною, – ведь и добро лишь то, что хочет видеть таковым создатель, источник всего творимого).

Релятивист первым делом отвергает саму Истину, то есть Бога. Это нужно ему потому, что теперь всякое действие можно выводить из обстоятельств, обходя вопрос о неустранимости личной ответственности. Позитивистская философия обожествляет целесообразность, так естественно нуждающуюся в ссылках на природу. Тут политической мысли приходит на помощь «общественный договор», этике – «добрый дикарь» Жан-Жака Руссо, литературе – психологический роман. Понять – значит простить, и проза последних двух столетий маниакально детализирует понимание поступков персонажа. Она пытается объяснить все, выдвигая психологизм на роль универсального средства «обезвинивания» – обезболивания. Я знаю – и не могу, но не потому не могу, что не могу, а потому что, для того чтобы в отсутствие Бога «могу» совпало с «требуется», нужны особые обстоятельства, вытекающие из других обстоятельств, и т.д. Я лишь муха, запутавшаяся в причинно-следственной паутине. Забавно, что именно устранение Бога порождает тотальный детерминизм, весь мир начинает рассматриваться как совокупность бесконечных, уходящих в пустоту, переплетающихся причинно-следственных рядов, и в каждой отдельной области нужно лишь выделить доминирующий. Отсюда берет начало марксизм, дарвинизм и многое, многое другое. Почему требуется устранение Бога (именно Бога – Христа, а не гегелевского абсолютного духа и пр.)? Потому что христианская идея Творца – Слова – Лица, непосредственно связанного с каждым человеком, с каждым своим созданием, вносит в жесткий детерминистический механизм природы (кстати, тождественный языческому фатуму), во-первых, момент непредсказуемости, чуда,

абсолютной свободы, а во-вторых, вытекающую отсюда ответственность, этическое начало, распространяемое не только на межличностные отношения, но и на весь мир в целом.

Следствие – не механическое временное вытекание из причины, а вневременное существование в причине, берущей на себя ответственность (вот она – сфера этического). Причина, которая не содержит и не «удерживает» в себе следствия, – пуста, мертва, несущестна, не существует. С этой точки зрения, детерминистический мир позитивизма, якобы спасающий от чувства вины, попросту пуст: его заполняют полые погремушки уходящих в никуда взаимовытеканий, ни одно из которых на самом деле не-есть, потому что быть – это уже быть ответственным, быть виновным (вина – как невозможность для сотворенного, ограниченного отвечать и в то же время не отвечать за последствия своего присутствия в этом мире).

Мы теперь если и не понимаем, то ощущаем это. Лидия Гинзбург писала: «Современное этическое чувство не приемлет детерминированности в качестве отпущения вины. Ему ближе глубокие и жесткие слова Евангелия: “Соблазн должен прийти в мир, но горе тому, через кого он придет”».

Как же пытается выпутаться устранившее Творца индивидуалистическое сознание? Понятно, что солипсизм и релятивизм разрывают прежде всего человеческие связи. Ранее двое, трое, несколько (собранных во Имя) могли встретиться на почве Истины или Любви, понимаемой конечно не в нынешнем сартровском смысле влечения к внеположному объекту. Для последовательного индивидуалистического сознания обоснование целостности социума представляет очевидную трудность.

Это легко понять, если вдуматься в смысл произошедшей подмены. Ранее общество мыслилось как целостность по отношению к другой целостности – Богу (речь идет о духовной целостности, потому что по отношению, скажем, к природе человечество представляет собой лишь видовую, биологическую общность – не более того, – но тут нет места культуре). Теперь же Бог оказался изъят. Это должно было и немедленно привело к сепарации самого общества. По сути дела попытка внерелигиозного взгляда на мир превращает человеческую цивилизацию в единичную духовно замкнутую систему. А любая герметичная изолированная целостность тотчас же теряет структурность, иерархичность, связанность; на передний план выходят ее составные части, вступающие в непримиримую борьбу. Вот где подоплека всех классово-националистических идеологий и конфликтов, сотрясающих Землю последние два столетия.

В том-то и дело, что гармоническая связанность, взаимообусловленность двух или же нескольких элементов, составляющих целостную систему, может иметь место лишь при условии включенности этой системы в нечто большее. Про то и сказано: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там буду и Я». В общем-то, это универсальный принцип Троицы. Почему недостаточно Первого и Второго Лица – Бога Отца и Бога Сына? Потому что их целостность во взаимообусловленной иерархичности возможна лишь в присутствии Третьего – Божественного ритма, Святого Духа.

Устранивший Творца индивидуализм не понимает этого принципа троичности. Отсюда бесчисленные безуспешные попытки сконструировать «целостность» из двух (или нескольких), но обязательно «равноправных» элементов; если не равноправных, то, так сказать, лежащих в одной плоскости. Именно в этом, кстати, смысл знаменитого бахтинского диалогизма: в стремлении ввести суррогат соборности, но без Бога, без «третьего лишнего».

Умный, но подчас оголтелый проповедник прелестей индивидуалистического сознания Леонид Баткин так объясняет взаимосвязь суверенных личностей в раю антисоборного общества: «Здесь столкновение “индивидуализма” и “коллективизма” теряет значение. Высшая коллективность культурного общения, диалога – свободное объединение людей ради обмена собою» («Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности»). Интересен и, я думаю, неслучаен в данном контексте этот рыночный

оттенок слова «обмен». Все получается слишком умилительно просто, рационально и меркантильно. Меж тем такой «обмен» – мучительная работа, протекающая в этической сфере, по смыслу своему предполагающей бескорыстие (т.е. конечную немотивированность творчества: я люблю не за что-то, не для чего-то, а потому что не могу не любить, и будучи свободен в своем выборе, выбираю то, чему не подыскиваю объяснений, что обусловлено не мной). Но для чего понуждать себя абсолютно духовно суверенной личности? Это ведь только Бог – чистая актуальность, тотально творческое начало, направленное на любой объект. У Державина:

Себя собою составляя,
Собою из себя сияя,
Ты свет, откуда свет истек.

То, что речь идет о присвоении человеком божеских прав, становится понятным из слов интерпретатора Бахтина – Библиера: «“Герой” (а если говорить не в литературоведческих понятиях – насущное мне “Ты”) обращен всем избытком своего видения и слышания в мое авторское сознание или – к моему авторскому сознанию, формируя бытие “автора” (моего “Я”). Но и автор (Я) с его избытком видения и слышания перенесен внутрь сознания героя, оказывается формой (ипостасью) его сознания».

Терминология «автор – герой» здесь не случайна. Дело не только в том, что отправной точкой рассуждений Библиера является бахтинский анализ произведений Достоевского. Дело в уподоблении. Я – с прописной буквы и Ты – с прописной буквы призваны подменить собой Творца, ведь именно они, согласно Библиеру, «формируют бытие» друг друга. В том, что речь идет ни много ни мало о творении, мы убедимся, читая следующий абзац: «Герой – это другой человек, который воспринимается мной как мне необходимое Ты, мне насущное Ты, такое Ты, без которого мое бытие бессмысленно. Я его (героя) воображаю, во-ображаю (возвожу в образ), и именно этим воображением я его могу воспринимать как целостное, замкнутое, завершенное, и – вот парадокс – абсолютно вненаходимое, иное, отдельное от меня – и именно поэтому особенно насущное (ведь без него я не могу быть собой)...» Прервем цитату и вспомним на что же так похожи эти излияния насчет «вненаходимого», но при этом «самого насущного». Ну конечно же на строки из «Исповеди» Блаженного Августина с его «самым Далеким и самым Близким» Творцом. Только у Бахтина и Библиера Господь, Предвечная тайна низводятся до положения героя, и, как мы увидим из дальнейшего, не случайно, ибо творческий акт, встреча, преображение мыслятся отныне лишь достоянием сферы эстетики.

А, собственно, почему? Да потому, что только на этой «искусственной» почве возможен диалог как заместитель соборности с устранившим *Словом, ставшим плотью*, во имя Которого присутствующие только и могут быть собраны. У Бахтина остающееся в рамках эстетики слово в принципе не способно сделаться плотью, не предназначено для этого, а потому целиком замкнуто в псевдоонтологической полноте второй реальности. Продолжим цитату: «Такая насущность – для моего бытия – «другого Я» есть выражение предельности моих чувств – любви, дружбы, напряженности взаимопонимания. Но предельность эта не феноменологична, не экстатична; она достигается лишь на высотах эстетического сознания, когда «вненаходимость» другого Я (Ты) изобретается и завершается мной (художественно) с онтологической полнотой – как иное бытие, иной мир». Короче говоря, я присваиваю себе прерогативы Творца, но поскольку, будучи в здравом уме, не могу сделать свои притязания всеобъемлющими, вынужденно ограничиваю их сферой эстетики.

Тут, заметим, Бахтин вместе со всей западной философией идет по стопам Канта, сказавшего: «Основоположения эстетики не простираются на все вещи, иначе все превратилось бы только в явления» («Пролегомены ко всякой будущей метафизике,

могущей появиться как наука»). Кант, боясь замкнуть существование *вещи в себе* субъективным человеческим представлением (то есть свести сущность к явлению), вынужден был оговориться, что наши телеологические установки, наше рационалистическое понимание, причинно-следственное объяснение мира, само моральное чувство обладают онтологической полновесностью лишь в искусстве, лишь в нем все устроено и происходит по «человеческим» (а подразумевается «по Божеским») законам. О внеположной же реальности, о жизни ничего такого сказать нельзя. С этого момента онтология и гносеология оказываются оторванными друг от друга, а эстетическая деятельность сводится к своеобразному общеродовому человеческому безумию, конструированию виртуальных миров.

Гуссерль своей феноменологией попытался прорвать эту границу. Он полагал, что в рефлексии второго, третьего порядка, через *epoché* (как сомнение, воздержание от суждения) можно очиститься от априорных представлений и приблизиться к *вещи в себе*. Такая, якобы беспредпосылочная философия на самом деле возвращает к тому, чего пытался избежать Кант: структуры бытия и сознания косвенно признаются тождественными. У Гуссерля так происходит потому, что в своей операции «очищения» сознания, «вынесения его на край» (в так называемой трансцендентальной редукции), он опирается все на те же самые рационалистические основы этого сознания, пытается сам себя вытащить за волосы из болота. Сам себя – в рефлексии. Но рефлексия не помогает – только сильнее затягивает в трясины обособленности от мира. Это замечательно показал в своих работах Яков Друскин. В эссе «Я и ты. Ноуменальное отношение» он раскрыл глубинную связь принципа *epoché* с евангельским молением о чаше: пусть будет не по Моей, а по Твоей воле. Единственный путь осуществления трансцендентальной редукции, прорыва во внеположную область – не самообъективирующая рефлексия, а вера, и не какая-то там абстрактная философская вера, а живая – в Бога, в Благую весть, которая по сути есть свидетельство о неразрывности *этого* и *того* (я здесь пользуюсь терминами Якова Друскина), мира и духа.

Мы вернулись к Канту, настаивавшему на невозможности рационального исследования смысла человеческой жизни, сущности мира. «На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума» («Критика чистого разума»).

Мы не можем ответить на эти вопросы рационально, то есть опираясь на логику, на закон «мира сего» с его исключенным третьим, достаточным основанием, тождеством и противоречием. Но есть другой закон, утверждающий «немудрое Божье», которое «премудрее человеков», алогичность мироустройства, отождествляющую нетождественное и евангельскую тайну неслиянно-нераздельной богочеловеческой природы Христа.

Именно введение этих евангельских постулатов в философию позволило Якову Друскину сформулировать принцип так называемого Одностороннего синтетического тождества (ОСТ), соединившего онтологию с гносеологией, бытийный и познавательный аспекты существования⁹:

Жизнь есть жизнь, тождественная мысли о ней, сама мысль – не тождественна жизни.

Мысль, взятая как нечто отдельное, запутавшееся в рефлексии, в самообъективировании, утрачивает связь с жизнью. Такая мысль лишь как бы мысль, она уже, строго говоря, не-есть, так как ее основание, ее существование не в ней самой, а в жизни, от которой она обособилась. Это гносеология, пытающаяся вывести из себя основания для бытия (особенность, определяющая всю современную культуру).

⁹ См., например, его работу «Рассуждение о Библейской онтологии, о тайне контингентности, о моем рабстве и моей свободе и об эсхатологии, не вошедшие в “Видение невидения”».

Но мысль, отождествленная с жизнью актом своего рождения, существующая только здесь-и-сейчас, – сущностна, она есть – есть чудо прорыва во внеположное: мгновенный тайный мост узнавания, прекрасной ясности, целостности постижения бытия в его имени (иначе это еще называется «поэтической мыслью»). Тут онтологично само познание, выступающее не как отвлеченное рациональное исследование, а как сам себя не контролирующий творческий процесс, результаты которого лишь потом можно будет соотнести с логическими формулами.

Пусть все, что было сказано выше о Канте, Гуссерле, Друскине, не представляется простым уклонением от темы. Мы говорили о странном свойстве индивидуалистического сознания замыкаться в сфере эстетики, где только и могут быть в полной мере реализованы честолюбивые претензии «автономной» личности на роль Творца и хозяина. Такое замыкание происходит потому, что в отсутствие Бога кантовская идея о «неуловимости» жизни для рационального исследования приводит к трагическому обособлению искусства. Оно становится лишь как бы реальностью, второй реальностью, правда иногда претендующей на некое извращенное руководство первой (символисты, будетляне и пр.).

Но стоит задуматься: а может ли само искусство в этих условиях оставаться искусством, не потеряет ли оно всякий смысл? И тогда вопрос: а зачем, собственно, искусство?

Выготский, исследовавший психологические аспекты затронутой проблемы, писал: «Закон эстетической реакции один: она заключает в себе аффект, развивающийся в двух противоположных направлениях, который в завершающей точке, как бы в коротком замыкании находит свое уничтожение... художник всегда формой преодолевает свое содержание...» («Психология искусства»). Если интерпретировать сказанное не в психологическом, а в духовном, сущностном плане, то станет понятным, что «преодоление формой своего содержания» касается самого важного для человека вопроса: вопроса о первородном грехе, свободе выбора и ответственности, о прижизненном опыте преодоления своей расщепленности, когда снимается разделение на «хотеть» – и «мочь», когда знание добра и зла перестает быть виной и мукой. Ведь без такого опыта просто нельзя жить.

Главное назначение искусства – дать человеку возможность хотя бы на мгновение снять с себя это проклятие, слить воедино две реальности: внутри и вне нас. Это – катарсис – очищение через страдание (аналогичное отождествлению нетождественного – полноты вины и освобождения от греха): в покаянии я обретаю мир. То, что я имел в себе, наконец достигнуто, стало предметом обладания, пусть не в «жизни», но все же вне меня – во второй реальности в искусстве. И тут главное условие: если заикнуться на том, что перед нами именно вторая реальность, то есть игра, мечта, сказка, причем придать ей самостоятельное значение («честь безумцу, который навеет человечеству сон золотой») и, кстати, сделать это из вполне честных побуждений – боязни ханжества, мистики и пр., то очень скоро окажется, что искусства-то больше и нет. Ведь катарсис возможен лишь при условии веры зрителя в правдивость изображаемого, а именно в то, что перед ним нечто, отражающее истину, связанное с законом жизни. Освобождение от такой кардинальной вещи, как первородный грех, пусть хотя бы на мгновение, – не игра, не притворство, а сущностный акт, затрагивающий основы личности. Я смотрю «Гамлета» и либо верю, что передо мной сама истина человеческой души, откровение, типологически и фактически связанное с евангельским Откровением, – и тогда все всерьез: надежда, потрясение, катарсис от присутствия тайны, искупления, – либо же все время помню, что на сцене происходит условное действие (в том смысле условное, что искусство и существует, чтобы даровать мне иллюзию минутного освобождения, мятную пилюлю золотого безмыслия).

Но если я знаю, что это не вторая *реальность*, а именно *вторая*, вторичная область полетов ищущей выхода человеческой фантазии, то относиться к ней всерьез,

экзистенциально уже не могу. Здесь утрачивается сама функция эстетики: искупление человеком своего разделения, своего греха в катарсисе. Условность – а именно таковой становится искусство, «висящее в воздухе» неверия, – уже не может никого спасти, только – отвлечь. Дело здесь даже не в авторитете, не в таланте художника, а в установочном восприятии зрителя. Бога нет, внеположных ценностей нет (во всяком случае их иерархия произвольна), значит нас просто дурят, показывают покрытые глазурью благих пожеланий сказочки. Поэтому и относиться к ним надо соответственно, как к наркотику, приносящему галлюцинирующее забвение. Но на этом поприще, как вы понимаете, «Санта-Барбара» легко может поспорить с «Королем Лиром», а боевик, приправленный парой-другой вымученных эротических сцен, с «Фамирой-кифарэдом» Анненского.

Вот она, подоплека массовой культуры. Неверие замыкает эстетику саму на себя, любая изо-, кино-, музпродукция априорно произвольна, случайна и условна – отсюда, поскольку катарсис теперь невозможен, а подсознательное давление неизбежного разделения труднопереносимо, – требование как можно более полного забвения.

Когда Кант писал, что есть только два чуда: звездное небо над головой и нравственный закон внутри нас, – он, я думаю, менее всего тщился выказать себя автором сентиментально-поэтической сентенции. Смысл здесь глубже, пусть это лишь намек, противоречащий всему, что он сам же говорил об эстетике. В словах Канта как бы устанавливается параллелизм между сферами действия чудесного: в нас и вне нас.

И снова, что такое искусство? Ведь в его вселенной на наших глазах происходят чудеса: душа обретает товарку, любовь торжествует, смерть преодолевается преображением. Но так ли в действительности? Короче говоря, есть ли место чуду в нашем мире? Если нет, то искусство ложь – от начала и до конца ложь.

Так, кстати, и понимал его Фет, сказавший, что плох тот поэт, который не начнет лгать с первого же слова и безоглядно. Пример с Фетом, который был атеистом, очень показателен. Если нет Бога, то есть сверхъестественного, то стихи, музыка, живопись – выдумка, благонамеренный обман, лекарство от страха и отчаяния. И опять же Фет: «Без поэзии жизнь свелась бы к кормлению гончих на зловонной псарне» («Воспоминания»).

Афанасий Афанасиевич был, однако, так устроен, что воспринимал вторую реальность ярче первой, и для него при очевидной «лживости» искусства сохранялась действенность последнего. Это похоже на платоновский мир идей, отражением (причем ухудшенным) которого является природа. Фет по сути первый абсурдист (типа Камю), призывающий к мужественному выбору в пользу очевидной бессмыслицы: отнестись к игре, к фантазии так, как будто это не игра и не фантазия, – с полной, умопомрачительной серьезностью. Тут надо иметь какую-то младенческую душу или, точнее, детски-невинное сознание, не испорченное рефлексией. Между прочим, последнее означает, что человек, пребывающий в подобном состоянии, не вполне неверующий. Он просто не может еще дать себе отчет в том, что такое неверие. Откуда бы иначе попытки зачерпнуть хоть каплю «стихий чуждой, запредельной» со стороны «скудельного сосуда»? В человеческом поведении вообще много автоматизма, способствующего несовпадению подсознательной психологической установки и ее воспроизводства на сознательном уровне. Фет еще только начинал. Его шопенгауэровские фантазии не успели затронуть подспудных реакций души.

После стало труднее. Уже Горький понимает искусство не иначе как чистую профанацию, род успокоительных рассказов Луки из пьесы «На дне». В этом высокое назначение: обманывать и тем облегчать. Лгунишки, к сожалению, не задумываются, что обманываемые когда-нибудь догадаются, по причине чего эффект «обезболивания» станет чисто условным (придется каждый раз увеличивать дозу, идти на откровенное фокусничество, формальные новшества, разнообразить трюки, стараясь подsunуть «ложь» в иной упаковке). Вот откуда такая маниакальная нацеленность на «новизну» в эстетике XX века. Это «изобретение» авангардизма оказалось сродни открытию антибиотиков. Эффект колоссальный, только дальше для лечения требуются все более сильные препараты.

К середине нашего столетия подсознательной установкой публики делается как раз неверие, выделяющее искусство в особую, условную, лживую сферу чудесного. При этом из первой реальности чудо, сверхъестественное (Бог) исключены. Однако может ли помочь фантастическое действительному?

В основе эмоциональной реакции, согласно Выготскому, лежит механизм противочувствия, связанный с постоянным несовпадением ожидания и исполнения, внезапно приводящий к цели, когда мы уже перестали (или устали) ждать. Но вот теперь вопрос: что для нас это конечное разрешение? Чудо осуществления личной надежды или ловкий состоявшийся фокус, на демонстрацию которого мы и рассчитывали заранее?

В первом случае что-то неуловимое происходит с нами самими, реальности «мнимая» и действительная оказываются совмещены, соединены невидимой обратной связью, мы очищены, просветлены, мы верим. Это и называется катарсисом – прорывом границы между разнородными средами искусства и жизни, установлением – вопреки очевидности – их соприродности. В подоплеке – мое молчаливое признание чуда в мире сем, или хотя бы надежды на чудо.

Во втором случае – увлеченное, но механическое, легко прерываемое и возобновляемое ожидание чего-то конкретного: определенного состояния, события, эффекта, выигрыша. Эмоциональное напряжение в конце концов просто исчерпывает себя, «пережигает энергию», не приводя к скачку. Мы изначально настроены только на зрелище, и преобразование заменяется отвлечением. В подоплеке – глубокая, тотальная убежденность, что жизнь – это жизнь, а литература – литература (или, как говорил герой Куприна: э-э, батенька, – одна мифология!). Вере, чуду – нет места.

Второе грехопадение Адама, совершающееся с приходом в мир индивидуалистического сознания, состоит, таким образом, в наложении на каждого человека безмерной личной ответственности, связанной с обретенной свободой от догмы, от каких-то навязываемых культурных, социальных, этнических, может быть даже сексуальных предпочтений, от провозглашенных кем-то когда-то общеобязательных ценностей. Они есть, эти ценности, но никто не подаст их нам на блюде, принимая тем самым на себя ответственность за наш неправильный выбор. И опять же, выбор – грех. Ведь, предпочитая, я отвергаю: был целый мир, но я раздробил его своей свободой выбора. У Ходасевича:

Здесь мир стоял, простой и целый,
Но с той поры, как ездит *тот*,
В душе и в мире есть пробелы,
Как бы от пролитых кислот.

Эта обремененность, буквальная зацикленность на вопросе – что же делать с собой, со своей свободой? – проходя различные стадии от романтического бунтующего самоутверждения до декадентского кокетничающего отчаяния и сегодняшнего постмодернистского равнодушия (отвращения?), неожиданно разрешается на наших глазах в интуитивном чувствовании ложности самой ситуации выбора. И поскольку проблема общая, то проговорки, относящиеся к частностям (например, протест против верлибров, как формы, дающей возможность поэту слишком уж неконтролируемо «блуждать» в любом направлении), говорят о многом. «Свобода от свободы» – характерное название статьи Алексея Пурина в «Литературной газете».

Это реакция на цветущий махровым цветом плюрализм, выстраданный современной западной цивилизацией в борьбе с проповедниками принудительного возвращения в лоно традиции. Две мировые войны научили многому, так что свободное общество с его идеями множественности подходов и предпочтений кому-то уже показалось вечным (я имею в виду «конец истории» Фукияды). Но вот загадка: самый послушный выученик

плюралистической идеологии – постмодернизм – фактически пытается преодолеть предзаданную ею обреченность на сосуществование одного наряду со вторым, третьим, четвертым, десятым и т.д. Нет, он хочет совмещать, непременно совмещать несовместимое, как Владимир Сорокин, «вклеивающий» в свои романы страницы то под Льва Толстого, то под Борхеса, то под Аркадия Гайдара. Замечательная, наивная попытка не выбирать, пройти одновременно по всем дорогам: немного по этой вслед за классиком, и по той – вместе с соцреалистом, и наконец по третьей, примериваясь к вихляющей походочке какого-нибудь декадента. На самом деле конечно подобным способом (слишком логичным, слишком рассудочным) преодолеть ситуацию выбора нельзя – можно лишь раздробить ее на ряд более мелких.

Ведь, если вдуматься, отказ от выбора требует некоторой невозможной с точки зрения разума операции: пойти по всем путям сразу, но не одновременно по каждому из них в отдельности. Тех, кого смущает данный пассаж, отошлю к квантовой механике. В микромире постоянно приходится иметь дело лишь с вероятностью нахождения частицы в той или иной точке пространства; строго говоря, начиная с определенной величины малости это уже и не пространство в нашем понимании, во всяком случае оно теряет одно из своих существеннейших свойств – делимость.

«Естественным путем,– пишет Яков Друскин в работе “Я и ты. Ноуменальное отношение”,– я не могу выйти из свободы выбора. Но “невозможное для человека возможно для Бога”. Свободный выбор – естественная установка человека. Выход из естественной установки не может быть совершен естественно». Подобный выход, по мысли философа, религиозно осуществляется каждым верующим «в молитве, в отречении, в деятельной любви, то есть ноуменальной, не естественной, а освещенной верой». Можно добавить: а эстетически каждый художник совершает это в акте творчества, который тоже есть акт полного самоотречения, немотивированной абсолютной свободы.

Вот поэт берет перо, чтобы написать первую строчку, и вот он уже держит в руке листок с замечательным стихотворением. Между первым и вторым моментом нет никакого естественного перехода, никакого конкретного пути, оглянувшись на который, можно было бы сказать: именно он привел к результату. Пишущий знает, что удача всегда неожиданность, скачок, нуль-переход из пункта *A* в пункт *B* – неизвестно по какой траектории. Причем не сам перешел, а тебя перебросили именно что по всем пространственно-временным линиям сразу, но (опять подчеркну) не одновременно по каждой из них в отдельности. Последнее было бы естественной, и притом иррациональной, попыткой очень логично (следовательно, безнадежно) отработать все варианты выбора. Ну например, то, что делает концептуальное искусство: сначала немножко Джойса, потом Лимонова, потом Фенимора Купера и т.д. Я хочу сразу оговориться, что речь идет о принципе, а вовсе не о конкретных представителях указанного направления, из которых иные наделены даром, то есть средством сверхъестественной доставки из одной точки (Галактики, Вселенной) в другую. Ведь дар – то, что в человеке больше человека: дар, даром даваемый, – отблеск Бога, Истины, Красоты.

Таким образом, проблема преодоления плюрализма, обусловленного неспособностью индивидуалистического сознания принять груз личной вины и ищущего выход в уклонении, в отрицании Бога, плюрализма, чреватого самоизоляцией личности, деградацией культурного пространства, решается не оргвыводами по защите «истины» от «свободы», не принудительным возвращением в лоно досекуляризированного общества, но отказом от его, от своего выбора, – в абсолютной свободе реализующего себя дара (Его дара). И преодоление это не может быть коллективным, массовым, запланированным, естественно-логическим, православным там, католическим, буддийским или, не знаю уж, – кашпировско-экстрасенсорным. Просто следует быть чутким, ждать и надеяться, потому

что все решает не воля, не самоутверждение, не следование своим желаниям, но Вера и Благодать.

Второе грехопадение Адама переводит каждого в режим личной связи с Богом, личной ответственности, личной вины, личной тоски по соборности, объединяющей «двоих или троих» Его любовью, когда тебе от другого не нужно уже ничего, когда ты идешь, не зная цели, но чувствуешь, что идешь правильно, когда, теряя мотивы поступков, ты не можешь их не совершать, когда реализуясь ты словно себя утрачиваешь, а утрачивая обретаешь. И все это ты не можешь сам. А кто? а как? Нет определенного способа получения. Просто дается. «Просите, и дано вам будет!»

* * *

По сути для меня важен только один вопрос, от ответа на который зависит достоверность человеческого опыта и осмысленность бытия. Это вопрос о том, является искусство общеродовым человеческим безумием или его законы и онтологическая подоснова распространяемы на мир «вещей в себе». Кант ответил отрицательно: «основоположения эстетики не простираются на все вещи – иначе все превратилось бы только в явления».

Опасения кёнигсбергского мудреца понятны. За «отдергиванием завесы» ему чудится покушение на трансцендентность сущностей нашему разуму. Но тут нет буквального перехода: если не *A* – то *B*.

Все сущности превращаются только в явления в том случае, если наличествует Единое, одна Сущность. Такое заключение должно было Канта пугать. И в самом деле, здесь сразу же без оговорок требуется «ввести» Бога (да не просто Бога, а в варианте парменидовского Единого) и прекратить дальнейшие препирательства. Однако друскинское Одностороннее синтетическое тождество¹⁰ показывает выход, позволяет разобраться в ситуации.

«Элемент мира есть одновременно мир элементов», – скажет Друскин, тем самым отождествив часть и целое. Из того, что я нахожу соответствие между бытием и сознанием (нахожу его через эстетику, через искусство, в котором телеологические представления обладают безоговорочной весомостью), еще не следует, что вещь в себе обязательно превратится в явление.

Конечно мир – есть мир, тождественный моему представлению о нем, но *само* мое представление не тождественно миру. Точно так же и трансцендентная вещь в себе есть трансцендентная вещь в себе, тождественная имманентному мне явлению, но вот *само* это имманентное явление не тождественно вещи в себе. Это можно назвать словоблудием, фокусничеством, но точнее и полнее не скажешь. Собственно поэтому вещи в себе, которые я «имею» в восприятии (но именно что *имею*), не превращаются просто в явления. И это, может быть, главное чудо, свидетельствующее о связи искусства и действительности.

* * *

Хотелось бы написать статью о Марианне (вместе с Луисом Альберто) и о принце Гамлете.

Дело в том, что принципы композиционного построения сериала «Богатые тоже плачут», на котором когда-то помешался весь российский народ (уже и памятник Марианне собирались ставить), аналогичны принципам, которые обнаружил Выготский

¹⁰ Формула Одностороннего синтетического тождества, введенного Друскиным, такова: *A* есть *A*, тождественное *B*, *само B* не тождественно *A*.

(см. «Психологию искусства») в «Гамлете». Фабула – и все время уклоняющийся от нее сюжет. Мы словно бы видим стрелу в воздухе – летящую и стоящую на месте.

Зрители знают, что Марисабель – приемная дочь Марианны и Бето – ее сын, потерянный в детстве, могут, полюбив друг друга, соединиться. Тем не менее это ожидание с каждой новой серией подвергается испытанию. Все внутренние мотивы (то, что выдвигается персонажами в качестве таковых), задержки – нелепы. Видя прямой путь к достижению цели, зритель замирает в сильнейшей эмоции раздраженного сопереживания при каждом уклонении в сторону. Очевидно, что существует какой-то тормоз, препятствующий развитию действия, – прямо как в «Гамлете». Главное, что источник этого сопротивления от нас таинственно скрыт.

Выготский прекрасно показал, что подобный механизм противочувствия, основанный на постоянном несовпадении ожидания и исполнения приводит к яркой эмоциональной реакции, находящей свое завершение в катарсисе: ожидание разрешается тогда, когда мы как бы уже перестаем ждать. Он склонен назвать это эстетической реакцией. Я думаю, однако, что им описаны лишь необходимые, но недостаточные условия возникновения эстетической реакции.

Общий принцип, найденный Выготским, отвечает на вопрос, почему миллионы людей смотрят бездарный, совершенно явно лежащий вне сферы искусства мексиканский телесериал. Этот принцип, кстати, объясняет в том числе и почему играют в азартные игры (та же структура: прямая линия – выигрыш-проигрыш и сюжетные разветвления в виде вариантов ходов).

В основе эстетической реакции лежит сходный принцип, однако действует он по-иному. Все станет ясным, как только мы постараемся ответить на вопрос о природе механизма задержки действия (не декларируемых, но истинных мотивах уклонения сюжета от фабулы).

В случае «Богатых...» ответ очевиден: надо растянуть банальную слезливую историю на сто с лишним серий. Мотив чисто коммерческий и внешний по отношению к самой художественной задаче произведения. В случае с «Гамлетом» все сложнее. Тут «задержка» является как бы самой плотью пьесы. Ее введение преследует чисто художественные цели: возможность прямого разговора автора о самых важных вещах, об экзистенции, которая открываясь скрывается и скрываясь открывается. «Задержка» – это косвенная речь Шекспира, выполняющая роль евангельских притч.

Механизм эмоционального возбуждения – один. Однако содержание разное, различен и «выход». Замершая и не падающая стрела – явление противоестественное и, как всякое противоестественное явление, вызывает интерес. Дальше, однако, стоит проверить, не привязана ли она невидимой ниточкой (то есть чем-то внешним) к ветке дерева? Ах, привязана! – ловко нас обманули, удачный фокус. Фокус – это тоже здорово, фокус развлекает, он лишен элемента того страшного, запредельного, который несет в себе чудо – стрела, висящая без опоры, без подвески в пустоте. В последнем случае мы имеем дело не с противоестественным, а со сверхъестественным и откликаются на воздействие не нервы, а душа.

* * *

Формула существования по Друскину: *это есть то, которое есть это и то*. Замечательно. Уже здесь потенциально присутствует Одностороннее синтетическое тождество. В обобщенном виде фактически говорится: элемент мира есть мир элементов, который есть мир элементов и этот элемент мира.

Это формула, соединяющая имманентное с трансцендентным, объясняющая мое существование как существование в чем-либо и через что-либо. Но ведь это же и формула вечной жизни: поскольку я есть не-я, которое есть я-и-не-я и вечно, то и я вечен.

Здесь сказано, что следствие не отделено от собственной причины. Понять это можно лишь вводя принцип казуальности (то есть, если додумывать до конца – принцип моральной ответственности) в мир не только человеческого, но и всякого действия.

Следствие – не механическое временное вытекание из причины, а вневременное существование в причине, берущей на себя личную ответственность за совершаемое. Раз личную – то тут же формула существования смыкается с формулой творения: ответствен не гегелевский абстрактный абсолютный дух, а Бог – Лицо, Он, знаемый мною через Христа, Творец всего видимого и невидимого.

Я понимаю, что тем самым наши человеческие представления о духовном, благе и справедливости как бы распространяются на все мироздание (при этом Друскин заметил бы: «Именно что не наши»), но в противном случае мы оказываемся во власти механических причинно-следственных рядов, простирающихся в дурной бесконечности времени, оказываемся во власти мироздания, не имеющего в себе ничего, поскольку законы его бытия исключают понятия человеческой этики и ответственности.

Причина, которая не содержит и не «удерживает» в себе следствие, – пуста, мертва, то есть несущественна, не существует. Это очень важно. Связь существования (сущности) с ответственностью и с вневременностью. Ведь ответственность и есть вневременность.

Самое важное: философия Друскина дает возможность понять этику не как науку о человеческих представлениях о духе и нравственности, а как составную часть Божественного домостроительства, пронизывающую все мироздание.

Это есть то, которое есть это и то – принцип существования, неотделимый от этического и эстетического аспекта¹¹. У Друскина – философия понимания природного и человеческого мира как целостности, в том числе и в области духовных констант.

* * *

Следствие, пытающееся вырваться из лона своей причины, – человек. Ясно, что в качестве такового он разрушает всеобщую связь и портит Божественное домостроение. Уже тем, что вместо мира элементов, тождественного элементу мира, видит мертвые ряды причинно-следственных связей: но если ряды, то любая причина – пуста, только мнимость, только передаточный механизм, но не содержание. Вне друскинского понимания, объединяющего в Одностороннем синтетическом тождестве причину и следствие, вообще не существует этих парных категорий. Как я уже сказал, в механических причинно-следственных рядах любая причина пуста и тем самым не тождественна следствию, а неотличима от него. Это не живое тождество различного, а скучное произвольное удлинение цепи однородных элементов, клонирование одного и того же.

* * *

Идея несводимости Бога. Такая простая и очевидная, которая препятствует построению системы и четкой иерархической лестницы. Ценностью может стать все, но в том зеленом волшебном свете преображения, когда «на каждый звук и мысль встает, любя, противовес». Это опять же просто иное определение (в данном случае Михаила Кузмина) соборности – «где двое или трое собраны во имя Мое», где все освящается. Только один критерий: соприсутствие Бога (*Личное* соприсутствие). Последнее и означает Его несводимость: ни к заповеди, ни к добру, ни к разуму, ни к понятию справедливости, ни к эстетике, ни вообще к какой-либо человеческой иерархии добродетелей, идей и пр. А

¹¹ Это и есть «код» Троицы: неслиянно-нераздельные моменты – Истинности, Добра и Красоты, то есть онтологии, этики и эстетики.

отсюда наше фундаментальное непонимание и неприятие. Наш глупый в сущности вопрос «почему?»

Мы примериваем к себе несчастья других, упиваясь чувственностью ужаса, сентиментальной жалостью, при этом не зная ни системы координат чужой души, ни разности путей, ни смысловой глубины события, адресованного не нам – другому.

Видя *извне* какой-либо факт, мы пытаемся захватить его в систему наших подчас единонаправленных линейных исходящих из одного постулата представлений и далее требуем целесообразности, справедливости (в конечном итоге от Бога, не замечая, что тем самым пытаемся детерминировать Его этим самым постулатом). Но данный факт, быть может, ложится в сеть совершенно других связей, «истекает» из иной аксиомы, *извне* не видной нам.

Справедливость, целесообразность всегда присутствует и ощущается нами «изнутри». Мы не понимаем, как это невинные могут гибнуть от рук убийц, но про себя знаем, что все случившееся с нами, даже самое ужасное, было в общем-то заслужено. Есть внутренняя реальность, абсолютная реальность греха, моего первородного греха, о чем я еще мальчиком, не веря и ничего не зная, писал: «мир бессмыслен и сверхсправедлив». Я могу ей, конечно, сопротивляться, отстранять от себя, оправдываться, но в пределе, в глубинном знании себя, всегда держу перед собой: вижу. Почему вижу? – Потому что в отличие от внешнего мира, как правило понимаемого мною через систему, через некоторый удобный (взятый из моего микрокосма) постулат, себя-то я ощущаю (имею) во всей самому себе неравности, разнонаправленности, стихийности. Конечно, и здесь требуется откровение, прозрение, даруемое Богом, но все-таки проще: вот я и вот моя экзистенция.

В отношении себя, обнаруживая непреложную реальность «имеющей и не обладающей души», я легче понимаю, что есть один и другой постулат и одна и другая иерархия и они различны – как одно и то же – и тождественны как это в отличие от другого. И когда, попытавшись построить систему самооправдываний, то есть систему человеческой справедливости, я приду к краху, останется лишь одна непреложность – вне постулатов, иерархий и условий: моя вина, поглощающая любую боль, несчастье и утрату, вина, простить которую, взяв на Себя, может лишь Христос.

* * *

Я знаю, что надо восстать на Бога, что должно Его обвинить. И тогда Он придет, как пришел к Иову. Но зная это, я уже не могу ни восстать, ни обвинить. Не об этом ли думал Друскин, говоря, что он не спасется. Другие через него спасутся, а он нет. Дьявольский соблазн. И теперь уже я не приду к Нему проторенной тропой. Теперь нельзя «восставать» на Бога.

Я написал «нельзя» – и тут же понял другой, скрытый смысл этого «нельзя»: *бесполезно*. Но восстание только тогда подлинное восстание на Бога, когда оно бесполезно, когда не преследует никакой цели, когда иначе я просто не могу. И значит, восставая, зная цель восстания (Его приход), понимаю, что зная – уже не достигну, и все же восстаю – то есть восстаю «бесцельно»... но тогда опять «бесцельное» дает «цель» – и так без конца.

В самом деле нет выхода. Уж лучше не знать: в mnogой мудрости mnogая печаль. Но зная, уже не знать невозможно.

* * *

У Еврипида в «Ипполите» знаменательное противоречие между возвышенными словами по поводу чистоты и непорочности героя и той, мягко говоря, жалкой ролью,

которую играет этот молодой человек в эпизоде с Федрой, точнее, ее кормилицей, ведь царица, присутствующая тут же, просто молчит. Деревянно-правильные, совершенно застылые гневные слова Ипполита удивительно контрастируют с полными боли, страсти, отчаяния и любви признаниями его мачехи, свидетелями которых мы только что были. Можно сказать, что герои находятся в двух совершенно разных, непересекающихся плоскостях. Но глубина и духовная «заряженность» Федры как бы разоблачает поверхностность и самолюбивую ограниченность царского сына.

При всей «правоте» и «возвышенности» он выглядит по-человечески несостоятельным. И тогда произнесенные в прологе слова Афродиты приобретают иной смысл. Юноша наказан обиженной его невниманием богиней не из-за ее мелочной мстительности, а потому что и в самом деле грешен: грешен высокомерным отказом, грешен пренебрежением к судьбе человека, попавшего в ловушку. Повинен в непонимании ситуации, разрешить которую можно лишь сообща. А вот если предоставить Федру ее судьбе, оставить один на один с часовым механизмом убивающей ее страсти, занять позицию постороннего – проблем не избежать. Лишенное уважения и поддержки чувство, подлинное чувство, потенциально призванное стать основой чего-то большого и важного, превращается в детонатор бомбы, взрывающей, непоправимо искажающей весь континуум человеческих связей, отношений, судеб. В итоге – два трупа и Тесей, лишившийся жены и сына, преданный близкими и сам непоправимо-виновный.

Ипполит, пытающийся отделаться от возмущающей его как бы *не его* «ситуации» (а отделаться нельзя, поскольку он уже внутри нее), лишь делает эту ситуацию нестерпимой, необратимо фатальной и теперь уже поистине неразрешимой. Собственно, в этом причина его гибели, о чем в самом начале драмы и повествует Афродита.

У меня остается вопрос: не слишком ли рационально я подошел к истолкованию конфликта? У Еврипида всегда есть ощущение несводимости: концы с концами не сходятся. И это замечательно, поскольку сама жизнь алогична. Пытаясь построить схему, предполагающую, что из любой ситуации должен найтись выход, не уподобляюсь ли я Ипполиту, уверенному, что добродетель и порок вполне однозначные и четко определяемые категории?

* * *

Механизм пошлости устроен так: что заставая в себе некоторое бесконечное желание (я бы даже сказал не «желание», а «тяготение»), человек пугается его неопределенности, безграничности и начинает подыскивать ему конкретные, конечные формы. Так, подгоняя себя под расхожие категории общего, душа теряет любовь, заменяя ее стремлением к обладанию. Абсолютное пытаются окликнуть по имени, сопоставляя с заранее заготовленным образом, с расхожим представлением о должном. Худо не то, что не приходит волшебник, худо то, что, когда он придет, любая наша просьба к нему, как высказанная, будет пошлостью. Разве что мы оформим ее в виде картины, ноктюрна или стихотворения, выражающих экзистенцию, а не формулирующих вытекающие из этой экзистенции пожелания.

Господу Богу надо не жаловаться, не адресовать различные просьбы, а читать стихи.

* * *

Вот задумался: в чем смысл молитвы? Упросить Бога, настроить Его в свою пользу? – Смешно! Он и так настроен и *любит* меня. Он хочет дать мне добро. Почему же я не чувствую Его любовь, не вижу Его снисхождения? Христианство говорит однозначно: потому что грешен. То есть – закрыт.

Значит в молитве, обращаясь к Богу, я на самом деле не Его молю, а себя умоляю «раскрыться», я настраиваю себя на то, чтобы довериться Его воле. И молитва нужна мне – не Ему.

Что же нужно Ему? Быть может, просто чтобы я был счастлив?

Вот самый хитрый и неустрашимый грех – чувствовать себя несчастным.

* * *

Мысль, обнаруживающая себя в стихотворении или рассказе, подобна подпольщице, провалившей конспиративную явку. Теперь ее заарканят идиоты и будут допрашивать с пристрастием. Меж тем эта экзальтированная барышня менее всего годится для допросов.

* * *

По поводу Ясперса. Его книга «Духовная ситуация времени» в общем ставит достаточно неутешительные вопросы. Он не говорит прямо, но можно понять: современная ситуация утраты выраженной коммуникационной сети культуры, ситуация духовной деградации – следствие не каких-то отклонений в развитии. Сама парадигма гуманистического подхода к человеку в истории влечет за собой нынешний кризис.

Конечно Галилея судили не за малозначительные сами по себе откровения по поводу вращательно-двигательных способностей Земли (даже если сами участники судилища полагали иначе). Подлинная вина ученого состояла в том, что он попытался дать новую модель науки (впрочем, вслед за Бэконом), научного знания как принципиально автономного и якобы объективного. Тем самым из процесса познания мира изымались не только церковные догматы, но и какие-либо моральные принципы, а главное, утрачивалась связь с «человеком». Короче говоря, в такой модели делается вид, что человек, занимаясь наукой, свободен от своей «человековости» (я сознательно уродую слово, так как у «человечности» морализаторский привкус). На самом деле это невозможно. Все равно, чем бы ни занимался человек, он смотрит сквозь призму своей телесно-духовной природы. Он привносит в свои исследования идеологические интенции. Объявить науку объективной и свободной означает лишь отдать ее во власть позитивизма с его релятивистскими завихрениями.

Ясперс не говорит этого прямо, но фактически показывает, что причины нынешнего кризиса лежат в самом основании нашей цивилизации – в принятой четыреста лет назад гуманистической парадигме развития. Именно гуманистическая идея дала толчок заботе о сытости, здоровье и безопасности каждого человека. Но потребность обеспечения огромных человеческих масс привела к необходимости создания аппарата, фактически поглотившего все социальные структуры. Рыночная экономика как раз и становится универсальным механизмом всеобщего обеспечения.

Теперь человек замкнут этим поддерживающим существование механизмом. Социум более не имеет перед собой трансцендентных задач, он десакрализован. Но это значит, что в своем духовном поиске я более никогда не смогу опереться на какой-либо общественный институт, церковную организацию, образовательное учреждение, печатный орган – все они лишь части огромного аппарата обеспечения, преследующего в принципе посторонние по отношению к моей экзистенции цели.

Государство отныне гарантирует личности относительную безопасность, но лишь ценой ампутации духовного горизонта самой личности. Оказывается, что *гуманный* мир невозможен, – гуманный мир, созданный человеческими руками, превращается в ад лишенных связей, брошенных в ничто существ, о которых заботятся разве что в смысле поддержания их физиологических функций. Мир так враждебен каждому, потому что

человек не может быть в нем самим собой – трансцендентальным субъектом, несущим бремя своего первородного греха с мужественной ясностью сознания и веры.

Его уклонение от вины (фактически благословляемое гуманизмом, которому очень уж «птичек жалко»!) оборачивается *кризисом доверия*, так замечательно раскрытым Ясперсом. В этих условиях быть самим собой можно лишь в интенции любви и веры, связывающих одного человека с другим в индивидуальном контакте, очищенном от всякой примеси социального.

То, что социум своими силами уже не может выбраться из «гуманистической ямы», показали события последнего века. Фашизм и коммунизм попытались директивным порядком вывести цели общества за горизонт бытового и индивидуального, хотели наделить государство некой трансцендентной идеей. Эксперимент провалился. И вовсе не потому, что платить за искусственную сакрализацию общества пришлось слишком дорого. История не знает «слишком высокой цены». Оказалось, что не поддается сам человеческий субстрат, что индивидуалистическое сознание уже не может всерьез искать опоры в общественной идее.

Мы в тупиковой ситуации. Автомобиль прогресса, оказывается, не имеет заднего хода и социум не может своими силами вырваться с гуманистическо-рыночной колеи, в которую вошел еще в XVI веке. Вся культура, вся духовная жизнь спускаются (или поднимаются – как посмотреть) на индивидуальный уровень: и тут вина, ответственность, необходимость в верности, в чистосердечии, в благородстве. Можно сойти с ума от постоянно требующегося усилия *быть*, от необходимости мужественно и честно придавать своим как бы субъективным интенциям статус абсолютности – но при этом не заморочить себя ни рефлексией, ни самолюбованием (хищной алчностью навязывания *своего*). Здесь, кажется, только любовь и помогает. Любовь к Нему и к нему. И это одна любовь.

* * *

Христос-человек совершенно не собирался сразу же бесповоротно обрекать себя на крестную муку. Сначала была проповедь. Но мир не спасается проповедью; оказалось, что если идти до конца, – то лишь кровь и мука. И тогда потребовалось предательство и сон апостолов в гефсиманскую ночь. Потому что лишь оставшись в совершенном одиночестве – один во всем свете, – Он только и мог совершить то, что совершилось. Если *никто* – самые любящие и близкие не могут, то тогда – только ты, только *на себя* взяв.

ЧЕЛОВЕК ДАРА

Интересно присмотреться к тому, что делалось в русской поэзии в 1906 году, когда Михаил Кузмин писал свой цикл «Любовь этого лета», позднее целиком вошедший в его знаменитую книгу «Сети».

Блок создал «Незнакомку» и «Ангела-хранителя». Вот туманные строки из последнего стихотворения:

Люблю тебя, Ангел-Хранитель, во мгле.
Во мгле, что со мною всегда на земле.

За то, что ты светлой невестой была,
За то, что ты тайну мою отняла

За то, что связала нас тайна и ночь,
 Что ты мне сестра, и невеста и дочь.

.....
 За то, что не можем согласно мы жить.
 За то, что хочу и не смею убить –

Отмстить малодушным, кто жил без огня,
 Кто так унижал мой народ и меня!

Здесь смешаны, свалены в кучу самые разнородные мотивы – от первой русской революции до неустройства личной, семейной жизни, от обманутых надежд на Вечную женственность до ницшеанских сокрушений по поводу ничтожности человека. Мгла, охватывающая нас с первой же строчки, густеет, свивается в причудливые демонические фигуры, задает общий фон.

Вот строки из Андрея Белого образца того же 1906 года (стихотворение «Побег»):

Исхлестали нас больно кусты.
 Но, сестра: говорят я безумен;
 Говорят, что безумна и ты.

Про осеннюю мертвую скуку
 На полях я тебе пропою.
 Дай мне бледную мертвую руку –
 Помертвевшую руку свою...

К 1906 году относится и «Дьяволенок» Зинаиды Гиппиус:

И даже как-то с дьяволенком
 Совсем сжился я наконец.
 Он в полдень прыгает козленком,
 Под вечер темен как мертвец.

Можно было бы обратиться к Брюсову, Бальмонту, Сологубу, к любому из корифеев символизма, главным образом и выражающего в это время мироощущение человека, – везде будет одно и то же, то, что замечательно понял и выразил Анненский: «И нет конца и нет начала/ Тебе, тоскующее я» («Листы»).

Символизм (как и шире – декаданс) был, по крайней мере у нас в России, реакцией на окончательно утвердившееся индивидуалистическое сознание, чреватое утратой внеположных ценностей, вселенским одиночеством отъединенной от других и при этом смертной личности, деградацией устойчивых социальных структур, кризисом веры в Бога и доверия к ближнему, небывалым нарастанием классовой и национальной нетерпимости.

По сравнению с человеком традиционного соборного сознания, застающим при своем рождении ценностную иерархию в готовом виде (так что и выбирать ему не из чего, остается только к ней подключиться), постренессансная личность сама устанавливает для себя ценностные приоритеты.¹² Дело не в том, что для человека теперь не остается неких высших, лежащих за пределами его самого идеалов. Дело в том, что верховным арбитром, регулятором, «хозяином» этих идеалов становится он сам.¹³ И здесь противоречие: субъективные по способу «установления» ценности по смыслу своему требуют

¹² Процесс только начался с Возрождения, а широко развернулся в Европе (при этом неравномерно в разных странах) с конца XVIII века.

¹³ А значит, хотя бы косвенно, высшей ценностью оказывается моя, устанавливающая приоритеты личность.

объективного статуса, требуют проверки истинностью. Ведь духовная ценность – не шутка. Ради нее жертвуют всем, вплоть до собственной жизни. Но невозможно приносить себя в жертву тому, что изначально считаешь лишь продуктом собственного воображения, что не подтверждено социумом, не распространяется на всех. Абсолютность жертвования собой требует универсальности идеала, во имя которого жертва приносится.

Здесь масса уровней, касающихся не только пограничных обстоятельств, но мотивировок обыденного, бытового поведения. Почему, собственно, я должен тянуть каждодневную трудовую лямку, если можно ограбить, к примеру, старуху-процентщицу. Ведь в атеистические времена ценность человеческой жизни никак не подтверждается ни социальной практикой, ни внятной для каждого философией. «Не убий» – написано в Библии, но теперь я сам, исходя из своего опыта, подтверждаю или опровергаю весомость заповеди. Трагедия Раскольников и ужас Достоевского в том, что оказывается: к концу XIX века просто не находится оснований утвердить жизнь *любого* человека в качестве ценности¹⁴. И то же можно сказать про все этические нормы, эстетические оценки, религиозные догматы.

У личности в ее непосредственном распоряжении остается лишь она сама – лишь имманентная ценность *себя*, своей собственной жизни, судьбы, чувств, желаний и т.д. И хорошо, и слава Богу, если бы на этом можно было остановиться, если бы мы способны были жить в вакууме *одинокого* упоения собой.

Но мы живем в мире, в контакте с другими людьми, а значит, должны подвергнуть проверке своего Бога. Мы, если и впрямь верим в Него, должны стать миссионерами и распространять свою веру. Такова природа истинных ценностей. Тот, кто равнодушно предоставляет право ближним поклоняться, чему им вздумается, быть может, поступает разумно, но делает это лишь потому, что своей веры не имеет, что существование его протекает латентно в пространстве, лишенном конечных смыслов и оправданий. О таких Л.Я. Гинзбург писала в своем эссе «Мысль, описавшая круг»: «Человек не понимает, не приемлет, однако не возражает... Это установка бессвязной импрессионистической души с подсознательным, с бессознательным, запутанной между прошлым и настоящим, между памятью и забвением и вовсе не уверенной в том, что она существует».

Согласие на небытие может сочетаться с крайними, болезненными формами протеста. Здесь самовозвеличивание идет рука об руку с самоуничижением, богоборчество с юродством, проповедь самоубийства с гимнами «Солнцу жизни». Все эти черты ярко характеризуют декадентскую поэзию конца XIX – начала XX в. Равно как и символистские попытки в мистическом обращении к запредельному срочно обнаружить и ввести в оборот новые общие внеположные ценности, способные спасти от ужасов индивидуалистического тупика. Утопические попытки, конечно: ни Вечная Женственность, ни дионисийство вернуть человека к соборному единству не смогли. Неудачей, как мы теперь знаем, окончились и социальные эксперименты в этом направлении. И классовая и националистическая идеология могли держаться и держать общество в некоем квазиединении лишь благодаря невиданному еще в истории террору. В лагере действительно можно было отправлять каждого, потому что преступной оказалась сама индивидуалистическая природа современного человека: нельзя было думать, оценивать, сомневаться, быть личностью, наконец.

Личность надо преодолеть, потому что без этого не вернуться к внеличным, внеположным ценностям. Но преодолеть личность нельзя, так как она сама выступает в качестве основной ценности для современного человека. Никакая ценность не будет теперь ценностью, если она придет не через личность. С другой стороны, замыкание аксиологических вопросов уровнем личности бесперспективно. Оставаясь только на этом уровне, я имею дело лишь с имманентными ценностями, никак не распространяемыми на

¹⁴ Есть, конечно, еще уголовный кодекс. Но это просто опасно, когда поведение индивида регулируется не осмысленным следованием неким духовным ориентирам, а голый страх наказания.

других.¹⁵ Здесь проблема, решение которой возможно лишь на пути перехода к новому типу сознания, растущему на каких-то принципиально иных основаниях.

Когда в 1906 году Михаил Кузмин писал стихотворение «Где слог найду, чтоб описать прогулку...», его вряд ли прямо волновали поставленные выше вопросы. Безусловно раздражал символизм, хотя к башнеивановцам и брюсоскорпионовцам он относился неплохо. Однако написал же в статье «О прекрасной ясности»: «Это несоответствие формы с содержанием, отсутствие контуров, ненужный туман и акробатский синтаксис могут быть названы не очень красивым именем... Мы скромно назовем это – безвкусием...» Не всегда обращают внимание на то, что эта знаменитая статья, в которой декларировался кларизм, имела подзаголовок «Заметки о прозе», так что распространять ее положения на поэтическую практику символизма вроде бы неправомерно. Все так, но о неприятии Кузминым этой практики и самой «теории» гораздо ярче свидетельствовали стихи, вся органика которых противилась презрительному отношению к земному, реальному миру и протестовала против «послушных чудес» новоявленных демиургов. Итак, вот строки Кузмина:

Где слог найду, чтоб описать прогулку,
Шабли во льду, поджаренную булку
И вишен спелых сладостный агат?
Далек закат, и в море слышен гулко
Плеск тел, чей жар прохладе влаги рад.

Твой нежный взор, лукавый и манящий, –
Как милый вздор комедии звенящей
Иль Мариво капризное перо.
Твой нос Пьеро и губ разрез пьянящий
Мне кружит ум, как «Свадьба Фигаро».

Дух мелочей, прелестных и воздушных,
Любви ночей, то нежащих, то душных,
Веселой легкости бездумного житья!
Ах, верен я, далек чудес послушных,
Твоим цветам, веселая земля!

Чудом этого стихотворения было чудо восстановления ценностного статуса жизни во всех ее «прелестных» и «воздушных» (пусть даже мелочных) проявлениях. Отсюда и полемически заявленная в первых же строках «поджаренная булка»¹⁶, выделенная и превознесенная. Поэт говорит о том, что не может найти слога, чтобы описать не «мир мечты», не сверхреальность «истинных сущностей», а самые обыкновенные предметы (вишни, золотая поджаристая корочка), дружескую прогулку, пикник.

Интересно, что так же, как символисты, он прибегает к богатой фонетической оркестровке первой же строфы: «вишен сладостный агат», «плеск тел, чей жар прохладе влаги рад».

Ассонансы делают его строки какими-то тающими, чувственными, телесными. И здесь принципиальное отличие от звуковых экспериментов, скажем, Бальмонта.

¹⁵ Здесь опять можно вспомнить Л.Я. Гинзбург: «В отличие от физического наслаждения, от материального блага ценности невыводимы из замкнутой личности. Они некий сублимированный идеальный опыт, не всегда абсолютный, но в своей относительности всегда имеющий всеобщее значение (для отдельного социально-исторического пласта)» («Человек за письменным столом»).

¹⁶ Именно *булка*. Слово к тому времени поэзией неассимилированное, в отличие, скажем, от *хлеба*, который можно интерпретировать и символистски, что, кстати, позже будет делать сам Кузмин (например, в поэме «Лазарь»).

Символисты прибегали к фонетическим изыскам, чтобы «развоплотить» слово, усыпить его обыденную семантику и тем самым превратить в некую форму, якобы содержащую свидетельство о запредельном. У Кузмина же его ассонансы и аллитерации выступают эквивалентом чувственной радости бытия.

Здесь воедино сливаются все впечатления: вкусовые (сладкая мякоть вишен), зрительные (далекий закат, позы обнаженных купальщиков, «губ разрез пьянящий»), слуховые (плеск тел в набегающих волнах). Любой предмет, на который обращается внимание поэта, словно вспыхивает внутренним светом, становится драгоценным. Почему? Потому что все эти детали, все эти «прелестные и воздушные мелочи» – свидетельства близости к дорогому для тебя человеку и стоит за ними универсальное чувство, принимающее мир в его полноте, – любовь.

Какая она? Ну, во-первых, подчеркнуто земная, чувственная, то с нежными, то с душевными ночами, с «веселой легкостью бездумного житья». Во-вторых, требующая духовного возвышения, укорененности в культуре, отсюда обязательные сопряжения «лукавого и манящего взора» с «пером Мариво», а волнения, испытываемого при взгляде на любимое лицо – с впечатлениями от оперы Моцарта. Наконец, в-третьих, она – не просто продолжение или принадлежность нашей раздувшейся до непомерных размеров личности, а нечто такое, что эту личность осеняет, ведет куда-то. Поэтому Кузмин и употребит в последних строках слово «верен». Верность чему-то такому, что больше тебя: «твоим цветам, веселая земля».

В другом стихотворении, написанном спустя 10 лет, поэт скажет еще определеннее о страшном и странном свойстве захватывающего нас чувства. Оно как бы наше и не наше одновременно, оно в нас, но как то, что выводит личность за ее собственные пределы:

Какая-то лень недели кроет,
Замедляют заботы легкий миг, –
Но сердце молится, сердце строит:
Оно у нас плотник, не гробовщик.
Веселый плотник сколотит терем.
Светлый тес – не холодный гранит.
Пускай нам кажется, что мы не верим:
Оно за нас верит и нас хранит.

В поэзии Кузмина, пожалуй, впервые в русской литературе, ставится вопрос о новом типе ценностей, которые непосредственно связаны с личностью, но не тождественны ей. Мир его лирики потому и кажется на фоне символистских туманов столь новым, столь сверкающе ярким, что в нем мы встречаем иной по сравнению с индивидуалистическим тип сознания.

Основу аксиологии этого сознания составляют ценности, имеющие имманентно-трансцендентный характер. Нечто, связанное с личностью, но большее ее самой. Я конечно же имею в виду **феномен дара**, понятого не как избранность, но как особость.

У каждого – свой дар (писать стихи, готовить, водить машину, художественно плевать в потолок¹⁷). Конкретное содержание его не столь важно. Важнее, что он выводит человека за собственные границы, так как мотивация продуцируемых им тяготений личности никак не сводится к ней самой. Это то, что я застаю в себе как непосредственно мне прилежащее, но такое, что явно больше меня, нечто становящееся организующим, фокусирующим центром всей жизни. Ты можешь наплевать на него, поддаться социальным стереотипам оценки должного и престижного – и в этом смысле себя потерять. Ты можешь относиться к нему как к средству удовлетворения своей гордыни,

¹⁷ Приведенный перечень случаен и подчеркивает лишь следующее: то, что с точки зрения социальной иерархии выглядит несопоставимым, на самом деле может быть равнозначным. Ибо, как известно, «что высоко у людей, то мерзость перед Богом».

предмету спекуляций – и тогда рано или поздно обнаружишь, что самость съела радость бытия. Потому что не он – дар – для тебя, а ты, человек, – через него. Ведь если говорить широко, это имманентно-трансцендентное чудо в конечном счете и есть дар жизни.

Перед нами другой тип сознания, уже не соборный и не индивидуалистический, взыскующий истины и стесняющийся говорить о ней прямо. Позже он получит наиболее яркое воплощение на страницах прозы Набокова, один из романов которого так и называется: «Дар». Я приведу только одну, зато обширную цитату: «Солнце играло на разнообразных предметах по правой части улицы, выбирая, как сорока, маленькие блестящие вещи; а в конце, где шел поперек широкий лог железной дороги, вдруг появилось с правой стороны моста разорвавшееся о его железные ребра облако паровозного дыма, тотчас забелелось опять с другой и прерывисто побежало в просветах между деревьями. Проходя затем по этому мосту, Федор Константинович, как всегда, был обрадован удивительной поэзией железнодорожных откосов, их вольной и разнообразной природой: заросли акации и лозняка, дикая трава, пчелы, бабочки – все это уединенно и беспечно жило в резком соседстве угольной сыпи, блестящей внизу, промеж пяти потоков рельсов, и в блаженном отчуждении от городских кулис наверху, от облупившихся стен старых домов, гревших на утреннем солнце татуированные спины. За мостом, около скверика, двое пожилых почтовых служащих, покончив с проверкой марочного автомата и вдруг разыгравшись, на цыпочках, один за другим, один подражая жестам другого, из-за жасмина подкрались к третьему, с закрытыми глазами, кротко и кратко, перед трудовым днем сомлевшему на скамье, чтобы цветком пощекотать ему нос. Куда мне девать все эти подарки, которыми летнее утро награждает меня – и только меня? Отложить для будущих книг? Употребить немедленно для составления практического руководства: «Как быть Счастливым?» Или глубже, дотошнее: понять, что скрывается за всем этим, за игрой, за блеском, за живым, зеленым гримом листвы? А что-то ведь есть, что-то есть! И хочется благодарить, а благодарить некого. Список уже поступивших пожертвований: 10.000 дней – от Неизвестного».

В другом месте своего романа он скажет о даре как о бремени. И в самом начале признается: «Да, всю жизнь я буду кое-что добирать натурой в тайное возмещение постоянных переплат за товар, навязываемый мне». Интересно, что в данном контексте и навязываемый «товар» и «добирание натурой» – жизнь в разных ее составляющих.

Не правда ли, есть нечто неуловимо общее в этих жарких признаниях Набокова и лирических излияниях Кузмина? Их объединяет прежде всего переполняющее чувство удивленной и радостной благодарности за подаренную тебе, носимую в душе тайну. Благодарности за дар, смысл которого и предназначение до конца тебе не известны, ибо он имманентен и одновременно трансцендентен тебе.

Основные свойства этого нового, постиндивидуалистического типа сознания, назовем его **сознанием человека дара**, очевидны: восстановление баланса между эмоцией и соответствием ей на интеллектуальном уровне, жизнелюбие как системообразующий принцип. Отмечу лишь, что появление нового героя, разрешая ряд старых проблем, ставит новые. Перед нами в целом человек внесоциальный. Не в том смысле, что он не участвует в общей жизни, а в том, что для него претензии социума вторичны и не столь убедительны по сравнению с требованиями бременящего тебя дара, настаивающего на реализации. Это конечно и самореализация, но прежде всего реализация чего-то иного, первоначально в тебе заложенного, имеющего отношение к гармонии мира в целом. Отсюда такие особенности человека дара, как ответственность, благодарность и доверие, особенности, ставшие трагически дефицитными в индивидуалистическую эпоху.

* * *

Три стадии осознания себя творческим человеком.

Соборное сознание: художник – инструмент в руках Творца, природа его творений божеская, от Бога все дела его, как замечает апостол Павел: не я то говорю, но благодать Божья, которая во мне (ценности трансцендентны). Человека нет вовсе, он сводится целиком к дару. Он всецело в руке Божьей. Своеобразное монофизитство во взглядах на природу творчества.

Индивидуалистическое сознание: суверенная личность, всецело берущая на себя ответственность за последствия своих (в том числе и художественных) устремлений (ценности имманентны). Источник творческой активности сам человек, его бунтующая природа. Он мера всех вещей. Никакая истина не может быть признана таковой, не будучи подвергнута проверке внутренним опытом. – Арианство во взгляде на природу творчества.

Сознание человека дара: я застаю в себе нечто большее меня самого, дар. Природа этого дара одновременно и трансцендентна и имманентна моей человеческой личности. Они существуют в неслиянно-нераздельном состоянии (Никейский символ).

В этом смысле рождение индивидуализма фиксирует второе грехопадение человека. А набоковский персонаж, ловец бабочек и обмирающий паладин златокожей нимфетки – возвеститель спасения, искупитель первородного греха обанкротившейся человеческой самости.

* * *

Леонид Баткин в своей книге «Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности» воспекает индивидуалистическое сознание:

«Личность не имеет обязанностей, кроме тех, которые она сама воображает и налагает на себя¹⁸. Ее равенство с остальными личностями держится только неравенством, заключено в интересе и уважении одного особенного к другому особенному¹⁹.

Это положительное равенство (в отличие от правовой защищенности индивидов-граждан) осуществимо в единственном роде деятельности – в общении. Никакая инстанция, никакой авторитет, никакая норма над этим общением не властны, оно всегда столь же уникально, как участвующие в нем личности²⁰. Каждое особенное сознание разрастается на культурной почве Нового времени в качестве заново рождающегося всеобщего. Ибо отныне небеса пусты. Никакого иерархически вознесенного «зачем» – поверх естественно-исторического процесса, ведущего неведомо куда, поверх встречающихся в истории отдельных сознаний – нет. Опереться на что-либо незыблемое, предстательствовать от имени абсолюта для критического разума немислимо. Отсюда – личность, ищущая духовную опору лишь через свое включение в бесконечный, незавершаемый человеческий разговор²¹».

Баткин не понимает, что хотя и немислимо предстательствовать от имени абсолюта, но от своего собственного имени критическому разуму «предстательствовать» еще немислимо. Самостийной личности естественнее не принимать участия в разговоре, а

¹⁸ Кроме, обязанности отрабатывать свой Дар, которая наложена не самой личностью, но Богом или Природой.

¹⁹ В разговоре об *особенном* Баткин приближается к понятию Дара. Все, однако, выглядит слишком идиллически: там впадина, тут выпуклость и созданы они друг для друга. Непонятно, впрочем, что впадине до выпуклости вне некоторой *общей идеи соответствия* или *дополнительности*? Вообще, что ему Гекуба? Что он Гекубе? Если *особенность* – дар – выводится целиком из самой личности, то теряется всякая основа для встречи, точнее встреча случайна, холодна, безосновательна.

²⁰ Это прямо противоречит евангельскому (именно евангельскому, а не социологическому) понятию соборности: «где двое или трое собраны во имя Мое...» Я понимаю, конечно, что общение свободно и каждый раз осуществляется на свой страх и риск, но как представить, как гармонизировать его без некоей *общей* надличностной заинтересованности, без слияния и полноты, к которой стремится всякая единичность. Христос, Любовь, Дар – и есть та норма, то условие, которое налагается на «диалог» извне.

²¹ Как заманчиво, но как холодно и многословно!

хранить молчание. Поиски «дополнительности» на практике оборачиваются пониманием ненужности твоей «особости». Ведь в такого сорта общении человек неизбежно застает себя в положении не цели, но средства для удовлетворения чьей-то посторонней потребности. А мы-то ведь хотим, чтобы нас принимали *целиком*, такими, какие мы есть, и с нашей «особенностью», но и с «тривиальностью». А такое возможно лишь в том случае, когда «особость» не есть часть личности, а есть нечто, что будучи нераздельно связано с последней было бы больше нее самой.

* * *

Трагического героя нет и не может быть для индивидуалистического сознания, потому что трагический герой связан с жертвой. Жертвовать же можно лишь *собой* во имя чего-то высшего. Для индивидуалистического сознания *высшее* проблематично. Поэтому жертва обращается в бесовское утверждение себя, *себя как высшего* (сознательное самоубийство по Достоевскому).

Переход к человеку дара должен по сути восстанавливать трагического героя. В поэзии это уже произошло. Когда Мандельштам писал: «Того не быть, трагедий не вернуть, но эти подступающие губы...» – он и восстанавливал статус трагического мирозерцания со всеми вытекающими отсюда следствиями.

Интересно, что Николай Недоброво в статье, посвященной стихам Ахматовой, уже в 1914 году сказал о том же: «У Ахматовой есть дар героического освещения человека». Позже эту героиню она начнет «засушивать», «сублимировать» – сначала в «Реквиеме», потом в «Поэме без героя» (кстати, название полемично). Дело, однако, в том, что вернуться к античной «героической героине» – пафосной, касающейся «больших» тем, нельзя. «Тому не быть» – правильно сказал Мандельштам. Нынешняя героиня – внутренняя, целомудренная, «подступающих губ», «Эхила-грузчика, Софокла-лесоруба». И пока Ахматова это знала, писались замечательные стихи.

У Набокова в прозе такие *герои*: полусумасшедший и во всем другом кроме шахматного дара, никчемный (и совсем не героичный) Лужин, пописывающий милые стишки, но вообще-то скорее наделенный поразительной способностью визионерства Годунов-Чердынцев, сексуальный преступник (с точки зрения общества), а на самом деле тонкий художник с нереализованными, загнанными внутрь потенциями Г.Г.

А вот в драматургии что – не знаю!

* * *

Люди думают, что они заняты благородной, полезной обществу деятельностью, например обучают деток. То есть сеют разумное, доброе, вечное... На самом же деле они наемники в великой армии оболванивателей, анестезиологов души, в совокупности служащих одной цели: сделать из человека заготовку для дальнейшего социального фрезерования, вытачивания. Надо так поработать с человеком, чтобы прорезающиеся крылышки духовности не помешали потом амортизировать его на ниве служебного долга.

Так и функционируют с горящими глазами выпускницы «педов» и «медов», обслуживая систему. Но любая система, поскольку система (даже если это система всеобщего осчастливливания), способна воспроизводить только зло. Об этом догадался Василий Гроссман, это показал и обосновал Друскин. Добро же случайно, оно не запланировано, оно отклонение от нормы.²² Но как случайное, как отклонение, как «небольшая погрешность в некотором равновесии» – вечно, неуничтожимо.

²² Оно случайно с точки зрения закона «мира сего». Добро, честность, вера, творчество случайны *здесь*, поскольку никакими автоматически действующими механизмами не предусмотрены.

Что такое эта погрешность, это случайное отклонение? – Ты сам. В конкретном мгновении конкретного общения с конкретным человеком.²³ Только ты сам, как несовпадающий, не предусмотренный, выходящий за пределы нормы – системы.

Зачем людям система? Очень просто. Это все оттуда же – из ужасов второго грехопадения Адама. Чувствуя, что единственный вход для добра в этот мир лежит через него, человек боится ответственности, боится не справиться, хочет переложить непосильную ношу на раз и навсегда запущенный механизм права, государства, моральных прописей, на технологию действий. Человек ищет системы, потому что она якобы спасает его от личной ответственности. Но кроме случайной личности нет в этом мире ворот для истины и добра. Не на что переложить непосильную ношу.

Безличная система, взявшая на себя ответственность, всегда безнравственна, поскольку притворяется не тем, что она есть на самом деле. Поэтому социальное, общее – всегда зло, всегда машина дьявола, если только с самого начала не ограничит свои задачи функциями чисто служебными, не претендующими на духовную сферу.

* * *

Даже старческое брюзжание Вяземского по поводу тягости мыслей о загробном продолжении жизни («Благодарю! С меня довольно!/ Так надоел мне первый том,/ Что мне заранее думать больно,/ Что вновь засяду на втором») по сути дела лишь извращенная благодарность за подарок бытия, не пугающаяся вечного продолжения. Я все-таки не верю в бессмертие. И не потому, что Бога нет. Он-то, скорее всего как раз есть. Но во-первых, унижительно думать, что людям Бог, в сущности, нужен лишь для бессрочной пролонгации существования. А во-вторых, я решительно не понимаю, чем homo sapiens лучше таракана (во всяком случае, в глазах Бога). И если бесследно исчезает ветка садового шиповника, то какие, собственно, у меня преимущества? Вообще, какие тут могут быть преимущества?

Кроме того, для Бога, который вне времени, мир со всем и всеми просто *есть*. Мы же, нырнувшие в этот временной поток, обречены на встречу с несуществованием.

* * *

Безуспешная попытка, предпринятая в конце XIX – начале XX века – видеть в культуре новую религию закономерна. Культура в той или иной степени конвенциональна. Бог – абсолютен.

Пушкин, в отличие от Сартра, не комплексовал по поводу ускользания довербального опыта от рефлектирующего письма вовсе не потому, что был недогадлив. До середины XIX века пишущий стихийно выражал свою инвариантность (даже разъявший бытие на сферы высокого и низкого классицист). Для поэта первичность духовной целостности человека по отношению к его состояниям была само собой разумеющейся. Ведь не с состояний же на Страшном Суде должен спрашивать Бог за содеянное!

Вера в Бога и есть, коротко говоря, вера в то, что есть я – я именно такой-то, онтологически определенный (следовательно, ответственный); есть я – а не я есть набор подвижных свойств, формирующихся и неустойчивых.

Бог есть – значит есть я, значит я могу *себя-несебя* высказывать.

Почти никем не замеченная грандиозная мысль Декарта, лежащая в основе всей гносеологии: Бог – благо, добро и не может меня обманывать.

²³ Только тут не надо думать, что имеется в виду стихия эмоциональности со всем ее релятивизмом. Нет. Это конкретность в бытии, то есть в законе, в истине. Только закон этот не естественный, не автоматичный.

* * *

В «придуманном» мною *человеке дара* может скрываться неожиданный подвох. Точно так же, как в возрожденческом титанизме. Во-первых, ниоткуда не следует, что у каждого человека есть дар, даже в самом демократическом его понимании. Впрочем, не знаю. Каждому хотя бы навязана жизнь. Эпикур вот и свою болезнь принимал с радостью. Не знаю, опять же, что тут от искреннего, непосредственного переживания, а что от позы моралиста.

Но есть данность. Ты чем-то обусловлен, к чему-то предопределен. Значит ли это опять, что человек лишь инструмент для реализации? Может быть. Только подобное представление не следует рационализировать и доводить до логического конца.

Но допустим, каждый все-таки потенциально наделен неким даром. (Большинство, правда, никогда не актуализирует эту потенцию.)

Во-вторых: с чего мы взяли, что осуществление своего дара человеком обязательно благотворно для общества? С чего мы взяли, что совокупность «даровитых» субъектов способна образовать некую гармоническую среду? Вот тот же Г.Г. с его любовью к нимфеткам... Как общество должно относиться к нему? Может быть, для начала попытаться понять?

А бедные жертвы, а несчастные 13-летние девочки, становящиеся материалом его «художественного» (замечу, что кавычки тут не от иронии, а от не слишком правомерного прямого употребления слова) освоения мира красоты?

Но опять же, нет этих жертв. У Набокова Лолита оказывается куда развращеннее своего «папочки». Хотя насилие, которому он ее подвергает, никакого оправдания не имеет и самим же Г.Г. осуждается.

Это насилие от бессилия, от нереализованности все того же самого дара: видеть божественную красоту в угловатой фигуре девочки-переростка.

Все-таки никакой гармонии в обществе «одаренных» и живущих «по одарению» предполагать не приходится. Это все равно что вслед за руссоистами видеть гармоническое, разумное начало в любой естественности, предполагать в природе некое благое самоструктурирующееся сверхсущество. А она – хаос, по крайней мере, для человека – хаос. Для того чтобы существование живущих «по дару» людей могло мыслиться как взаимодополнительность, гармоническое единство, с необходимостью следует предполагать имманентно-трансцендентный источник самого дара, то есть Бога. Как в декартовой системе Он гарантировал истинность всему понятому, установленному разумом с отчетливостью и ясностью, точно так же и в категориях сознания человека дара Он должен гарантировать конечное сцепление с Истиной творческих интенций каждого.

Понятно, что в этой парадигме любой человек фактически на своем языке Бога славит, но все это замечательно складывается в единое мозаичное панно, если Он действительно есть. Если же нет, то дар – всего лишь субъективное чувство своей актуальности, ничего в реальности не означающее. Если же Он есть, не нужны никакие умствования по поводу дара.

* * *

Рационалистическая философия, явившаяся на свет Божий вместе с индивидуалистическим сознанием и составившая теоретический базис этого сознания, просто не могла не оторвать гносеологию от онтологии. Второе грехопадение Адама – в возложении греха и вины лично на каждого – сделало это неизбежным этот отрыв. Чтобы спастись от ежеминутной боли греха (а он в том, что, не являясь причиной своего

существования, я в свободе выбора, в знании делаюсь за него ответственным), личность должна была расщепить свое пребывание в мире, обособить познание от бытия. Мне теперь запрещается (во имя выживания) совмещать неустранимую *фактичность присутствия* в мире сем (и самого этого мира) со *знанием* столь же неустранимых и неотвратимых последствий этого присутствия.

* * *

Проезжая на пути в Рим через варварский городок, Цезарь сказал свою крылатую фразу про первенство в захолустье, приводимую обычно в качестве свидетельства его фантастического честолюбия. Между тем мудрый римлянин имел в виду самое главное, неустранимое человеческое свойство: *быть* можно только первым, в смысле – единственным и незаменимым. Если же твое бытие дублирует чье-то, повторяет его ухудшенный вариант, тиражирует чужую судьбу, то это *небытие* и существование твое негероично, нечеловечно. Первенство же предполагает вовсе не соответствие какому-то абсолютному абстрактному канону, некоему общечеловеческому представлению о величии. Первенство и уникальность реализуются здесь и сейчас: в том месте, где ты пребываешь, в том времени, в котором находишься. На самом деле фраза Цезаря – подспудное понимание философии дара.

КРАХ ИНДИВИДУАЛИЗМА, или КОНЕЦ ВЕЛИКОЙ НОВИЗНЫ

На одной из молодежных тусовок в знаменитом подвальчике «Бродячая собака» (помнится, читали московские поэты, чрезвычайно в себе уверенные) выступающими постоянно проводилась одна и та же мысль: *мы боремся за обновление поэтического языка, поскольку прямое лирическое высказывание сделалось невозможным*.

В этом тезисе, как в капле воды, отражается символ веры целой культурной эпохи так называемого модернизма (добавим: и постмодернизма, сколько бы он ни отрекся от породившего его предшественника). Модернизм – от интернационального modern (новый, современный) – художественное направление, зародившееся в конце XIX века, в эпоху торжества индивидуалистического сознания, и как нельзя лучше соответствовавшее раздутому переживанию художником сверхзначимости своей личности. Собственно, кроме этой самой личности, у человека к тому времени ничего уже и не оставалось, поскольку начавшийся еще с эпохи Возрождения процесс обмирщения жизни, имманентизации бытия, постепенно «вымыл», растворил все внеположные, общие ценности, начиная с веры в Бога и кончая любовью к ближнему.

Этот кризис ценностных установок (не преодоленный и поныне) привел к тому, что каждая творческая индивидуальность как бы атомизировалась, эмансипировалась от общего культурного процесса, превратившись в самозамкнутую корпускулу. Прочная связь с традицией оказалась утраченной (тогда-то и начали сбрасывать с «корабля современности» пушкиных и толстых). Переживание неповторимости, уникальности собственной личности, ставшее главным переживанием человека эпохи модерна, рождало ощущение небывалости, выделенности именно тебя, именно твоего времени из череды других людей, времен и эпох.

Этой установке способствовали успехи науки, казалось бы кардинально меняющей образ мира, а также революционные потрясения, открывающие дорогу невиданным социальным экспериментам. И в самом деле, складывалось впечатление, что все

начинается только сейчас. Подобная иллюзия сделалась устойчивой еще и благодаря разрыву с традицией, способствовавшему утрате исторической памяти. А так ведь все варианты социальных утопий проигрывались не только на страницах книг великих гуманистов (Мор, Кампанелла, Бэкон), но и на практике – можно вспомнить хотя бы коммунистический эксперимент III династии Ура, не говоря уж об английских левеллерах и французских якобинцах.

Кстати, сама проблема новизны либо же некой исчерпанности, повторяемости форм жизненной практики или художественной деятельности стара как мир. В Екклесиасте читаем: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: «смотри, вот это новое»; но *это* было уже в веках, бывших прежде нас. Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после». Знаменательное пророчество. Так современные творцы «фигурной» поэзии забыли, что стихи в форме крестов, сердец и цветов писал еще в XVII веке Симеон Полоцкий (а до него александрийские поэты III века до н.э.). Портреты-коллажи, составленные из фруктов, овощей, раковин и т.д. были особенно популярны в XVI веке. Кикладских скульпторов III тысячелетия до н.э. вполне можно было бы причислить к абстракционистам.

«Все новое – это хорошо забытое старое» – очевидная банальность данного тезиса не отменяет его справедливости. Поэтому категория *новизны*, ставшая главным критерием оценки в модернистской эстетике, сейчас не может не представляться устарелой, по крайней мере сомнительной.

Здесь, впрочем, недолго впасть и в другую крайность, как это делает постмодернизм, полагающий, что все эстетические системы уже построены, все формальные возможности испробованы, смысловое наполнение исчерпано – и осталось только выкладывать мозаики из осколков прошлых культурных свершений. Отказываясь от авангардистской установки на новизну, нынешние адепты постмодерна на самом деле продолжают двигаться в русле прежней же модернистской парадигмы. Исповедуемый ими конец истории есть все та же неслыханно *новая* точка в эволюции человеческого общества, этакий пик сингулярности. Но совершенно непонятно, почему достигнута она именно сейчас, а не во времена, скажем, Екклесиаста, констатировавшего принципиальную повторяемость создаваемого.

Нынешних молодых поэтов, уверенных в невозможности прямого лирического высказывания, хочется спросить: а что, оно когда-то было возможно? Что, когда-то поэзия могла позволить себе роскошь пафоса, не оплаченного внутренней убежденностью в правоте, или могла пойти на соблазн интимного признания, не подкрепленного подлинностью переживания? Ну и конечно, если вспоминать нацеленность нынешних на «обновление языка», придется констатировать: в высоком искусстве дело никогда не ограничивалось одной непосредственностью «чувствования». Просто для конкретной глубоко пережитой мысли, отрефлектированной, «продуманной» эмоции у талантливого поэта обязательно находились *адекватные* средства выражения. Другое дело, что он не заострял на них внимание, не заморачивал себя непременно предполагающейся *новизной*.

Были эпохи, вообще закреплявшие в качестве эстетически значимого следование канону, образцовым авторам и произведениям. Таковы, например, Античность, Средневековье, принципиально не интересовавшиеся художественным своеобразием творцов прекрасного. Это, впрочем, не означает, что своеобразия не было, его просто никто не думал выдвигать на роль определителя качества создаваемого. Интересовала не формальная новизна, не оригинальность в самовыражении, а верность Истине. Истина же всегда говорит с нами на нашем, *современном* языке, она приходит в «одежде *современного* покроя». Но только суетный, недалекий и, я бы сказал, чувственно тупой человек, встречая незнакомку, сосредоточивает все свое внимание на ее платье.

Несложно показать, что модернистский критерий оценки художественных произведений есть прямое продолжение идеи научно-технического прогресса, шаг за шагом открывающего все новые и новые тайны природы. Здесь действует модель, если

можно так сказать, *умножаемого знания*, асимптотического приближения к истине. Предполагается, что в своей полноте она недоступна никому, но, совершенствуя понятийный аппарат и разрабатывая новые теории, мы все более уточняем человеческие представления о мире, продвигаясь все ближе и ближе к пониманию подлинного устройства вселенной. Впрочем, тут же выдвигается тезис о неисчерпаемости бытия, видимо для того, чтобы гарантировать бесконечность процесса познания.

Очень логичная и непротиворечивая схема, согласно которой Истина постепенно собирается как бы по кусочкам, наподобие детского конструктора ЛЕГО. Хочу заметить, однако, что если в области наших естественно-научных представлений такая модель и может кого-то удовлетворить, то в сфере гуманитарного знания она не выдерживает никакой критики.

Мне, живущему сегодня, нет дела до того, что через сто или тысячу лет человечество лучше начнет разбираться в тайне красоты либо сделается этически более совершенным. Нравственным или чутким к искусству требуется быть сейчас. Нельзя ведь стать отчасти благородным, немножечко честным, нельзя чуть-чуть любить или слегка испытывать муки совести. Все известные нам этические и эстетические категории по самому своему смыслу есть понятия абсолютные²⁴. Между добром и злом нет никаких промежуточных переходов, так же как не существует их между состояниями жизни и смерти. Здесь скачок, мгновенная качественная трансформация. Именно поэтому я либо вижу Истину во всей ее полноте, здесь и сейчас, либо ничего не вижу. Никакого постепенного, асимптотического, растянутого во времени приближения к ней просто нет и быть не может.

Казалось бы, такое утверждение входит в вопиющее противоречие с повседневной практикой, в которой мы постоянно старательно открываем что-то новое, причем не столько в области научного знания, сколько в духовной сфере. Обычно это называют человеческим опытом, мучительно накапливающимся годами. Но тут не все так просто, поскольку, как я уже сказал, честность или любовь – не имущество, у них нет количественного эквивалента для накапливания. Заметьте, что в этой области даже когда мы по неосторожности употребляем сравнительные степени, они всегда имеют тенденцию становиться превосходными. «Я люблю тебя, – говорит признающийся, – я люблю тебя больше всех на свете!»

Что же накапливает опыт? Не *владение* Истиной, а *умение* быть открытым Ей, когда она ослепляет тебя своим явлением. Вместо модели асимптотического приближения здесь более уместна модель *смыслового мерцания*, когда понимание, прорыв видения не оставляет сомнения в подлинности переживаемого тобой в данную минуту. Но автоматически распространить это видение на следующее мгновение, присвоить – нельзя. Там, потом, все придется открывать заново, причем Истина, как ей и полагается, придет в другом облики, будет высказана иными словами.

Вот почему «нет ничего нового под солнцем» и Толстой своими романами по большому счету ничем не дополняет и не отрицает поэм Гомера. Но с другой стороны – не тщетен труд предпринимающих «чудесный лов» смыслов и сегодня. То, что понимаемое было многократно уже понято до нас, не отменяет необходимости нашего живого понимания. Так же как то, что мы ели пищу вчера, не исключает потребности в ней сегодня и завтра. Другое дело, как она будет приготовлена, какие конкретные блюда окажутся на столе. Но и тут, если только не вдаваться в религиозные ограничения, разве существуют принципиальные запреты на «овсяный кисель», шуку «с голубым пером», «ростбиф окржавленный» или «ананасы в шампанском»?

Пафосность, ироничность или открытость лирического высказывания определяются не «борьбой за обновление языка», а исключительно подлинностью твоего отношения к жизни, в том числе к той литературной традиции, во взаимодействии с которой только и возможна истинная новизна. Нужно быть не актуальным, не оригинальным, не

²⁴ Релятивистское отношение к ним известно чем заканчивается: классовой моралью большевизма или националистической этикой фашизма.

сосредоточенным на своей индивидуальной неповторимости, а просто честным. Тогда скажутся и оригинальность, и неповторимость, и актуальность. Еще Некрасов писал:

И если ты богат дарами,
Их выставлять не хлопочи:
В твоём труде заблещут сами
Их животворные лучи.
Взгляни: в осколки твердый камень
Убогий труженик долбит,
А из-под молота летит
И брызжет сам собою пламень!

Заметьте: *сам собою*. Только так – *ненавязчиво* – и рождается новое.

Но то, о чем я говорю, предполагает уже совсем другой, не индивидуалистический тип сознания. Между тем к чему приводит последний, ярко видно на примере ряда недавних литературных дебютов. Обратимся к одному из них.

Вот книга «Избранник» Павла Мейлахса. Тому, кто ищет в литературе исключительно *литературы*, может быть, и не стоит браться за эту прозу. Воспитанный на Набокове читатель отметит некоторую языковую неловкость автора, посетует на слишком отчетливо выраженную идеологическую позицию, даже на дидактичность представленных рассказов и повестей. И в самом деле, молодого петербургского писателя Павла Мейлахса интересует главным образом не *как*, а *о чем и зачем*. Так о чем и зачем его проза?

Когда последовательно читаешь составляющие книгу повести («Придурок», «Избранник», «Беглец», «Отступник»), не оставляет впечатление, что ты листаешь пухлую, подробную историю болезни. Болезни кого? – Героя нашего времени, страны, чье молодое поколение оказалось неспособным выдержать крушение всех и всяческих идеалов, наконец того типа человеческого сознания, который принято называть индивидуалистическим и который определял развитие западноевропейской цивилизации на протяжении последних четырехсот лет.

Утративший общие, внеположные ценности индивидуализм не может понять жизнь и не в силах примириться со смертью. Обесмысленное существование личности становится чистым принуждением к бытию, от которого она стремится всячески уклониться. Молодые герои Павла Мейлахса тотально нежизнеспособны, они как бы надорвались еще до всякого дела, до всякого выхода во взрослость и теперь лишь бесконечно возвращаются к исходной точке своей социальной – и шире – биологической, психологической, духовной несостоятельности. «Он чувствовал, как все больше и больше уходит в какую-то пучину и одновременно освобождается, оставляет позади... всю свою скудную, безрадостную жизнь; он с наслаждением ощущал, как немеет, дубеет, отказывается соображать его мозг». В этой минуте безмыслия и таится величайшее наслаждение и соблазн для «индивидуалистического человека». Можно вспомнить еще тютчевское: «Дай вкусить уничтоженья,/ С миром дремлющим смешай!» *Дремлющим* – то есть безмысленным.

Одной из ведущих тем становится тема выпадения героя из окружающей реальности. Беспокойство, оттого что ты не соответствуешь общим стандартам и нормам, заставляет предпринимать какие-то усилия, заниматься теми или иными делами: выполнять школьные домашние задания, ходить на работу, разыгрывать хорошего семьянина, – но внутренне, для самого человека, это все бессодержательные, пустые формы деятельности. Поэтому его существование превращается по большей части в мимикрию, он *изображает* учебу, творческий процесс, изображает само проживание жизни. Впрочем, такое тотальное «изображение» требует нечеловеческих усилий и потому каждый раз герой ищет повода для отлынивания, для уклонения.

Повод же находится всегда, просто потому что выпавший из реальности человек соотносит результаты своего труда не с объективным положением дел, а с субъективным переживанием того, сколько ему потребовалось затратить усилий на решение определенной жизненной задачи. Неважно, что она осталась нерешенной, важно, что он пытался ее решить, делал это долго и очень устал.²⁵ Так и герой рассказа «Придурак» идет на контрольную работу по химии, думая, что вполне к ней готов: «И когда почувствовал, что произнывал над тетрадами уже достаточно, то и бросил. Когда шел на контрольную, мерой его подготовленности служило то время, которое произнывал над тетрадами...»

Получив двойку, мальчик сначала пугается, однако разрешение психологического дискомфорта достигается очень просто: он берет тетрадку по химии у отличницы. Действие – само по себе никакого значения не имеющее: ведь надо еще выучить, исправить. Но для героя важен не результат, а иллюзия своей включенности в процесс *нормального* существования. Потенциальное странным образом для него равносильно актуальному. После символического акта «взятия тетради» уже можно не волноваться, следовательно, и не заставлять себя что-то учить, исправлять. – Своеобразный психологический солипсизм. Центром приложения усилий является не реальность, а собственное утаенное, испуганное «я».

Аналогична великолепно и психологически точно прописанная сцена с визитом героя рассказа в поликлинику. У него выскочил прыщик на носу, и теперь, под впечатлением истории о скоропостижной кончине Скрябина, мальчик периодически впадает в панику. Один из таких приступов заставляет его отправиться к врачу прямо во время урока. Впрочем, поскольку какой-то контроль за ситуацией еще сохранен, то перед дверью терапевта герой начинает колебаться: повод для обращения за медицинской помощью слишком ничтожен. Измучившись сомнениями, подросток фактически сбегает из поликлиники. Оказывается, все эти переживания вытеснили страх перед заражением крови. И неудивительно, поскольку вместо реального разрешения ситуации героя интересует лишь психологическое «выпускание паров». От тебя чего-то требуют, тебе ненужное, непосильное – жить. И ты делаешь вид, что этим требованиям соответствуешь – живешь: «Пока он будет делать то же, что другие, и чувствовать будет себя, как другие, он растворится в этих *других*, будет как можно меньше отличать себя от них, а если у *других* все нормально, значит и у него все нормально».

Парадоксально, но индивидуализм, доведенный до предела, теряет свои основания, не хочет быть «индивидуалистичным», он обращается в мимикрию – под всеобщую нормальность. Жизнь лишилась своего содержания, человек как бы умер – и вот теперь-то ему приходится мучительно притворяться живым.

Жизнь вообще раздражает героев Павла Мейлахса своей непонятностью, несправедливостью, неподконтрольностью человеческим усилиям.²⁶ Это вполне романтическая установка: противопоставлять низкому миру, непредсказуемо складывающейся обыденности высокую мечту, любовь к выстроенной тобой идеальной смысловой структуре и пр. Алкоголики и наркоманы Мейлахса – законченные романтики. Только вот в качестве «низкой действительности» для них выступает само бытие, реальность, от которой можно скрыться лишь в галлюциногенный виртуал.

И, как романтики, они конечно ощущают себя изгнанниками из Эдема – рая детства, в котором осталось все самое лучшее и прекрасное – главным образом несбывшиеся

²⁵ Именно здесь секрет тотальной безответственности и моральной неразборчивости очень многих. Герой *нашего* времени совершенно спокойно нарушает данное слово и подводит своих партнеров, не чувствуя себя при этом ни подлецом, ни обманщиком. Его самооценка вытекает из внутренней установки, всегда располагающей нужными оправданиями и не понимающей простого, опирающегося на объективную реальность слова «долг».

²⁶ Поэтому героями Павлуши из повести «Избранник» становятся Сальери и Скупой Рыцарь пушкинских «Маленьких трагедий». То есть те, кто хотели бы рационализировать жизнь, подчинить ее определенным правилам игры, своеобразному механическому принципу, в некотором смысле омертвить. А жизнь – стихия, с которой может иметь дело только тот, кто сам *стихийно жив*.

надежды. Собственно, это и не надежды даже были, а странное, немотивированное ощущение собственной значимости и даже... гениальности. Феномен этого ощущения, в частности, подробно исследуется в повести «Избранник». Нет, перед нами не простая патология, не некое раздутое до невероятия представление посредственности о величии своей роли в этом мире. Павел Мейлахс строит анализ на точно подмеченном противоречии между переживанием уникальности, драгоценности собственного «я» и тем реальным жалким положением, на которое обречена в современном мегаполисе обезличенная человеческая единица. Автору и его героям, можно сказать, покоя не дает брошенная когда-то Цезарем фраза о предпочтительности быть первым в захолустье, чем вторым или третьим в Великом городе. Никакие вторые, третьи, двадцатые роли не могут удовлетворить индивидуалиста, поскольку не соответствуют его непосредственному ощущению сверхценности собственной личности, ее *новизны*.

«Я помню... Я помню, что с самого детства считал себя гением. Да, считал себя гением. Это так. Так. И еще я помню, что очень боялся смерти. Я часто о ней думал, шлялся по кладбищам. Что я гений, это с самого начала подразумевалось. Иначе и быть не могло. Почему я так думал, я не знаю. Но даже ни секунды не сомневался. Вот в этих-то двух вещах, наверно, и кроется разгадка». Да, разгадка проста: для индивидуалистического сознания, имеющего дело лишь с собственной имманентностью, единственное наполнение жизни – своя исключительность. Именно в ней видится залог оправдания и преодоления смерти. Наивно, но совершенно искренне герой Мейлахса восклицает: «Да, я жить не могу. И не хочу. Не гением я себе не нужен». Тут-то и вскрывается подлинная трагедия индивидуалистической ментальности: ведь первый – только один, и его первенство в этой чисто математической, логической модели жизни как бы обесмысливает, «обнуляет» жизненные усилия всех остальных. При чисто посястороннем подходе, исключающем представление о трансцендентности целей бытия, трудно подыскать оправдание существованию каждого. Ведь в социальной иерархии нет незаменимых и всегда кто-то талантливей тебя, умней, проворней.

И тогда начинает казаться, что жизнь обманула²⁷, потому что представлявшийся бесконечным внутренним потенциал не находит воплощения в действительности, не реализуется. Ведь любые конкретные деяния в сопоставлении с абсолютом субъективно переживаемой «избранности» выглядят мелко. Обманувшего презирают, обманувшему мстят. И герои Мейлахса презирают жизнь, мстят ей, изводя себя наркотиками и алкоголем.

Мы наблюдаем, как вернувшийся из школы подросток, казалось бы, совершенно ни с того ни с сего начинает глотать одну за другой таблетки димедрола; как бывший вундеркинд, готовившийся стать *молодым ученым*, вдруг спивается, уходит в загул с «травой-дурью-шмалью»; как тридцатилетний, уже разведенный «отец семейства» обрекает себя на алкогольное уничтожение. Причем каждый этот страшный жизненный выбор пронизан некой извращенной героикой, героикой никчемности, предельного отказа от самого себя, от существования (этакий Кириллов Достоевского, вознамерившийся вернуть билет Создателю). Интересно, что и мотивы у них самые гуманистические, поскольку, речь идет об избавлении от страдания, от боли, которую причиняет жизнь. Да, сама жизнь – и не в каких-то высших формах, а в своей непосредственной обыденности, нормальности. Нет мужества просто вставать на работу, мыть посуду, как-то следить за собой, воспитывать ребенка. И тогда в растрате последнего, что есть у человека, в таком

²⁷ «С той поры в нем поселилось глубокое *неверие* в жизнь, – пишет Мейлахс о герое повести «Избранник», – обманувшая однажды может обмануть и дважды, и трижды, и сколько угодно. И его она точно не спросит.

Но в то же время он же любил жизнь! Обожал ее... Он был как ополоумевший любовник, гонящийся и гонящийся за своей единственной». Вот именно – *любовник*, ревнивец, не прощающий измен. Любовник, для которого в объекте страсти сосредоточено все. Но тогда этот объект становится фетишем. Жизнь становится фетишем, умерщвляется страстью.

добровольном самопогублении чудится особый пафос жертвы. Жертвы ради самой жертвы, поскольку она ничего не решит в этом мире, никого не спасет. Не случайно героя рассказа «Отступник» так волнует судьба Зои Космодемьянской, казненной еще до того, как она успела чем-нибудь навредить врагам, что-либо совершить.

Трагедия конца в отсутствие сколь-нибудь отчетливо заявленного начала – вот стержень прозы Павла Мейлахса и одновременно приговор той ментальности, которая становится в XXI веке несовместимой с самим продолжением жизни. Не наслаждение, а служение, не присвоение, а любование, не использование, а отрабатывание дара (дара бытия) – я думаю таковы черты современной духовности, без которой нас ждет чистый отказ от бремени человека, от самосознания и в конечном итоге – массовый наркотический или же виртуальный сон.

* * *

Кьеркегор в «Наслаждении и долге эстетика» пишет: «Двери счастья отворяются, к сожалению, не внутрь – тогда их можно было бы растворить бурным напором, – а изнутри, и потому ничего не поделаешь!»

Собственно, растворить двери нам все время пытаются, но мы со своим «бурным напором» слишком настойчиво давим на створки, препятствуя их распахованию.

* * *

Молодого поэта Игоря С., гордо несущего свою достаточно красивую голову (во всяком случае, выразительную), можно спросить: а что, дар, про который столько было говорено, для него связан только с непосредственным творческим осуществлением? Что будет, если вдруг окажется, что есть кто-то куда талантливее, мудрее тебя? Способен ли будет И.С. на косвенное осуществление? Это, между прочим, очень точный и важный вопрос, поскольку, во-первых, вводит понятие жертвы, причем не демонстративной, явной, а подлинной – тайной, скрытой от публичного интереса. Во-вторых, на самом-то деле каждое осуществление косвенно, если учесть, что мы все равно в полноте можем осуществиться только через Него. Но и Он осуществляется через нас. Вот где почва для сохранения самоуважения, точнее для сохранения достоинства и активности.

* * *

Останься пеной, Афродита...

Мераб Мамардашвили прав (хотя и приблизительно – так всегда бывает, лишь доберемся до концепции), говоря о некой «вечнобеременности» русской культуры, русского сознания, его боязни приобрести какую-либо форму. Это есть, это черта обломовская, связанная со страхом выбора, страхом греха. В целом мы все время демонстрируем выбор невыбора, чреватый безответственными реакциями на сложные исторические ситуации. Столько ужаса и крови могли допустить лишь душевные, «невинные», не знающие добра и зла (точнее, *как бы* не знающие).

Мамардашвили упрекает русское сознание в некой эмбриональности, нежелании принимать определенную форму. Это по сути дела и есть тот самый мистический «третий путь», которым любят козырять иные последователи славянофилов: ни рыбка, ни собачка – так, неведома зверюшка, зародыш в теплой утробе матери. Поэтому на Руси и процветал культ Богородицы. Не столько Христос (взявший на себя грехи мира и претерпевший),

сколько Она – заступница, связанная с благовещением, началом чего-то небывалого – и даже неважно, сбудется ли оно.

Потому самый любимый герой – младший из трех братьев. Первые уже определились, а этот ни то, ни се – и дурак и удалец. В общем, такой принц Гамлет – вечное обещание поступка. Может быть, и все фантазии символистов о Жене, облеченной в Солнце, из того же арсенала. Неистовая любовь к Есенину, к Рубцову, к Высоцкому – отсюда же.

Есенин, чтобы не стать «каким-то» (а физиология заставляла, возраст), предпочел покончить с собой. Оценим этот поступок. В конце концов чем не Кириллов – сознательный самоубийца Достоевского. Но тот хотел доказать, что он сам вправе осуществить выбор. Есенин же настаивает на выборе невыбора.

«Третий путь» России – консервация инфантилизма: не могу предпочесть плитку шоколада коробке с леденцами, не хочу выбирать, подайте мне то и другое.

Феномен нынешней политической ситуации в том, что наш человек хочет и рынка, и прочных социальных гарантий, и свободы, и обеспеченной властью безопасности, традиционно склоняясь к последнему. «Третий путь» России – это попытка в социальной практике совместить логически несовместимое, противоестественное, точнее сверхъестественное, чудесное знание добра и зла с безгрешностью – сочетание, возможное лишь для святого. Здесь есть «дерзание во Христе», но увы, без смирения. Невозможность быть Святым выталкивает русского человека в область мнимой, суррогатной невинности (все той же эмбриональности). Этот момент Друскин прекрасно подметил в Обломове.

И оттого наш менталитет противостоит штольцам, превратившим идею христианской ответственности в деловитую суету по благоустройству мира в соответствии со своими обывательскими вкусами. Отвратителен прагматизм, с сожалением пожимающий плечами на протестующие возгласы по поводу ребеночка, замученного ради счастья всего человечества. Анненский вслед за Иваном Карамазовым в своей «Дочери Иаира» сказал, что такого мира он не приемлет. Правда, поэт имел мужество не отождествлять *такой* мир с Божьим миром. Беда лишь в том, что, не желая «принимать», мы очень часто закрываем глаза и затыкаем уши, ищем спасения в «невинности» как раз тех самых собак, которые ребеночка-то и растерзали.

И Мандельштам отдал должное русскому менталитету, написав:

Останься пеной, Афродита,
И, слово, в музыку вернись,
И, сердце, сердца устыдись,
С первоосновой жизни слито!

Боязнь окончательной формы – это и Кузминское (суфическое) вечное мерцание:

И станет роза розой, небо небом
И больше ничего! Тогда я прах
И возвращаюсь в прах!

Тут мы уже, правда, приходим скорее к пониманию самих процессов бытия, осознания как процессов по преимуществу проблесковых. Вслед за Прустом Мамардашвили определил бы это как *интермиттенцию*.

В лекции «Философия и свобода» Мамардашвили сказал по этому поводу: у атрибута субстанции нет второго момента. Я, впрочем, думаю, что здесь более прав Друскин, указавший на неправомерность самого разделения на субстанцию и атрибут. У атрибута нет не только второго момента, но и первого. Отсутствие второго момента, то есть «длительности», означает, что атрибута вообще нет, нет как самого по себе, что и в

так называемый первый момент он есть лишь постольку, поскольку *это есть то, которое есть это и то*.

Когда Мамардашвили говорит «у атрибута субстанции нет второго момента», то это следует понимать так, что в «первый» момент мы застаем атрибут лишь постольку, поскольку имеем его сплавленным, отождествленным с субстанцией. Далее, пытаясь сознанием отразить это свое «имение», то есть разъять, отделить это от того, получаем уже атрибут *сам по себе*, который действительно *не есть* – не есть во «втором» моменте запущенного нашей рефлексией времени.

Только Мамардашвили ошибается, если думает, что переход от одного состояния «имения» («первого» момента) к другому – вопрос собственной воли и усилия.

Конечно «Царство Небесное силою берется», но одновременно: «впрочем не Моя воля, но Твоя да будет». В том-то и дело, что нельзя осуществить выбор между двумя этими постулатами. Их надо отождествить, точнее соосуществить в деянии *своей* веры.

Русская культура по преимуществу скатывалась всегда на позиции второго постулата, очень удобно обосновывающего внутриутробное непротивление и неоформленность. Насколько сильно давление этой ментальности, чувствую всякий раз, берясь за перо. Удобнее – думать, не оформляя, читать, не записывая. Ведь всякое письменное свидетельство – выбор некоторой определенности и риск. Да и более того – прямой грех. Дальше только вера. Что в процессе думанья, деланья придет Искупитель и спасет, даст прорваться, сделает невозможное возможным. Но надо решиться. И решиться не потому, что *я сам решил решиться*. Я не смог, *не посмел не решиться*.

* * *

Об Адаме. Он и до грехопадения обладал свободой воли, но его свобода воли была потенциальна, не реализовывалась через свободу выбора. Следовательно, не повреждала Божий мир, не искажала его, как автономная воля.

Так маленький ребенок, хотя и личностен, не выходит еще за пределы направляющей воли родителей (а в принципе, мог бы).

В Эдеме Адаму и Еве нечего выбирать, нечего и некого предпочитать (что подчеркивается, между прочим, тем, что их только двое). Райское состояние – это тождество вечной потенциальности юности (стать можешь кем угодно) и актуальности вечного неосуществления в чем-то конкретном: Адаму и Еве нечем становиться в этом саду, где все уже есть и добавить нечего. Они не что-то конкретное, и в этом смысле потенциально – все. Причем это состояние вневременное, вечное, потому что нет старения и тело не выводит их из ювенильной самоидентичности, полноты непредназначенности/всепредназначенности.

Лишь один потенциальный выбор-соблазн заготовил им Господь: яблочко с древа познания. Именно в момент вкушения свобода воли реализуется как свобода выбора и они видят зло. Зло – как повреждение, искажение Божьего мира. Они выходят за пределы детского послушания и отныне не могут сохранять потенциальную всепредназначенность юности. С этого момента они становятся взрослыми, берут всю ответственность на себя и, значит, вынуждены совершать выбор. Выбор – как крест самостоятельности, ответственности, определенности.

* * *

Автоматизм повседневных действий, как будто бы исключаящих человека, его личность, на самом деле вещь замечательная. Исключается-то ведь не человек, а его своеволие.

Тут вообще проблема перехода из одного состояния в другое. Как я могу из состояния веселости и усталости, когда нет и намека на интеллектуальную активность, вдруг перейти к творчеству? Ведь здесь нет постепенности – никакой. Пока не проснулось нечто, только помнишь о возможности, которая, впрочем, в этот момент кажется тебе невозможной. Вот я гуляю, обедаю, смотрю телевизор и как-то вдруг должен перейти в состояние «писательства». Как это возможно? Мамардашвили, анализируя подобную проблему в «Метафизике Арто», писал о театре – как машине для вхождения в состояние, когда сходятся условия, необходимые для возникновения пространства переживания.

Я то же говорил А. Автоматизм действий, как бы на время исключаящий личность (а на самом деле самость, своеволие), дает возможность войти в подобное мыслительное или чувственное пространство. Я беру ручку и заставляю себя написать несколько фраз. Это чистый автоматизм поступков. И постепенно, если на то будет воля Божья, втягиваюсь, расписываюсь, начинаю жить в ином состоянии.

Про эти не сходящиеся зачастую обстоятельства А. заметил, что их надо свести собою. Очень точно.

В принципе, то же самое в отношениях. Я не могу, как бы сильно ни любил человека, все время пребывать в эйфории. Тогда «ставлю себя на автопилот»: легкий поцелуй на ночь и утром, проснувшись, ласковое слово, которое ничего не значит и значит очень многое – готовность к возобновлению. Я не могу сразу вернуть утраченное чувство полноты. Я способен лишь сохранить механизм вероятного его возобновления. И тут шаг, еще шаг (предложение за предложением, когда пишешь). И ничего не получается. Нет! – Пора кончать, поскольку автоматизм из способа уйти от самоволия начинает превращаться в самовольный принцип объективации машинерии. Хитрый разум пытается настоять на своем под видом отказа от себя самого. Вот теперь главное не переступить грань – быть честным и последовательным.

Может сорваться раз, второй, третий, тем более что рефлексия, зная открытый принцип действия автоматизма, всегда рада вставить палки в колеса. И все же если вовремя останавливаться, возвращаясь, и повторять много-много раз, возникает автоматизм второго порядка: автоматизм, не смущающий уже ситуацией испытания, когда можешь даже не напрягаться, не загадывать, получится или нет (а последнее как раз и связано с мешающей самостью).

* * *

Друскин не понял категорического нравственного императива Канта: раз надо – значит могу.

Долг – освобождает, в том числе освобождает от рефлексии. Если дело *должно* быть сделано, оно как бы уже сделано, как бы уже состоялось. Тем самым сейчас – в отношении уже «состоявшегося» когда-то там, в будущем дела – я свободен: раз оно уже как бы *сделано*, значит его можно *как бы* и не делать. И вот теперь в этом *необязательном* долженствовании я *могу*, наконец, нечто делать, нечто, что словно бы косвенно приведет к искомому результату.

Раз точно должно быть, значит уже есть; раз уже есть – нет моей воли, моей свободы воли, нечего выбирать. Потому-то императив и *категорический* и *нравственный*, что нечто, чего еще нет, определенный образом уже есть. Последнее – суть всякого человеческого нравственного чувства: не выводимая ниоткуда, априорная уверенность, что иначе нельзя, не может быть иначе.

Впрочем, здесь можно заметить, что взятый в подобном аспекте категорический нравственный императив перестает быть принципом автономной этики. Так или иначе опять обнаруживается тяготение к тайне, некому смысловому центру.

Должен – значит могу – не апофеоз человеческой воли, а, напротив, полное ее умаление. Я *могу* лишь потому, что *должно*, то есть уже *есть* в этом Божественном домостроении, вечном, вневременном, всегда *есть* в одном огромном *сейчас*, в котором мне нечего и не из чего выбирать. Просто долженствование усматривается мною не по *воле своей*, а в таинственном личном прикосновении, которое в силу своей экзистенциальности становится «категорическим» и «нравственным». То есть речь идет об откровении.

* * *

Разница между природой и культурой в том, что первая воспринимается отдельно и в целом (в любом порядке, с любой степенью приближения), вне какого-либо контекста. Культура же, вообще сфера духа, предполагает контекст. Именно он позволяет установить нематериальное содержание того или иного произведения, его «наполненность». Контекст задает иерархию смыслов и оценок, привязывает «вещь» к экзистенциальной проблематике. Осеннюю опушку, цветок на клумбе мы ни к чему не «привязываем», точнее привязываем, но спонтанно и случайно, сегодня так, завтра иначе (поэтому, к примеру, яркое солнце может выступать символом то радости, то головной боли). Нет природных явлений, которые были бы сами по себе неэстетичными, тогда как объекты художественного творчества могут быть воистину отвратительны; чтобы снять с них этот флер, требуется сначала отнестись к ним, как к природе, которую затем можно вновь подвергнуть эстетизации, то есть сначала как бы стереть с холста все краски, дабы потом написать новую картину, – так поступают концептуалисты с полотнами соцреалистов.

Возможна и другая подстановка. Очень часто мы незаслуженно восхищаемся отдельными памятниками забытых эпох. Лишенные сколь-нибудь широкой культурной опоры в своем времени, эти раритеты воспринимаются примерно так же, как цветы или краски вечернего неба, немедленно эстетизируясь сознанием. Другое дело, что все, когда-либо созданное человеком, так или иначе включается в широкий контекст земной цивилизации. Если бы нам удалось найти обломок марсианской или венерианской статуи, да еще в единственном числе, относиться к нему следовало бы как к чисто природному явлению, то есть безоценочно, ибо подобный объект не может стать фактом культуры. Таким образом, восприятие природных явлений единично и случайно, для восприятия искусства требуется сопоставительный ряд, определенные правила.

Человек, лишенный культуры, по сути подходит к явлениям духа (поэзия, философия, живопись, религия и т.д.), как к «вещам», которые он может наделять случайным содержанием. При таком отношении уже нет духовности (выше – ниже, важно – неважно, прекрасно – безобразно), а есть душевность, сентиментальная произвольная чувственность (приятно – неприятно). Обыватель изначально именно отторгнут от культурного контекста, а потому душевен, произволен, очень непрочен в своих убеждениях. Его критерии оценки внеэстетические, случайные. Случайны, хаотичны и его реакции на внешние раздражения. Как амеба, лишенная дара прогнозирования событий, лишь непосредственно откликается на воздействия среды (не зная их причины), так и он в своем выборе, в своей судьбе бессознательно-душевен, «естествен». И может быть, самое поразительное – нелюбопытен к причине случившегося с ним. Вне контекста человек – всегда язычник-дикарь, потому что внешний мир для него трансцендентен (как для *думающей* амебы). Я недаром выделил слово «*думающей*». Натуральная амеба пребывает в имманентном ей мире: сознание, проводящее границу, у нее «не работает».

* * *

Вчера провел полдня в мастерской З. Он рассказывал о Париже, об Америке, показывал свои штатовские акварели, рисунки Лувра, Люксембургского дворца. Говорил очень интересно: про ощущение базальтового монолита совершённых усилий – культурных, исторических – в Европе. И про легкость иронии и шутки, покоящихся на таком могучем основании.

Америка же поверхностна и беспочвенна, хотя заслуживает похвалы. Им удалось добиться своеобразного конфуцианства, то есть построить какую-то странную, непонятно чем поддерживаемую (разве что туповатой верой в прочность общественных установлений) иерархию. Лонг-Айленд поделили стритами и авеню на клетки. И здесь в рамках одной целостности соседствуют негритянские кварталы, артгородок, фешенебельные районы с особняками и квартирами миллионеров. Нет никаких границ. И непонятно, почему опасная для белых уголовная жизнь Гарлема не пересечет условную линию соседней улицы, распространившись на весь лучащийся богатством и благополучием Манхэттен.

Еще З. говорил, что американцев можно уважать за то, что они сделали с искусством. Он был на какой-то выставке, совершенно ошеломительно оформленной. Причем ему не понравились работы, но это не имело никакого значения. Вообще, никто, кажется, не интересовался тем, что находится в этих прекрасных рамах, в этом пространстве с выделенными сегментами стен. Просто эти «обозначенные» участки были названы искусством, вот и все. Такой общий символ, фиксирующий внимание. А что конкретно служит в данном случае этим символом, совершенно неважно, поскольку все возможные варианты высказываний уже найдены и новый знак в рамках парадигмы джоттовско-возрожденческо-импрессионистического искусства (с оппозицией ему в виде концепта, поп-арта и т.д.) уже невозможен.

Это как бы отмена символов и замена их одним-единственным – знаком иного мира, иного места. Так культура совершенно утрачивает свою телесность, превращаясь в *чистый дух*. А мы знаем, кто такие, исповедующие Слово не во плоти.

Американцы делают это со свойственной им ребяческой последовательностью. Европейцам мешает прошлая культура. Но соблазн Голливуда и тут остается притягательным. Эта фабрика грез без особых усилий плодит совершенные пластмассовые тела звезд, служащие *голым* символом. Здесь не может быть пота, не может быть запаха, даже если нам показывают нечистоты: они не во плоти. С одной стороны, это непереносимое условие эстетического восприятия – суверенность, отдельность зрителя, с другой – дьяволизм (вспомним, что говорит в своем послании апостол Иоанн по поводу духов – какие из них от Бога, а какие от сатаны: те, что пришествие Христа – Слова – исповедуют *во плоти*, те божьи, а не исповедующие пришествие Христа во плоти – дьяволы). Видимо поэтому западная эстетика и стремится по асимптоте к абсолютному символу или кукишу – к ничто.

Но посмотрите, как нас волнует эта загадка, вся сущность которой состоит в том, что загадки-то нет. Загадочно отсутствие загадочности в находящемся рядом с тобой человеке. Ты не можешь понять банальности его поведенческих реакций. Они настолько предсказуемы, что каждый раз ошибаешься, поскольку не мог поверить и просто отмел самый очевидный простенький вариант.

Это что-то вроде кантовских априорных форм чувственности. Порядочный человек бессилён перед негодьяем, даже не потому, что не может отвечать ему адекватно (как считала Лидия Яковлевна Гинзбург), а потому что не в силах до конца понять стимулов поведения последнего. «Априорные формы чувственности» честного и умного устроены так, что вещи в себе (пошлость, глупость, подлость) являются ему в форме таинственных, скрытых мотивов, над разгадкой которых тщетно бьется совестливый разум.

АМЕРИКА (впечатление 2000 года)

Иосиф Бродский полагал, что все дело в географии. Не в гердеровском смысле влияния климата на национальный характер и уклад жизни, а в том, что пространство устроено неоднородно и, смещаясь на плоскости координат, мы попадаем в другой мир, вступаем в другие связи, дышим другим воздухом. Сама семантика слов «Новый Свет» предполагает особое отношение. Новый – почти что иной. И действительно, человек, здесь живущий, осознает мир иначе, прежде всего иначе чувствует пространство и время.

Объекты, расположенные от дома за десять, двадцать, тридцать километров, ощущаются как соседние. Нет никакой разницы, живет ли приятель напротив, или в городке, отстоящем от твоего на 20–30 минут пути по хайвею. И в магазин здесь не ходят, а ездят. И купленные товары не несут, а катят в тележках до багажника автомобиля прямо из супермаркета. А затем тележки не возвращают, а оставляют прямо на улице – их заберет служитель, – чтобы ни на миг не прерывалась работа единого конвейера жизни-потребления.

Поэтому и селиться люди предпочитают не около, как у нас, а вдали от социально значимых мест – кафе, ресторанчиков, торговых точек, учебных заведений. Даже школ, потому что школьный автобус, проходя по наиболее удобному маршруту, заберет твоего ребенка и доставит назад в целостности и сохранности.

И стоит на улицах малых и средних американских городов (не мегаполисов, конечно) блаженная, прозрачная, напоенная свежим воздухом тишина. Лишь время от времени почти бесшумно скользнет автомобиль, прошелестит велосипедист, закричит птица или белка шмыгнет по стволу, слегка царапая его цепкими коготками (а вот кошкам, замечу в скобках, гулять самим по себе тут строго воспрещается – ибо хищники). Ну и конечно, такому покою приличествует сельский, а точнее, садово-парковый, пейзаж. Станным образом именно здесь осуществляются прозрения классиков-основателей коммунистической идеологии: различия между городом и деревней ликвидированы до конца.

Пространство сокращается, но расширяется горизонт. С берега Атлантики смотришь вдаль, но берегом ощущаешь чуть ли не всю область от Новой Англии до Великих озер. Наверное, это особенно заметно путешественнику, не прикрепленному к какой-нибудь определенной точке на карте традициями, делами, бытом.

Пространство сужается, делается ручным, благодаря его обжитости. Так, положим, происходит в Европе, где вообще уже почти не осталось геометрической перспективы, замененной зато временной. Америка, лишенная собственной исторической вертикали, словно бы пытается восполнить досадный пробел псевдоготикой своих небоскребов (замечу, кстати, что и церкви в Нью-Йорке по преимуществу готические – видимо, не случайно). Это гранитожелезобетонное вставание на цыпочки при всем своем инфантилизме и наивности завораживает. Так серьезный сероглазый подросток-акселерат, надевший отцовский костюм, очень убедительно пытается выглядеть взрослым.

Впрочем, подлинная душа Америки – горизонталь. Сравнение, может быть, покажется более уместным, если иметь в виду, что в Новом Свете мы явно сталкиваемся с неевклидовой геометрией. Эти бесконечные, особенно ночью впечатляющие своим белесо-красным полыханием, треки хайвеев, как бы поймавших огромное пространство в свою крупноячеистую сеть! О да, оно здесь не окультурено, не побеждено, как в Европе, но зато обихожено. Дикость вправлена в хорошо налаженный быт, первозданность приносит свой доход. Вроде пенсильванской пещеры, где туристов возят на лодочках по подземной реке, показывая подсвеченные монохромными прожекторами гроты.

Подросток очень ревностно следит за атрибутами взрослости. Кажется, именно для этого в американские музеи были свезены все сокровища старых культур, начиная с цельного древнеегипетского храма и кончая гигантской панорамой – во весь зал – Клода

Моне. Что такое молодое собирательство, подкрепленное слегка чокнутым богатством, понимаешь в бостонском музее Элизабет Гарднер, где уже сто лет продолжается сказка о Спящей красавице – и все вещи, все шедевры Джотто, Веласкеса, Тициана, Рафаэля замерли навсегда на своих местах – там, где их застала смерть хозяйки.

Эта привычка, за неимением своего, с легкостью вывозить и приспособивать, но и (отдадим должное) великолепно сохранять чужое лучше всего просматривается в Нью-Йорке – самом американски-неамериканском городе Америки: Литл-Итали, Чайнатаун, Брайтон-Бич, превратившийся в филиал Одессы. А есть еще и черный Харлем, и латиноамериканский Южный Бронкс, и индусские поселения в Квинсе.

Здесь можно жить годами, не зная и слова по-английски. Здесь, за неимением американской, можно попробовать блюда любой национальной кухни – китайской, японской, греческой, итальянской, индийской. Однако, впуская в себя, вбирая, Америка трансформирует, переваривает. Это пространство, сжимаясь, делается упругим и выталкивает тех, кто не соответствует его метрике. У нас, случайных, залетных гостей из России, за тринадцать дней пребывания накопилось достаточно примеров собственной инородности: рвались ремешки от часов, разъезжалась по швам одежда, машина все норовила попасть в дорожно-транспортное происшествие.

Но сами туземцы помешаны на безопасности. Кажется, не перечить всех видов страховых случаев, которые предусматривает американская боязливая юридическая скрупулезность. Правила игры разработаны детально, ни одна магистраль не пересекает другую – сплошные развязки хайвеев, когда скручивающаяся в кольца дорога притворяется трехэтажной бетонной змеей, громоздится над и так уже распухшими во все стороны полосами двойным навесом – только бы неудержимо нестись вперед, не боясь столкновений, обгоняя себя самое.

И лишь одно смущает меня – невольная мысль, неприятная такая, вроде бы даже кликушеская: а ведь лопни на этой сумасшедшей скорости какая-нибудь пружина, ось, вывались винтик – и не спасут ни мгновенно надувающиеся подушки, на амортизаторы, ни ремни безопасности. То есть, конечно, может быть, и спасут. Только какая страховая фирма заменит нам этот разбитый всмятку огромный, роскошный, до неприличия комфортабельный лимузин, называемый в обиходе Америкой?

* * *

Начиная с Карамзина, культуру пытались «расширить», «натянуть» на все большую и большую часть общества, ориентируясь на вкус и удовольствие. Замысел великолепный: что-то вроде игровых форм обучения, практикуемых во многих заведениях – от детсада до университета. Главная задача: научить математике, языку, географии, биологии и т.д. – без усилий, играючи. При этом абсолютно не учитывается, что процесс познания имеет отнюдь не игровую природу и заключается прежде всего в прикладывании целенаправленных усилий (Царствие Небесное и донныне силой берется). Учиться и значит в первую очередь учиться прикладывать усилия к некому объекту постижения.

Попытка Карамзина демократизировать процедуру извлечения смысла, сделать культуру доступной для «просвещенной» части общества привела в конце концов к массовой культуре со всеми вытекающими последствиями. Процесс десакрализации шел постепенно, но весьма успешно. От Карамзина к Жуковскому, Лермонтову, Некрасову. Линии двух последних в своей вырожденной форме дали Есенина и Демьяна Бедного. – Закономерный конец. То, что дело идет в этом направлении, понял уже Баратынский. Не случайно его обращение к архаизированной лексике, своеобразный поворот (вместе с Тютчевым) к Державину и шишковистам. Теперь культура «растянута» настолько широко, что сквозь дыры просачивается уже глубокий вакуум ры-никоновского заумья.

Надо срочно вернуть культуру туда, где она может существовать в условиях благоприятного микроклимата – в элитарный салон хотя бы, а еще лучше в обитель поэтов-академиков вроде Третьяковского и Ломоносова с их классицистической выучкой по Буало. Нужны границы. Непонятно лишь, кто сможет их установить, точнее, опираясь на какую философскую концепцию, их можно было бы устанавливать?

* * *

Именно карамзинская нацеленность на литературный язык как язык естественный, выраженный формулой «так говорят», именно привычка рассматривать искусство не как нечто жизни противостоящее, а, напротив, как один из видов нашей повседневной деятельности – именно эти установки приводят к порочной практике подчинения эстетики задачам развлекательства, обслуживания, социальной терапии.

Если внимательно приглядеться к тому, куда идет, допустим, телевидение с все более умножающимися играми, шоу и лотереями, станет ясно: его скрытый идеал – капуста, то есть нечто такое, что по своим эстетическим параметрам предельно «демократично», в чем может принять участие каждый. Из сферы магии, тайноведения, общения на «языке богов» мы таким образом перемещаемся в сферу обслуживания потребностей. Культура делается подотраслью сервиса, наряду с массажными кабинетами, ресторанами, прачечными, публичными домами.

* * *

Студентка пишет в своем реферате: «Великому мыслителю древности <имеется в виду Аристотель. – А.М.> пришлось спрятаться на острове Эвбея, где он умер, страдая мучительными противоречиями времени».

Что за прелесть, право. «Прочитав роман Апулея «Метаморфозы», у меня остались противоречивые впечатления». Или вот еще: «После того, как Пятница стал жить с Робинзоном, он постепенно отучился от людоедства».

* * *

Книги, картины, монеты. Покупать, если есть большие деньги, тоже самореализация и как бы остановка времени. Богатый человек в определенном смысле художник. Он устанавливает, выстраивает иерархию виденья. Другое дело, что с вещью, перешедшей в твою собственность, например монетой, потом неизвестно что делать: достать, покрутить в руках... но дальше-то что? Она абсолютно нефункциональна. Так же поэту уже нечего делать с сочиненным стихотворением, и поэтому через некоторое время после написания собственные стихи начинают раздражать. Их надо основательно забыть, дабы вернуть себе, притронуться без неприязни. Впрочем, так и коллекцию иногда можешь просматривать, подзабыв.

Вообще же, радость только в момент покупки – и потому, что этим актом осуществляешь себя. Так словно бы появляются дополнительные косвенные доказательства твоего присутствия в мире: от соприкосновения с тобой вещь меняет свое качество (полумистическое качество принадлежности кому-то), значит ты – реальность.

Став твоей, вещь, напротив, застывает в некоторой определенности и, следовательно, не может уже обнаружить тебя (только иногда, через привлечение чужого внимания, выполняющего роль потенциальной угрозы – намек на возможность утраты). Став твоей,

вещь перестает быть нужной²⁸, тем самым выпадает из-под контроля, тут-то и становится не-твоей. До такой степени не твоей, что, разглядывая монету, вдруг ловишь себя на нелепом, противоестественном желании что-то с ней сделать: надавить, вынуть из ячейки альбома, попробовать на зуб.

Страсть П. покупать (но что интереснее – продавать) книги объясняется именно этой погоней за ускользающими свидетельствами своего присутствия в мире. Продавая, я тоже меняю статус предмета, значит обнаруживаю себя.

* * *

Это никакой не снобизм – предпочитать искусство человеку. Это просто проявление вполне естественной потребности иметь дело со структурированными и приведенными в соответствие мыслями и эмоциями, а не с чувственным хаосом, граничащим с сумасшествием. И ерунда, что, дескать, картина безмолвна, а вот с человеком можно вступить в диалог. Как раз с человеком-то никакого диалога и не получается. В то же время смысловая многогранность великой книги или полотна позволяет задавать вопросы и получать ответы на них.

Я вот только недавно понял, почему Аполлон велел Сократу незадолго до смерти писать стихи. Это был опыт фиксированного высказывания, в котором, однако, потенциально присутствовали противонаправленные интенции. Ибо такова природа поэзии.

Величайшая тайна и значение стихов в их способности по-разному интерпретационно разворачиваться в зависимости от контекста рассмотрения. Многим подобное свойство кажется чем-то спекулятивным, фокусническим – почти что смысловой проституцией.

На самом же деле тут задается многомерная матрица самому себе неравного высказывания, препятствующая соскальзыванию в догматизм и «мертвую букву закона», которых Сократ пуще всего и сторонился.

КОЕ-ЧТО ОБ ИСКУССТВЕ (С ПОПУТНЫМИ ЗАМЕЧАНИЯМИ)

В чем тайна эстетического воздействия? Почему одни объекты окружающего мира мы причисляем к выделенной области искусства, другие же именуем вещами или природными явлениями?

Тайна вещи... Желание обладать ею (или, напротив, избавиться от нее). При этом из нерасчленимого «мирового тела» выделяется один объект, который я пытаюсь присвоить, подчинив некоторым своим целям. Он неинтересен мне сам по себе (с точки зрения его внутренней структуры, его места в природном континууме – это область научного исследования), он интересен мне лишь с точки зрения способности или неспособности удовлетворить те или иные мои запросы. Последние могут быть как материального, так и нематериального свойства. Например, страсть коллекционера, сводящаяся к присвоению, казалось бы, совершенно не нужных предметов (старинные монеты, марки, наклейки, бутылки) удовлетворяет потребность хозяина в некоем демиургическом систематизаторстве, косвенно повышающем его общественный статус. Кроме того, любая коллекция, как мы знаем, имеет еще и вполне конкретную стоимость, следовательно, может служить объектом капиталовложений.

²⁸ Речь, понятное дело, идет о специфических вещах. Ложка, которой я ем суп, нужна каждодневно. Но антикварный предмет, ставший частью домашней обстановки или коллекции, уже не нужен.

На примере собирательства особенно отчетливо видно еще одно загадочное свойство вещи: *вещь – это то, что, становясь моим, от меня ускользает*. И действительно, пока вожделенная монета была у моего коллеги-нумизмата или лежала на полке антикварного магазина, она занимала мои мысли, волновала меня, притягивала куда больше, чем теперь, удобно разместившись в полиэтиленовом кармане специального альбома. В сущности, мне отныне нечего с ней делать (разве что демонстрировать друзьям, наслаждаясь их реакцией завистливого восхищения), тогда как раньше она провоцировала меня на различные активные усилия.

Вещь как талон на проезд в транспорте (правда, зачастую многоразового использования): нам нужна не она сама, а какое-то действительное или мнимое ее свойство, получающее на время для нас первенствующее значение.²⁹ Соответственно этому строится и моя оценка предмета, явления: нравится либо не нравится. Причем не абсолютно, а релятивно, в зависимости от моего физико-эмоционального (или телесно-душевного) состояния. Я голоден – и мне хочется съесть бутерброд с сыром. Я только что отобедал – и смотреть на него не могу.

Так же бесполезно пытаться дать однозначный ответ на вопрос о статусе того или иного природного явления. Яркий солнечный день мил нам или нет в зависимости от семейных обстоятельств, головной боли, планов на предстоящий уикэнд и т.д. Поговорка «на вкус и цвет товарищей нет» исчерпывающе описывает положение с природно-вещевыми объектами. Они извлечены из своего контекста (если таковой и наличествует) для того, чтобы послужить нам в той или иной внешней по отношению к их сущности роли (потому что не является же сущностью дерева быть табуретом, а барана – жарким).

В этой своей функции вещи для меня и теряются. Используя, я их забываю. То есть, приобретая, словно лишаясь – во всяком случае лишаясь их активности: имея, уже нельзя этого желать.

Нельзя много раз надетое платье ощутить как обнову. Между тем «Дар» Набокова можно читать и перечитывать, неоднократно испытывая радость первой встречи. Вот где различия. В нашей иной, не телесно-душевной, а духовной обращенности к художественным объектам.

Это те же самые предметы: картина – прямоугольник холста с пятнами краски, книга – стопка бумаги с нанесенными на нее типографским способом значками, скульптура – кусок бронзы или камня, которому придали определенную форму. И так далее. В сущности, в качестве художественно значимой выступит любая вещь, любое явление. Например, городская свалка, огрызок яблока, заваленный книгами и бумагами стол, пыль, тонкой шкуркой покрывшая предметы. Однако «художественность» в каждом вышеназванном случае отделяется от «вещественности» предмета, точнее не совпадает с ней. Потому что эстетический элемент есть следствие не внутреннего качества, а взгляда. Искусство потому и искусство, что оно помещает объект в *искусственную* «рамку» нашего восприятия, настраивает на интерпретацию, на «прочтение» природного явления в некоем иноприродном ключе. О том, что это за ключ, чуть позже.

Здесь мы опять, как в случае с вещью, сталкиваемся не с внутренним качеством объекта самого по себе. Но также – в этом различие – и не с его потребительским свойством. Он уже не может быть присвоен. Более того, совершенно ясно, что понятый в качестве эстетического предмет перестает удовлетворять какой-либо конечной осознаваемой цели: от него нечего хотеть. Он бесцелен, не нужен мне: так никто не воспользуется по назначению выставленным в музейном зале писсуаром Дюшана. И одновременно, рассматривая картину, читая стихотворение, мы ощущаем их внутреннюю гармоничность, целесообразность, я бы сказал онтологическую состоятельность (именно как картины или стихотворения, а не тряпки с краской и листка бумаги с чернильными

²⁹ Вот почему влюбленность, в отличие от любви, почти оскорбительна для того, по отношению к кому ее испытывают. Ведь он выступает в этом чувстве как объект присвоения, как вещь, внутренней структурой, подлинной природой которой не интересуются.

закорючками). Это то, что сказал Кант о природе прекрасного: *красота – форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели*.

В этом смысле произведение искусства, не «делаясь моим» (не присваиваясь мною), парадоксально все время со мной остается, меня не покидает. Я не знаю, как его употребить, и потому не могу свести его как вещь к чистой функциональности, в которой и потеряю. Пока я не сел снова за стол и не стал использовать ложку по назначению, ее для меня не существует, ее присутствие в моем мире обладает нулевым потенциалом. Но с музыкой, живописью или стихами не так. Даже не вспоминая о замечательном концерте, я могу несколько дней проходить под его впечатлением. А великие строки живут в душе всегда, именно потому, что не пригодны для «употребления»³⁰. Они активны, но, правда, лишь в том случае, если я имею возможность их понять и услышать.

Хочу еще раз подчеркнуть, что сами по себе все объекты этого мира не обладают ни качествами вещи, ни качествами художественного произведения (то есть чего-то такого, что требует прикосновения к истине, духовного присутствия, понимания). Они становятся тем или другим лишь в моем отношении. Причем стать *произведением* они могут только в том случае, если я их «произведу» в своей душе некоторым творческим актом, самого меня приобщающим к миру метафизическому (то есть миру, выведенному за рамки обыденной реальности³¹). Никакой холст Рембрандта ничего мне не скажет, если я сам не смогу подключиться по поводу этой живописи к некоему своему экзистенциальному опыту, для чего надо попасть в точку, в которой вместо предмета я встречаю смысл, или, если пользоваться словами апостола Павла, вижу мир не «сквозь тусклое стекло».

³⁰ Вещь примерно так же отличается от произведения искусства, как влюбленность от любви. Последняя не пытается присвоить другого человека. Тот, кого я люблю, все время обладает по отношению ко мне собственной неуничтожимой активностью. Мое отношение к нему не сводимо ни к одному определенному желанию, алогично. Я хочу от него, но чего – почти невозможно понять: не этого, не того и не вот того. – Точнее хочу и вот того, и того, и этого, однако любое из этих желаний и даже их сумма не исчерпывает моего отношения. Наиболее верно будет сказать, что я хочу, чтобы он хотел от меня того же неизвестно чего. И такое состояние будет называться взаимностью. Тот, кого я люблю, и в самом деле в чем-то подобен произведению искусства. Вот картина Рембрандта. Можно приходить в Эрмитаж, «проникая» в нее все глубже и глубже, постигая, наслаждаясь близостью понимания, лаская взглядом (взгляд – это тоже род телесно-духовного прикосновения). С ней, как *искусством*, больше делать нечего. Нельзя присвоить живопись, откровение, близость к Богу. Но человек слаб. Он хотел бы продлить радость приобщения, превратить ее в эксклюзивное право обладания. И если поддаться этому эгоистическому желанию (диктуемому страхом и ленью – потому что именно страх и лень подсказывают нам легкий выход замены духовного труда – каждый раз заново – простой, однажды и навсегда установленной формой владения), так вот, если поддаться этому желанию, останется лишь одно: украсть полотно. А дальше держать его в своем доме в тайнике, никогда никому не показывая. Тем самым живопись будет превращена в вещь и в этом смысле пропадет для меня, утратится в единственной функции «принадлежания». Так влюбленность, не скомпенсированная любовью, превращается в вечную погоню за тенью.

Ищем душу живу (то есть то, что есть целый мир, в своей свободе и полноте тождественный в с е м у). И даже находим ее. Но дальше, боясь потерять, инстинктивно стремимся поставить под свой контроль, присвоить. Однако присвоить можно лишь объект. Живая же душа – субъект, она обладает самостоятельной активностью; это в сущности значит, что, пока она *живая*, ее нельзя внешним действием, внешним вмешательством выделить из мирового континуума. Мне же для обладания требуется ее отделить, объективировать (по сути дела омертвить). Я даже могу достичь успеха в этой операции. Что толку! Ставшая объектом, вещь, она будет утрачена именно в том первоначальном, главном для меня значении *встречи* с духовной сущностью.

Короче говоря, в этом мире можно или владеть, но лишь тем, что *не сущностно*, не значимо для твоей экзистенции, или приобщаться, прикасаться к *сущностному* и насущному, что, однако, никогда не станет твоим. – Вот точный смысл слов о том, что великое произведение искусства бесценно. Просто нет никакой практической возможности владеть им как искусством. Также как нет никакой практической возможности владеть живым человеком во всей его уникальности и духовной полноте.

³¹ Ведь в рамках обыденной реальности я не могу обосновать большую часть существеннейших для человека понятий, потому и называемых метафизическими, таких, как: доброта, совесть, честь, вера и т.д.

Эту точку (в его терминологии «нулевую» или точку «равноденствия») описывает Мераб Мамардашвили в своих лекциях о Прусте. Философ замечает: «В этой точке ныряния или равноденствия... не существует культурной иерархии». И чуть раньше: «Пруст говорит, что... можно открывать великие истины или великие красоты не только в “Мыслях” Паскаля, но и в рекламе туалетного мыла».

Это странное на первый взгляд, утверждение становится понятным, если учесть, что речь здесь идет о состоянии близком к состоянию приобщенности, полного самоотрешения, благодати. Постигание, даруемое мне в откровении, распаивает мир смыслов или Божий мир, если пользоваться теологическими определениями. А там нет искусства, там полное единство бытийности, истины и красоты. Ангелы стихов друг другу не читают.

Искусство, как ни странно, есть лишь в реальном, обыденном мире, но как нечто такое, что явно *в этом мире* бессмысленно (кантовская целесообразность без представления о цели). Искусство – это то, что в нашем обыденном мире существует как бессмысленное и не существует в том – метафизическом, откуда оно черпает смыслы. Можно сказать, что источник его там, где его уже нет. То же, кстати, касается и этики, и философии.

Вообще искусство этимологически и фактически связано с понятием «искусственно». Оно именно что искусственно и в этом смысле противостоит всему естественному, природному, телесно-душевному.³² Это-то противостояние и рождает иерархию ценностей, которой, как правильно заметил Мамардашвили, нет в точке непосредственного присутствия, или прикасания³³, или узнавания («и сладок нам лишь узнавания миг», как писал Мандельштам). Иерархии нет в состоянии благодати, но она появляется при внесении метафизических смыслов в наш реальный, обыденный мир, в котором, кстати, тоже нет объективной иерархии.³⁴

Можно сказать, что ценностная шкала рождается в месте соприкосновения этих двух вселенных: мира предметов и мира смыслов (причем надо понимать, что на самом деле это один и тот же мир, в котором любая сущность выступает в вещественной и символической ипостаси). Место такого соприкосновения – человек, единственное из существ, живущее не только в телесно-душевно, но и в духовном горизонте.

Человек принципиально раздвоен, расщеплен: он пребывает в предметном мире обыденной реальности, но вносит в него смыслы, заимствованные из реальности метафизической. Он все время пытается оперировать то вещами так, как будто это лишь символы, то сводит идеальные значения явления к его предметной феноменологии. По сути дела, это и есть знание добра и зла – метафизических понятий, примененное к миру физическому, то есть по природе своей иному, следовательно не дающему возможности воплощения идеальных представлений. Я понимаю, что это – добро, а это – зло, но, будучи телесным и конечным, не в состоянии следовать своему пониманию. Убивать преступно, но я не могу питаться, не убивая, да что питаться – даже дышать, ведь с каждым глотком воздуха поглощаю и умерщвляю тысячи микроорганизмов. Это и есть в библейской терминологии первородный грех – изначальное проклятие раздвоенности, следствием которой становится внесение в естественную хаотическую среду своего обитания искусственной ценностной структуры смыслов, организующих все бытие человека. Короче говоря, создание культуры. Мы, иноприродные, просто не можем существовать в природе (которая, как известно, «знать не знает о былом») иначе, как

³² И опять: в мире сверх-естественном, над-природном, духовном ему нечему противостоять. Там его и нет.

³³ «Прикасание» – термин Якова Друскина, в философии которого мамардашвилевской «нулевой точке» соответствует термин *сейчас моей души*.

³⁴ В обыденном мире – мире телесности и душевности – иерархии нет, потому что он феноменологичен, хаотичен в своей предметности: ясен сам по себе в ценностном модусе несопоставим с березой, а корова со страусом.

«вытаптываемая» площадку понимания, осмысления, целеполагания, истории. И не случайно искусства больше нет ни у одного вида живых существ. Оно им не требуется, поскольку они не нуждаются в сопряжении материального и идеального миров, следствием которого является рождение ценностной иерархии.

Итак, произведение искусства появляется на этом стыке, появляется как некая манифестация о ценностях, как нечто с самого начала отличное от своего материального носителя (хотя, как я уже сказал, любой предмет может быть воспринят в качестве эстетически значимого объекта). Это отличие от вещественного «субстрата» проявляется в том, что мы извлекаем из предмета первоначально «присвоенное» ему автором *символическое* значение. Таковое же может возникнуть и воспринимается нами лишь в *контексте* других художественных явлений. Эта контекстуальность и духовная обусловленность искусства приводит к принципиально иному критерию оценки, нежели тот, с которым мы имели дело, говоря о вещах. Вместо «нравится – не нравится», критика оперирует понятиями «хорошо – плохо». Не «мне хорошо» или «мне плохо», – но хорошо или плохо, исходя из места данного произведения в контексте определенного вида искусства и культуры в целом. Потому что автор пользуется языком (и не только художественным, но и языком вносимых в природный мир смыслов), общим для всех и обладающим своими законами.

Казалось бы, изучи эти законы, как критики и искусствоведы, и тайна эстетического воздействия окажется для тебя прозрачной. Но вот беда, практика свидетельствует о том, что специалисты как раз довольно часто ошибаются.

Почему? Потому что оставаясь контекстуальным явлением, художественный объект делается для меня значимым лишь в непосредственной точке прочтения, встречи здесь и сейчас. В этом мгновении прикасания происходят странные вещи: я должен воспринять нечто, укорененное в традиции, получающее свой смысл лишь в сопоставлении с другим, лишь через другое, как единичное, уникальное, живое, само по себе (как свидетельствовал Мандельштам: «Не сравнивай: живущий не сравним...»). Короче говоря, я должен выскользнуть из искусства как сферы касания обыденного и метафизического миров в ту верхнюю духовную область, в которой предметы предстают как смыслы, открывающие человеку путь постижения себя и через себя бытия в его истинности³⁵.

И тут (вспомним Пруста) реклама туалетного мыла может стоять «Мыслей» Паскаля. Дело в том, что искусство в пределе всегда стремится к самопреодолению. Обычно, указывая на эту черту, имеют в виду, что оно хочет слиться с жизнью. Безусловно, только не эмпирической, предметной, а сущностной, смысловой.

³⁵ Надо отметить, что произведение искусства само не является истиной, не является пониманием, оно есть лишь *след*, свидетельство о встрече его автора с истиной, с пониманием. Но такой след, который, если я способен его увидеть, говорит мне о многом: о возможности для меня самого совершить акт понимания (может быть, по поводу данной картины, стихотворения, музыки). Только по этой причине художественные феномены – как свидетельства прорыва – важны для человека. В принципе, осуществлять постижение, видеть истину можно и без них, например, как это делает Пруст в знаменитом эпизоде с пирожным «мадлен», или апостол Павел в «Деяниях» в момент падения. Но великая музыка, живопись, поэзия для нас, как стигматы для Фомы Неверного – улики совершенного чуда, а происшедшее однажды может быть воплощено снова. *Искусство – след*, а след не существует сам по себе, это всегда отпечаток чего-то на чем-то. Он не субстанциален. И внятен след только следопыту. Когда умрет последний «следопыт» – последний человек, – картина Рембрандта перестанет быть великой живописью. Но почему я говорю «великой», в каком смысле великой? Не в смысле какого-то ее абсолютного качества (она сама по себе не имеет никаких качеств, а получает их только в моем отношении), а в смысле особой яркости, с которой было запечатлено мгновение постижения. Это очень отчетливый след того, что Рембрандт увидел истину. Но заметить подобный отпечаток во всей его отчетливости я могу лишь тогда, когда сам ее вижу. По сути дела увидеть, что кто-то видит истину, – и значит увидеть ее самому.

Когда-нибудь и в самом деле не останется ни одного человека и в этом смысле искусство умрет. Бесплезно спрашивать, зачем же оно тогда, бесплезно потому, что его существование не имеет цели. Просто тот, кто ходит, не может не оставлять следов.

Как уже было сказано, настоящее произведение активно по отношению ко мне, постоянно заставляет менять ракурс прочтения, поле истолкования, как любимый человек, поступки которого я безуспешно пытаюсь интерпретировать исходя из своих представлений о жизни, а он их все время опровергает (у него-то они другие, просто потому, что он несводим к моему миру, в центре которого я сам).

Эта активность превращает художественный феномен в подобие субъекта, истинная встреча с которым исключает объективацию. Критерии оценки утрачивают свою четкость. Уже не отделаться простыми словами: это хорошо (или плохо) потому-то, потому-то и потому. В дело вмешивается непосредственное отношение, устроенное по типу «любви», не знающей конечного объяснения³⁶. Я хочу только отметить, что и здесь нет места релятивному критерию оценки, действующему в пределах мира вещей: нравится – не нравится. Тут проявляется не предпочтение настроения или желания обладать (сфера душевности, которой соответствует влюбленность), а предельная экзистенциальная захваченность, в основе которой непосредственное видение истины, открывающейся в так называемой абсолютной субъективности, то есть, духовное прикосновение, любовь.³⁷

Есть и еще одна причина, по которой наше суждение о художественном произведении не может быть автоматически выведено из неких объективно существующих законов искусства, его языка. Дело в полноте владения контекстом культуры. Последний, в принципе, разомкнут, и никакой самый квалифицированный читатель, зритель, слушатель не может удерживать в голове все нюансы, отношения, связи, складывающиеся внутри этого духовного универсума. Здесь легко можно ошибиться.

В заключение приходится констатировать, что произведение искусства – это не только то, чего нет там, где оно, казалось бы, должно быть (в метафизическом мире), но и то, что мы не можем в полноте понять, воспринять в качестве того, что оно есть (то есть в качестве элемента символического контекста, и лишь в этом качестве). В пределе оно загадочным образом демонстрирует свойства живого: автономность, некий, не поддающийся оценке неуловимый остаток, способность, оставаясь тем же самым, быть другим. То есть каким-то чудом созданное искусственно искусство искушает нас видимостью природной полноты.³⁸ Намекает на сумасшедшую возможность воплощения в этом физическом мире того, что имеет совершенно другие основания, – метафизических стремлений и целей.³⁹ Короче говоря, дает надежду человеку на осуществимость гармонии и счастья.

* * *

Границу между массовой культурой и культурой подлинной можно провести достаточно четко. Спросите любого нынешнего «фаната», знает ли он, кто такой Вертинский, помнит ли Утесова? И сразу станет ясно, что в отличие от настоящего

³⁶ Можно сказать, что содержание любви как раз и заключается в отсутствии этого конечного объяснения ее причины. Нас погружают в экзистенциальную ситуацию переживания того, что в принципе пережить нельзя: существования там, где тебя нет, – за собственными пределами.

³⁷ Пусть не смущает близость понятий «любовь» – «видение». Обычно говорят, что любовь слепа. Это неверно. Слепа влюбленность, любовь же (вспомним подслеповатых вышивальщиц Михаила Кузмина) близорука, что, впрочем, позволяет ей разглядеть при приближении к своему предмету такие детали, которые недоступны нормальному равнодушному взору.

³⁸ Боровшийся с классицистическими канонами Кант писал по этому поводу в «Критике способности суждения»: «Воспринимая произведение прекрасного искусства, следует сознавать, что это искусство, а не природа; однако целесообразность его формы все-таки должна представляться столь свободной от всякого принуждения произвольных правил, будто оно есть продукт природы».

³⁹ Вопрос ставится так: может ли появиться (быть создано) жизнеспособное существо, исходящее в своих действиях, реакциях, переживаниях из представлений об истине, любви, добре, красоте?

меломана, для которого музыка приобретает смысл и значение, лишь попадая в связный контекст традиции, это сознание каждый раз начинает с нуля. Поразительная «замкнутость». Даже затруднительно устанавливать какие-то формальные генетические связи. Впрочем последние наверняка существуют, только, так же как в природе, интересны они исследователям какой-нибудь популяции, а не самим представителям этой популяции.

* * *

Для Бога нет искусства как чего-то специфически выделенного, замкнутого определенной сетью контекста. Вернее, весь мир для Него – контекст, весь мир для Него искусствен, поскольку Им и создан, Его искусством.

Для меня человек на улице, ветка дерева, навозная куча – феномены природы, я вступаю с ними в телесно-душевный контакт, предполагающий случайность, произвольность и единичность. Вступить в духовный контакт можно лишь через «язык», то есть через контекстуальную систему. Для этого я должен понять «душу» ветки, человека, навозной кучи. Их не знаковое, внешнее «означание», а внутреннее, сущностное значение во всеобщей связи и отношении к Творцу (назовем это эйдосом). Я должен понять *контекст творения*.

Если бы это было возможно, тогда взору моему открылась бы подлинная сущность Божьего мира. Я мог бы и к камню на дороге и к ближнему отнестись не по своему произволу, не по воле своего случайного настроения-состояния, а во всеоружии *истинного* видения – так же, как я отношусь в абсолютной субъективности к творениям Рембрандта или Пушкина. То есть в предположении и имени в лице этих творений некой подлинности, сверхценности. Ведь сами по себе в моем произвольном равнодушном отношении картины Рембрандта – лишь тряпки, испачканные краской, стихи Пушкина – типографские знаки на бумаге. Я вижу их сверхценность сквозь призму языкового, культурного контекста. Так и любая вещь, любой человек – в произвольном *моем* отношении лишь персть земная, скука, дрянь, но в контексте судеб мира, «сверхязыка» Творения, быть может, единственное сокровище и светоч, драгоценность невозполнимая.

* * *

Точно так же, как античная цивилизация попала в ловушку рабства, мешавшего развитию производительных сил, наша промышленная – барахтается в сетях научно-технического прогресса, делающего излишним духовный поиск и нравственную трансформацию человека. Как известно, наличие рабов в Риме и Греции приводило к тому, что внедрение изобретений становилось экономически невыгодным. Так паровая машина, придуманная еще в Александрии (кем-то из ученых Музейона), осталась всего лишь игрушкой. С другой же стороны, отсутствие мощной технической базы делало рабство жизненно необходимым для существования сложных социальных организмов Античности.

Ликвидировав рабство в его древнесредиземноморском варианте, Средневековые ликвидировало экономическую базу высокоразвитой социальной организации и культуры. Тот уровень цивилизации, который оказалось возможным поддерживать без армий рабов, можно сравнить с чем-то очень древним, патриархальным – догомеровским (соответственно и культура приобретала сходные формы), но теперь зато оказался расчищен простор научному поиску, а внедрение различных изобретений (пусть и дорогостоящих) стало выгодным, более того, необходимым. Если приглядеться к тому, что

происходит сейчас, нетрудно заметить наводящие на размышления аналогии. Ну вот, например, медицина.

Открытие антибиотиков (чем мы безусловно обязаны научно-техническому прогрессу) спасло миллионы жизней. Однако теперь оказалось, что долгие и традиционные методы лечения, ориентированные на стимулирование ресурсов самого организма, а также жесточайшие гигиенические мероприятия просто экономически невыгодны. Легче, дешевле использовать набор таблеток или инъекции. Все – ловушка захлопнулась. Теперь нам не нужны жесткие меры предосторожности и развитие возможностей самого организма (самого человека). Это дороже таблеток и порошков. Но отсутствие этих альтернативных методов (немедикаментозного воздействия) делает нас абсолютно зависимыми от фармакологической индустрии – в конечном счете от научно-технических решений, поскольку иммунитет, подорванный антибиотиками, требует все новых и новых, все более сильных лекарств.

То же можно сказать о любой другой сфере современной жизни. Послушаем, что говорят ребенку, впервые задумавшемуся о тайне смерти и не могущему понять «зачем?»: «Э, нечего и думать – когда ты вырастешь, изобретут таблетки, продляющие жизнь... А может быть, делающие ее вечной». Это конечно же эвфемизм, но характерный. Он свидетельствует о том, что современный человек даже вопросы духовного порядка предпочитает интерпретировать в свете последних достижений НТР.

Все промышленное производство развивается как бы по замкнутому циклу: надо произвести материальные блага, чтобы, удовлетворив потребности человека, сделать его способным производить новые блага в еще больших масштабах. В сущности не очень понятно, почему современный человек не может ограничиться уже достигнутыми скоростями передвижения или быстротой обработки информации. Дает ли то или другое что-то его духовному развитию, делает ли счастливым? Наука давно уже занимается не столько приоткрыванием бытийных тайн, сколько выпытыванием практически полезных частностей. Средства идут именно туда – на прикладные исследования.

Нет сомнения, что большинство людей как влачило, так и продолжает влачить жалкое существование – вне понимания самих себя, времени, судьбы, окружающего их мира, вне любви, человечности, нежности, – и телевизионно-компьютерный антураж этой пустоты ничего не меняет.

Мы опять приходим к тупику.

По-настоящему, нужно развивать личность в ее духовном горизонте, то есть в горизонте философско-религиозно-культурных поисков, определяемых Любовью. Но это экономически невыгодно, нерентабельно, потому что потом такую личность очень трудно будет использовать в процессе всеобщей производственной амортизации.

Обществу не нужны талантливые и умные люди, разве только в узкой сфере информационно-технического развития, безусловно внедуховной. Обществу не нужны гении, точнее они нужны ему как игрушки, как интересная забава. Гении в духовной сфере экономически невыгодны. Дешевле развлекать с помощью массовой культуры. Но и обратное тогда закономерно: массовая культура, массовое производство требуются именно потому, что нет достаточного числа людей талантливых, которым более материальных благ нужны духовные открытия, смыслы, понимание себя и мира, гармония, любовь.

Обычно, когда речь заходит о всеобщем просвещении, «окультуривании» и т.д., собеседник реагирует стандартно: «Ишь ты, чего захотел! А кто будет пахать, выгребать нечистоты?» Это точка зрения все того же сверхсоциума, основанного на благах ниспосылаемых НТР. На самом деле проблема не в том, что никто не захочет быть ассенизатором. В конце концов каждый может убрать за собой, да и за ближним, любимым. Проблема именно в том, чтобы любить. Это, впрочем, конечно же требует глобального изменения взглядов на организацию всего жизненного пространства и в первую очередь на роль научно-технического прогресса. Это требует социального

«дробления» (переход к «полисной» культуре) при одновременном духовном единении. Не знаю... тут большие проблемы.

* * *

Пока принимал зачеты у барышень в училище, наслушался про Португалию, находящуюся в Малой Азии, Пушкина, жившего в начале XX века, и Батюшкова, родившегося в XVII.

Это все не столь уж безобидно. Человек живет не только в физическом, но и в смысловом пространстве. Знание топографии как того, так и другого важно для безопасной ориентации. Иначе я чувствую себя испуганным зверьком, затерявшимся в чаще девственного леса, когда из-за каждого ствола может броситься хищник.

Даже не осознавая того, средний человек сейчас живет в состоянии стресса. Он подсознательно чувствует хаотичность смыслового пространства и боится, боится неизвестных, невидимых опасностей, подстерегающих на каждом шагу. Можно отвлекаться, можно сделать вид, что не замечаешь этого, но нельзя до конца перестать быть человеком, нельзя выйти из поля вопросов: почему? куда? зачем?

Положение вне культуры отягощено страхом, глубоко сидящим в тебе, парализующим волю, препятствующим свободе, насилующим совесть и чувство справедливости.

Искусство не делает человека счастливым, но до какой-то степени избавляет от страха.

* * *

Христианство – позднее дитя античности, постум, за смертью родителя отданный на воспитание в варварские руки косматых пришельцев. Не будь этого дитяти (почти совершенно поначалу беспамятного), все повторилось бы, пошло по кругу, замкнулось само на себя: опять эпос, трансформирующийся во что-то гомероподобное, варварские деспотии, медленный рост городов-полисов, эллинистический прихотливый расцвет (интеллигентность, ученость, александрийский птичник Музейона). Но христианство внесло мучительный элемент припоминания: я помню, что я что-то забыл... И человек неизбежно должен был наткнуться, напороться на свою экзистенцию – то есть на Бога. Неважно, что в XX веке это слово почти табуировано. На Бога – значит на себя – свою историю, свою память: и зашелестели в крови ахейские паруса, и «божественная пена» пролилась на головы зачарованных странников.

Совершенно не исключено, что в дальнейшем, в перспективе нескольких ближайших тысячелетий наш сегодняшний день будет рассматриваться как одна из стадий развития все того же заложенного еще Солоном и Периклом общества.

* * *

Восточная и западная культура. Возникает ощущение, что у них вообще разная основа. Китайская – диадная, западная – триадная. Это отчетливо прослеживается в структуре общества. Если Средневековая Европа мыслит себя как пирамиду трех сословий: работающих – воюющих – молящихся, то в Китае их два: низкие и благородные.

Есть, правда, очень интересный аспект. Благородные – то есть управляющие непросвещенными низами. А молящийся в этой структуре, то есть медиум, осуществляющий прямую связь с трансцендентным, только один – Сын Неба, император.

В Европе, казалось бы, наоборот. Молящихся, трансцендирующих, целое сословие. А вот момент *управления* (конечно, сакрализованного через миропомазание) отчетливо сконцентрирован, главным образом, в фигуре короля. Остальные феодалы мыслятся не столько управленцами, сколько воинами, они – не бюрократия. Бюрократия в этой структуре вообще вынесена за ее границы. Есть *управляющий* монарх и его слуги (прево, бальи и т. д.) как своеобразные «руки», «ноги» – продолжение сакрального тела власти.

И все же китайская структура – диадна, а европейская – триадна.

Это противопоставление отсылает нас к архетипическим символам двух цивилизаций. Для христианской моделью и матрицей всего будет Троица, для китайской – даосское единство двух извечных начал – инь и ян. Опять вроде бы диадная структура.

Но ведь и Троица в некотором смысле диада. Отец, Сын – и Божественный ритм их отношения, Святой Дух. Такой третий элемент есть и в инь-янной диаде. Это граница между дуальными началами, она персонифицируется потому, что не имеет четкой очерченности, это не формальная линия, отделяющая одно от другого, ибо, как известно, инь и ян, будучи разными, одновременно есть целое и не существуют друг без друга. В инь всегда есть ян (что подчеркивается маленьким кружком противоположного цвета в черно-белой схеме). Инь-янная структура подобна магниту, который всегда имеет два полюса, на сколько бы частей ты его ни разрежал. Следовательно, и границы превращаются в данной системе в отношения, определенный живой ритм, который персонифицируется. Отсюда в китайском мировидении возникает триада: Земля – Человек – Небо, в которой человек как раз и занимает место связующего звена, определяющего ритм. Вроде бы даже понятно, о чем идет речь: человек действительно уникальный элемент вселенской связи, потому что соединяет природно-материальное начало с иноприродно-духовным. В нем, в Человеке, Земля и Небо сливаются в подвижное антиномичное единство: неслиянно и нераздельно. Небо – ян, Земля – инь, третье начало – инь-янный Человек: персонифицированное выражение мировой антиномичной гармонии, всегда чреватой и созиданием и разрушением, – ритм взаимодействия двух начал, им равноправный. Отсюда возникают в китайской традиции знаменитые триады, из которых складываются гексаграммы «Книги Перемен». Христианская Троица отличается от этой системы большей индивидуализацией, ярко выраженной асимметрией. Сын *рождается* Отцом, хотя и рождается предвечно. Святой Дух в правильной, неискаженной традиции, исходит от Отца (не будем обращать внимание на придуманное в X веке *filioque*⁴⁰). Но ведь и инь-янная структура в конечном счете асимметрична. Потому что ян – это Небо, Свет, Высшее, а инь – Земля, тьма, низшее. Правда, одно не *рождает* другое, они сосуществуют изначально (нет ли здесь аналогии дуализму манихеев?) Но, во-первых, даосы утверждают, что сами инь и ян – порождения великого Дао, его единое выражение, во-вторых, хотя они и Свет и тьма, но не существуют одно без другого и есть по своей сути ОДНО. Не два бога – один Бог. Инь и ян, так же как лица Троицы – творящие начала. Можно даже сказать, что и человек, как в христианстве, создан по их образу и подобию, ибо несет в себе и инь и ян.

Однако в западной традиции есть все же одно очень существенное отличие: мы созданы «по образу и подобию». Это «по образу и подобию» понимается практически буквально, что находит выражение в *Богочеловеке* Христе. А отсюда уже богатый набор мифологем и идей: жертвы, спасения, преодоления греха и т. д. Христос не просто *Земля*, он именно *Небо в Земле*, истинный Бог и истинный Человек. Поэтому-то все лица Троицы для западной культуры – Лица, личностные начала. В восточной – и Земля и Небо безличностны, их нельзя «нарисовать», их можно только *обозначить*.

⁴⁰ И от Сына (*лат.*).

Вот где скрывается корень западноевропейского индивидуализма – в придании личностных характеристик ипостасям Троицы. Потому только западная цивилизация и дала подобный тип динамично развивающейся культуры, основанной на буквальном представлении о сотворенности каждого индивида «по образу и подобию». Представление о Христе заразило каждого христианина ощущением своей избранности, своей «человекобожести», причем и со Вселенной в этой традиции стало возможным говорить так, как будто она уже изначально очеловечена.

В Китае *так* с ней говорить нельзя.

* * *

Увидеть в Боге человека – это и было принципиальным скачком в понимании. Когда древнегреческий скульптор впервые изобразил Аполлона прекрасным юношей, он не просто изваял статую, он открыл дверь в Космос. От светящегося образа прекрасного Бога, Богочеловека вела прямая дорога к полету на Луну, компьютерам и... Голливуду.

Но, хочу заметить, как всякий импульс, и этот когда-то перестанет действовать. Вероятно, передав свою кинетическую энергию другим культурам, западная замрет. Признаки ее полномасштабного духовного кризиса налицо, поскольку она утратила главное – свою основу: веру в Спасителя, Богочеловека, Христа.

Почему так случилось, что именно греки породили столь уникальный тип культуры, в которой универсум был не просто одушевлен, но до некоторой степени очеловечен? Думаю, все дело в Эросе, в поклонении сияющей красоте человеческого тела – без функциональной привязки к деторождению. Ничего подобного ни в одной другой культуре не было. Быть может, правда, свой особый Эрос есть в иудаизме. Но важная особенность: иудейский Эрос явно и подчеркнуто гетеросексуален. Это начало, служащее не столько красоте, сколько прежде всего размножению. Греческий Эрос как бы асексуален, в том смысле что половая принадлежность объекта любви отодвигается на второй план. В страсти эллин рождает не новую биологическую жизнь, а порождает свое бытие как проблему и одновременно героическое усилие. Вот это принципиально важно.

* * *

Жизнь мерцает. Все, о чем мы только догадываемся, говорим, мечтаем, спорим, все, что мы видим, – не есть. *Не есть* нечто фиксированное, прочное, что можно пощупать, на что можно опереться.

Любят ли нас? – Вроде бы любят. Но и это чувство и эта страсть всего лишь интермиттенция сердца (прустовские перебои). Как только мы захотим утвердиться в наличествании там – по ту сторону – объективно (то есть раз и навсегда) существующего тяготения, так вся «ньютоновская механика» полетит к черту. Нельзя опереться на то, во что сами до конца не верим. То, в чем мы сомневаемся, уже на стадии угасания в этом вечном мерцании мира.

Но я ведь знаю, что там маяк. Я помню тот зеленый огонек надежды, и если сейчас глаз ловит лишь мрак пустоты – память, сопряженная с волей, подсказывает: он там. Я верю: он обязательно там. Я просто знаю это. И мое знание извлекает мерцающую субстанцию из небытия. – Нас все-таки любят.

Еще точнее было бы сказать: любовь есть.

В общем-то, по-видимому, в этом и состоит удел человека: своим взглядом, наложенным на мерцание мира, наделять его бытием. История – это не про то, что нечто

там *было*. История – это про то, что нечто уже никуда не денется. Видимо, про то же говорил Пруст в «Обретенном времени».

Это вера, придающая субстанциальность любому этико-эстетическому акту, то есть любому существованию.

Психологические, физиолого-социальные объяснения поведения человека, его бытия в пространстве и во времени отвратительны именно потому, что, словно бы все ставя на свои места, все освещая, теряют главное: эту способность сознания в усилении, в вере остановить мерцание мира – стать.

Любая психология, физиология и социология знает только процесс, только становление. И не понимает, как, *становясь*, можно уже *окончательно быть*.

А это ведь и есть секрет мира – но не самого по себе (не тютчевской «равнодушной природы»), это секрет мира, ополоснутого в верующем взгляде существа, наделенного *духом* – то есть способностью соединять между собой мерцания.

* * *

Вчера занимался лекцией по средневековой схоластике. Эти их затруднения, идущие от Тертуллиана и Климента Александрийского по поводу сочетаемости разума и веры, ставшие роковыми для средневековой цивилизации... И они так просто разрешимы в Одностороннем синтетическом тождестве.

Точнее всех и глубже конечно Августин, который считал, что веру в какую бы то ни было богооткровенную истину надо сделать стартовой площадкой рационального знания. Откровение зовет нас уверовать. Если мы не уверуем, то не поймем. Однако дальше возникает вопрос о содержании такого понимания. Что, собственно, следует понять?

Ансельм Кентерберийский полагал, что предметом понимания (а для него это было чисто логическое рациональное исследование) должны стать все таинства, все догматы Откровения. Отсюда, кстати, пресловутое онтологическое доказательство бытия Божия и прочее. Между тем нетрудно заметить, что такого рода спекуляции⁴¹ никакой веры от производящего их человека не требуют. Для Августина *понимание, базирующееся на вере*, именно платоновское целокупное понимание. Я сказал бы: здесь-сейчас понимание в озарении светом истины, источник которой в вере. Для ранних схоластов понимание, знание – нечто вроде процедуры решения логической задачи. Поэтому ранняя схоластика отчасти напоминает софистику.

Фома Аквинский безусловно должен был быть шокирован казуистической легкостью, с которой логики вторгались в догматы религии. По сути дела получалось, что после их доказательств *верить* нам не во что. Задача, стоявшая перед Аквином, как он ее понимал, заключалась в необходимости апологии веры. Надо было спасти *пространство веры*, отделив его от пространства рационального знания.

В сущности, если под рациональным знанием подразумевать только Аристотелеву логику, Фома поступил совершенно *логично*. Просто он решил, что все надо расставить по местам, благодаря чему разум и вера придут наконец к гармоническому состоянию. Фома выделил естественные, метафизические и ряд Евангельских истин в класс постигаемых умом и закрепил их за сферой разума. Догматы же, в частности тайну Троицы, Искупления, Воплощения, объявил сверхразумными и не являющимися предметом рационального исследования. Они были отнесены исключительно к сфере веры.

Борясь с Ансельмом и его последователями, с одной стороны, и аверроистами (рационалистами, сводящими все к метафизическому исследованию) с другой, Фома

⁴¹ Бог – наивысшее из всего, что можно себе помыслить; значит если я теперь обнаружу, что мысль о наивысшем и совершеннейшем как о несуществующем внутренне противоречива я докажу существование Бога; она конечно же противоречива, поскольку само понятие «существование» является необходимым компонентом «наивысшести» и «совершенства».

совершил очень естественную, но непростительную ошибку: не давая поглотить веру разумом или разум верой, Аквинат заключил каждое из этих начал в герметичный сосуд (чем, кстати, сразу же и воспользовались, например, – Сигер Брабантский). Это неважно, что далее объявлялся примат веры. Сам отбор богооткровенных истин, осуществленный Фомой (бытие Бога⁴² – «направо», Троица – «налево»), отдавал произвольностью. Как только дело доходит до строгой классификации – так и жди, что исследователь всюю задеиствует свою пресловутую свободу воли (то есть свободу выбора). Уже Дунс Скот расширил перечень не поддающихся рациональному истолкованию догматов, а Оккам вообще объявил, что абсолютно ничто, касающееся Бога, не доказуемо. Вполне логично: начали делить и разделять, так придем к тому, с чего начали, – к доансельмовской, тертуллиановской позиции исключения разума.

Это интересно наблюдать. Каждый раз, когда между двумя понятиями (Друскин сказал бы: между *этим* и *тем*) стремятся установить четкую границу, они имеют тенденцию без остатка поглощать друг друга. Фома, по сути, отверг Августина, не вычленившего из предмета понимания, основанного на вере, какой-то заповедной «догматической» области.

Согласно Аквинату, догматы, являющиеся предметом только веры, не могут ни быть подвергнуты рациональному исследованию, ни послужить основой такого исследования. Думаю, это его Аристотель здесь попутал. Потому что лишь понимание (на основе веры) догмата о Воплощении дает возможность разобраться с самой этой антиномией: разум – вера.

Именно тайну Богочеловека как тождества нетождественного положил в основу своей философии Друскин. Все затруднения с разумом-верой могут быть, в духе августиновской традиции, разрешены в формуле одностороннего синтетического тождества:

Вера, есть вера, тождественная знанию. Само знание не тождественно вере.

Это похоже на соотношение между игрой и жизнью. Они тождественны в направлении от жизни к игре, но *сама* игра не тождественна жизни. Это извечная проблема сущности и формы ее проявления. Жизнь – не игра, но осуществляется лишь через разыгрывание тех или иных жизненных ситуаций. Вера – не знание, но являет себя в понимании.

* * *

Если в основе средневекового сознания лежала вера в чудо, жажда чуда, благодарность за чудо, то сегодняшняя возрожденчески-плюралистическая цивилизация основана на совершенно другой категориальной базе. В центре нашего существования – иллюзия. Место чудесного занимает иллюзорное.

* * *

«Ум продвигается в понимании того, во что он верит» – фраза Августина из трактата «О Троице». По меньшей мере это означает, что мы все хуже и хуже способны понимать, поскольку диагноз Ясперса совершенно верен: содержание нашей эпохи – кризис доверия. Реклама, пришедшая на смену проповеди и исповеди, не заменяет веры. Она рождает зависть либо полусознанное чувство социального беспокойства, зуд ориентации на кумира, на образец. Причем поскольку каждый считает, что мог бы быть на его месте,

⁴² Бытие Бога Фома Аквинский считал доказуемым и умопостижимым.

отношение к такому образцу экзальтированно-брезгливо-восторженное. Тут и капли нет веры, следовательно никаких предпосылок для понимания.

Но тогда состоявшееся понимание не есть ли косвенное свидетельство веры?

* * *

Банальность – на самом деле это просто мысль, вне которой ты находишься. Причем находиться вне нее можно двояко: высказывая и воспринимая.

* * *

Я, наконец, понял, какое ощущение охватывает меня постепенно при чтении «Лекций о Прусте» Мамардашвили. Оно, вероятно, похоже на ощущения астронома, вдумывающегося в тонкости Птолемеевой системы мироздания. Очень сложный, обширный, но красивый, изобретательный аппарат описания зримых небесных явлений. Тех же явлений, которые описываются и в системе Коперника – Кеплера гораздо яснее и проще, правда благодаря лишь одному допущению, что в центре нашего мира не Земля, а Солнце.

Мамардашвили тоже устраивает «небесную музыку сфер», он говорит об истинных фактах нашей психологической жизни. Но поскольку слова «Бог» он произносить не хочет (то есть не хочет, так сказать, признавать гелиоцентрической системы), объяснения его подчас слишком громоздки и уклончивы. Я бы даже сказал фантастичны⁴³. Попытки оставаться на безрелигиозной почве приводят его к тому, что он вынужден говорить о том же самом, но каким-то боковым, переусложненным образом, обиняками⁴⁴. Вынужден конструировать неудовлетворительный, «одноразовый» язык, хотя в его распоряжении вся образная и символическая система Евангелия.

И не случайно выбран Пруст. Он как раз и служит Мамардашвили своеобразной священной книгой, подлежащей толкованию. Интересно, что такая замена вообще для нашего времени характерна. Для некоторых Пруст нечто вроде Библии. Понятно почему. Потому что у Пруста место Бога занимает *произведение* – то есть фактически эстетика – последнее прибежище возрожденческого сознания, желающего быть автономным и независимым.

Мамардашвили – Птолемей. Но уже то хорошо и здорово, что он описывает не трех слонов и черепаху, а реально существующие планеты и созвездия.

* * *

Бог – это та область принципиальной (но при этом персонифицированной) тайны, которая окружает человека (меня) со всех сторон. Бог – это и есть *некоторое сомнение и воздержание от суждения*. Бог – это по сути дела встреча с собственной трансценденцией.

Почему персонифицированной, личной? Потому что я – личен. Отсюда тайна – *нечто ничто* – становится именно моей (*как моя не-моя*), следовательно, конкретизируется, обретает лицо.

⁴³ Интересная особенность: фантастика начинается там и тогда (причем сразу), где и когда кончается религия. Вера знает чудо. Но пребывающих в телепатическом контакте экстрасенсов, летающие тарелки, единое информационное поле и пр. может «изобрести» (мамардашвилевское слово) только разум.

⁴⁴ Впрочем, не исключено, что в этой «обиняковости» таится глубоко правильный подход: не в лоб, не прямо. Ибо истина, открываясь, скрывается, как известно.

То, что я написал сейчас, не богохульство. Именно это Ничто творит мир, причем именно *мое не-мое* нечто ничто. Почему? Потому что корни видимого мной, обжитого и понятого ускользают в НЕГО. Все растет – оттуда. И так как это не *непознанное* (то есть такое, что когда-нибудь познаем), а *тайна*, то на ее поверхности может родиться практически любой образ – многое как одно (а не одно как многое – это дьявол). Любой – не феноменологически, а в смысле внятности для меня. Тайна ведь внятно-невнятно только для меня. Не видящий тайны ее и не видит.

Это про то, что Евангелие обращено к каждому. И это одновременно великое «быть может», которое, умирая, собирался искать Рабле. *Быть может* – потому что когда некоторое сомнение и воздержание от суждения, чаять можно всего, в том числе и воскресения из мертвых.

Тайна личностна – потому что я – личен. Потому что я «по образу и как подобие», следовательно тут и сказано: сама личность – *тайна*. Но я, застающий себя в конечных проявлениях, не могу быть абсолютной личностью. Выпавший из ничто, я только нечто, которое знает нечто ничто.

Это *тайна* как учет собственной конечности, ограниченности, сотворенности, а значит, рефлексия. То есть Бог – это способ учета и «общения» с тем, что находится за границами моего природного (то есть от природы, данного как животному, телесно-душевного, в том числе, рационального) ресурса. Бог – это мостик *туда*, где нас нет и где с природной точки зрения мы даже не предполагаемся. Это имя, которым мы ощупываем *нечто ничто*, скрытое от любых наших чувственных восприятий и рациональных схем.

Как ни странно, до какой-то степени свойства этого Нечто Ничто нам известны. Они описаны в Откровении, их нащупывает философия. И опять же, поскольку я личен, «контакт» с этим Н.Н. может быть только личностным. Поэтому Откровение знает Бога лучше любой философии.

То есть религия – это специфически человеческий способ коммуникации с миром. У живых существ по сравнению с неживыми появляются рецепторы, реагирующие на раздражители (обратная связь), а значит, теперь для них существует и то, что непосредственно на них не воздействует (в отличие, скажем, от камня, реагирующего отколотым краем на внешний удар). Но для животных существует сверхчувственного. Собака с ее бихроматическим зрением никогда не догадается о наличии оттенков, созерцаемых нами – трихроматами. Но мы осведомлены о тетрахроматическом зрении птиц и даже о невидимом спектре инфракрасного излучения и ультрафиолета. Для человека существует сверхчувственное и даже сверх предполагающегося сверхчувственного – Тайна, Нечто Ничто.

* * *

Мамардашвили договорился наконец до Бога. Только Бог у него абстрактный, действительный: то, что вызывает во мне действие произвольного воспоминания, этакое безразмерное, неопределенное, нулевое «я». И замечательная проговорка: «Согласно закону интермиттентности, живет неизмеримое, безразмерное, нулевое “я”» («Лекции о Прусте»).

Он как бы растворяет бытие индивида в некоем Абсолютном (существующем, впрочем, опять же лишь постольку, поскольку существуют индивиды, – лукавая шестовская мысль, что Бог нуждается в человеке не меньше, чем человек в Боге). Вот характерное признание Мамардашвили: «Это одно существует с начала мира, но жизнь его интермиттентна, говорит Пруст. Перемежающаяся и такая же долгая, как жизнь человечества». Значит, Бог – всего лишь наше общеродовое безумие или свидетельство нашего пребывания в другом измерении (мире смыслов).

Мамардашвили все время крутится около христианских истин, но из-за того, что он не хочет прямо вводить «гипотезу Бога» (причем личного Бога), получается своеобразный балет со многими изящными, но совершенно излишними па. Кстати, в этих па он отчасти запутывается.

Во-первых, как он ни оговаривается насчет разных измерений одного и того же континуума, так или иначе ему приходится ввести понятие двоимирия, причем отделить один мир от другого железной стеной: «Мы уже установили закон, что чувствуем мы в одном мире, а называем в другом». Отсюда, кстати, проистекает его жесткая классификация людей на жителей лимба (имеющих абортированное сознание – то есть не решившихся пережить свои чувства в духе – в осознании) и тех, кто, подобно Прусту, строит конструкцию (структуру, форму) для переживания – *произведение*, в котором действует уже не их эмпирическое, субъективное (сопливое, сентиментальное) «я», а истинное, безразмерное «я», не имеющее качеств и свойств, обладающее нулевой субъективностью⁴⁵.

Это противопоставление ложно, хотя в постановке проблемы и в том, что Мамардашвили пишет об абортированном сознании, есть глубокая правда. Пережить в духе – совсем не обязательно *понять* в философском и даже поэтическом смысле. Пережить в духе можно, например, лаская тело любимого человека, играя в теннис или фехтуя – при этом ничего *сознательно* не отмечая, не формулируя. Мамардашвили, кажется, учитывает данное обстоятельство, постоянно возвращаясь к сцене хождения Сен-Лу по спинкам кресел (именно так проявляется совершенное знание его совершенного тела, хотя Сен-Лу вряд ли сам осознает это свое телесно-духовное знание). Но тогда следовало бы оговориться, что и сопли, и слюни, и даже сентиментальные ахи, чувство растроганности и т.д. – все то, что принято называть *душевностью*, может выступать как подспудное знание, тайный дар человека. Тогда, когда все это переходит в духовность. Я хочу сказать, что и просто нюхающий цветы и ничего при этом не «осознающий» если он один, два, сто раз способен проделать эту операцию *не автоматически*, если она его наполняет, если он *переживает* акт живого нюханья цветка (а не изображает этот акт⁴⁶), то он состоялся, прорвался в точку полноты. Без активности *сознательного* понимания. Про то и сказано в Евангелии: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное». Имеется в виду конечно *внешняя* нищета духа, когда духовность не проявляет свою активность сама по себе, когда она как бы утоплена, растворена в телесно-душевном.

Цивилизации с такими людьми не построишь, да и в коммунальной квартире жить трудно. Однако с Богом (и с *ближним*) у них все в порядке. Кстати, сам Мамардашвили прекрасно понимает, что «голая» духовность может быть проблемой: «Оказывается, само сознание может быть препятствием, и возникает проблема расцепить его. С чем? С самым дорогим нашим объектом в мире – со своим собственным «я» как субъектом этого сознания». Прекрасная и очень точная констатация. Осознает ли только автор, что подобное расцепление не может быть произведено сознательно? Вероятно, осознает. Он постоянно в разных местах оговаривается, что намерение здесь не поможет. Он предлагает строить *произведение* как структуру, в которой я наконец сумею отвлечься от *себя самого* в

⁴⁵ Само определение «нулевой субъективности» ясно показывает, в чем Мамардашвили противостоит Друскину и даже Кьеркегору. Они говорили бы о ситуации нахождения в точке понимания (у Мамардашвили – равноденствия, у Друскина – «во взгляде Бога») как о состоянии пребывания в *абсолютной субъективности*. Потому что это не ситуация потери свойств и качеств, а ситуация встречи с Богом – абсолютным Субъектом, в котором полнота и целостность всех свойств и качеств (не в смысле бесконечного ряда, а в смысле абсолютной актуальности).

⁴⁶ Мамардашвили тут бы возразил, что как раз требуется изображение как творческое *вложение* себя, помогающее выйти из ситуации повторения. Но Мамардашвили хочет обязательно выходить из нее *сам*, не понимая, что это-то *сам* и препятствует тому, что нас постоянно из ситуации автоматичности выводит. Ведь окружающий мир не автоматичен. Он каждый раз новый и заново. *Сам мир*, а не мы его заново запускаем, как часы. Здесь проблема активного субъекта в активном Божьем мире. Нельзя действовать так, как будто я один живой.

решении формальной эстетической задачи. Это правильно, это прекрасно, только вот рецепт не поможет, поскольку *нет гарантий*, нет метода, обеспечивающего замолкание моей рефлексии: и сочиняя, я способен во всеоружии своей духовности писать о себе родном, любимом.

Бескорыстная мысль, додумываемая до конца в рамках некоей прекрасной формы, конечно отвлекает. Но лишь в том случае, когда я увидел Истину, содержащую весь мир и меня самого в придачу. Однако я не увижу, пока не отвлекусь. И не отвлекусь, пока не увижу. Я хочу сказать, что нет здесь какой-то выделенной интеллектуальной либо художественной области и протекает этот процесс «увидения» не во времени. И реализоваться может как угодно, хотя бы через ковыряние в носу.

Так что тот, кому дано нюхать цветок, может быть, попадет в рай раньше Пруста. Впрочем, Мамардашвили просто не замечает, что Марсель очень часто тоже «всего лишь» нюхает цветок.

Во-вторых, Мамардашвили постоянно делает одну и ту же ошибку, которую, впрочем, делают все, не знающие Одностороннего синтетического тождества. Он не понимает несимметричного тождества сторон одного и того же процесса.

Мир природы и мир смыслов – это один и тот же мир тождественно-несимметричный. Формула бытия Друскина позволяет понять, в чем тут дело. *Это есть то, которое есть это и то*. Мир природы есть мир смыслов, который есть мир природы и смыслов (то есть этот реальный мир). Стена есть, но она полупрозрачна. Дверь открывается отсюда сюда.

Можно сказать в терминах Одностороннего синтетического тождества:

Мир смыслов (или Божий мир) здесь и сейчас есть мир природы (как один и тот же мир, созданный Богом); сам мир природы (как отделившийся в грехопадении человека) не есть мир смыслов (Божий мир) – но мир сей, хозяин которого дьявол.

А это существенно. Это значит, что Мамардашвили не прав, однозначно утверждая, что чувствуем мы здесь – в мире природы, а осознаем – там, в мире смыслов, куда интермиттенционно забрасываемся и где живем безразмерной, бесконечной жизнью в нулевой субъективности. Я могу нюхать цветок и испытывать здесь-сейчас чувство-осознание, даже не отливающееся ни в какие формы (оно, конечно прикрепится к этому цветку, к ситуации и т.д., но лишь тогда, когда выйду из здесь и сейчас).

Не прав он и вот еще в чем. Двоемирие приводит так или иначе к идее пассивного мира материи (в бытовом, природном, эмпирическом горизонте), вызволить из которого может лишь активность субъекта. Но мир один. И един. Он сотворен (но не *во* времени и пространстве, а *со* временем и *с* пространством), причем сотворен Тем, который *до* него (опять же не во временном и пространственном смысле). Это означает, что творение – вневременной акт – акт вечной (а не бесконечной) активности Бога, его абсолютной актуальности.

То есть мир, в котором мы живем, активен, но не своей собственной активностью⁴⁷, а Создателя. Сам же по себе пассивен – и потому сам по себе не противится Его воле. Я же – существо, которому подарена/навязана собственная активность. И вот в слаженном концерте мироздания появляется нечто, способное «звучать» по своей воле, способное навязывать эту свою волю пассивной (но в Боге активной) природе.

Эту пассивно-активность окружающего мира опять можно понять лишь через Одностороннее синтетическое тождество.

Мир – активен в «здесь и сейчас» тождестве его с Создателем. *Сам по себе* он пассивен. И, следовательно, во времени я действительно имею дело с пассивной и, как писал поэт, «равнодушной» природой. Но во времени же и ничего не могу с ней сделать, кроме как навязать свою волю (априорно противостоящую Божьей, поскольку моя воля

⁴⁷ А может быть, и своей. Поскольку Бог, подарив человеку свободу воли, всему остальному творению подарил способность существовать в множестве отдельных элементов, следовательно проявлять свою индивидуальную активность по отношению к тому, что не есть оно само.

вне ситуации здесь-и-сейчас не может вытекать из видения истины; вне здесь-и-сейчас нет истины, есть лишь мой выбор между относительно правдоподобными объяснениями мира).

Все вышесказанное должно было бы привести к утверждению, что не активность – а величайшая, абсолютная пассивность требуется от человека, чтобы, сливаясь с динамичным, живущим Божьим миром, понимать и переживать полноту существования. Напоминаю, моя *собственная* активность (моя как моя) лишь нарушает Божественное домостроение и отдаляет меня от истины. Так что же, быть пассивным? И опять же: нет. Потому что моя активность (как моя-не моя) уже подарена/навязана мне Богом, уже входит в полноту и гармонию Его мироздания. Быть по выбору своему пассивным – это снова разрушать Божественное домостроение. Быть активным – противопоставлять свою волю Его (еще раз о последнем: как только я оказываюсь в ситуации выбора, я тут же противопоставляю свою – Его воле, потому что ситуация выбора – это вне здесь-сейчас ситуация невидения Истины, а, не видя Истины, могу ли выполнять Его волю?)

Следовательно, вопрос для человека лежит вообще в другой плоскости. Не активности – либо пассивности, не душевности – либо духовности, не нравственности – либо безнравственности, даже не структурирования – либо аморфности (важнейшие категории для Мамардашвили), а только веры в абсолютной (а не нулевой) субъективности – или неверия.

Потому что вера и есть структура, нравственность, духовность (при внешних формах душевности), активность (в полнейшем смирении). А вне веры (или риска, если так кому-то понятнее) никакими *произведениями* никуда не пробиться.

Вера – и есть риск. Это и есть поставить себя на карту, подставиться. Поставить – и *верить*, что выиграешь⁴⁸.

* * *

Аристотель, разрушивший платоновский комплекс калокагатической нравственной красоты, сделал вещь чудовищную и непростительную. Отныне стало возможным переживать «чистую форму», наслаждаться только ею. Конечно, так появилась эстетика во всей ее специфичности. Но, потеряв связь с этикой, красота сделалась *самой* красотой, то есть холодной маской дьявольской гордыни и соблазна.

Калокагатия – у Сократа и Платона термин, выражающий синтетическое единство этического и эстетического, их «односторонней тождественности». Когда-то, интуитивно нащупывая это, писал: хороший, моральный поступок и есть прекрасный поступок. В действии я еще как бы слеп – работает принцип моральной неопределенности. Как понять, был ли нравственно прав? Это видно: если все в порядке, мое действие будет *красиво*. Сейчас, объясняя, был вынужден установить стадиальность: действие – взгляд – опознавание. В реальности все это отождествлено в Сейчас.

Теперь ясно, что описывается соотношением между этическим и эстетическим в формуле Одностороннего синтетического тождества:

э т и ч е с к о е е с т ь э т и ч е с к о е , т о ж д е с т в е н н о е э с т е т и ч е с к о м у , *с а м о*
э с т е т и ч е с к о е н е т о ж д е с т в е н н о э т и ч е с к о м у – н о е с т ь с о б л а з н , д ь я в о л ь с к а я
к р а с о т а (т о е с т ь м а с к а о б о л ь щ е н и я) .

Как-то это чувствуется. И малейшая внутренняя червоточина делает человека безобразным. Может быть, даже соблазнительным, но безобразным.

* * *

⁴⁸ А еще точнее: не важно, выиграешь или нет.

Порок, разврат... очень просто понять, что это. Это когда зная, что надо делать, я этого не делаю и не могу противостоять тому, о чем догадываюсь, что этого делать не надо.

* * *

Друскин пишет в Дневниках (28.07.43): «Построение – это постулирование и разделение того, что возникло путем постулирования (то есть сотворения). Так возникает некоторая иерархия постулируемых, или утверждаемых, состояний. Но обычно одной иерархии и одного постулируемого недостаточно. В этом отличие от рационализма. Если же будет несколько утверждаемых и несколько иерархий, то они пересекаются. Тогда к постулированию и разделению присоединяются пересечение, совпадение и несовпадение, и неполное совпадение».

Прекрасно! Отсюда можно сделать далеко идущие выводы. Плюрализм требуется дополнить пониманием тождества различного: пересечений, совпадений и несовпадений. Тогда проблема выбора становится ложной и заменяется проблемой видения. Одно – есть другое, но не само по себе, а как находящееся в большем, как существующее.

Формула существования: **это есть то, которое есть это и то**. Как только я выбираю, отрываю, замыкаю своим выбором нечто в нем самом, тут же и лишаю всякого смысла, самого существования.

Плюрализм плох не множественностью. Он уводит от системы, задавая пересечение иерархий и разнонаправленность постулатов – это и означает всемогущество и вседейственность Бога, его несводимость ни к какой идее Блага, ни к каким категорическим императивам, ни к «морали» или «разуму», ни к человеческим понятиям о справедливости; Бог, образно говоря, смотрит на меня отовсюду. Плюрализм плох не множественностью, а ложной идеей о необходимости выбирать. Впрочем, нельзя выбирать и невыбор, как это делают концептуалисты. Нельзя превращать невыбор в систему, потому что дело не в переборе вариантов и всеядности. Напротив, я должен быть предельно субъективен (абсолютно субъективен, согласно Кьеркегору) и даже максималистичен в своих убеждениях. Но в определенности *своего* взгляда лишь лучше видеть тождество нетождественного, чужую правду.

* * *

Вот запись Друскина от 19.04.44: «Одни говорят: есть истина – наука, $2 \times 2 = 4$. И это Бог. Другие говорят: нет истины, но как бы (als ob) истина. И есть Бог: как бы Бог. Но никому не нужен ни научный Бог, ни как бы Бог.

Вторые правы: наука не истина, но как бы истина. Первые правы: должна быть истина, а не только как бы истина. Не правы же вторые в том, что ищут Бога не там, где надо: у нас, то есть антропологизируют Бога,⁴⁹ первые же – в том, что лишают Бога содержания. Первые находят только абсолютность Бога,⁵⁰ вторые – неабсолютность всего, что не Бог⁵¹».

К этому мне уже, в сущности, нечего добавить. Попробую только спроецировать высказанное на ситуацию нынешнего культурного менталитета.

⁴⁹ То есть детерминируют Бога своим человеческим постулатом и возведенной на нем иерархией ценностей.

⁵⁰ Это средневековый вариант традиционного, «соборного» общества.

⁵¹ Это индивидуалистический релятивизм позитивистской философии.

Парадокс плюрализма в том, что он оказался порождением индивидуалистического, релятивистского (безбожного) сознания, которому в сущности подобный «инструмент» был только противопоказан. Плюрализм в руках тех, кто отказывается вообще обсуждать вопрос об истине, оборачивается философией безнадежности: своевольным абсурдизмом Камю. Все внеположные ценности утрачены, делать ставку на имманентные как-то неловко после газовых камер и концлагерей; остается мириться с шизоидной расщепленностью сознания, оставляющего, согласно Фромму, зазор между актом мысли и эмоциональной реакцией (то есть позволяющего автоматически длить существование, без его осмысления).

На самом же деле плюрализм (то есть, казалось бы, идеология пошлейшего допущения равноправия веры и неверия, истины и заблуждения) требуется именно верующему как философия множественности иерархий и постулатов, уводящая от рабства духа, от превращения учения в схему, религии – в догму. (И главное, преодолевающего детерминизм, готовый распространиться даже на Бога в подчинении Его постулату, когда Творцу Небесному оставляется лишь почетное место на вершине сооруженной человеческим разумением ценностной пирамиды.) Плюрализм ведь косвенно говорит мне о моей абсолютной свободе, понимаемой, впрочем, не как мой произвол, не как мой прихотливый выбор любого пути, не как *выбор удобного направления моего взгляда*, но как *непредсказуемость направления, с которого посмотрит на меня Бог*. И тогда все возможно, тогда чудо исполнения Его воли.

ОБ ИСТИНЕ И КУЛЬТУРНОМ ПЛЮРАЛИЗМЕ

Разговоры о бездуховности современного общества стали банальностью. Настолько, что публика перестала обращать на них внимание, как на ритуальную формулу или заклинание. Между тем речь идет о феномене, достаточно радикально отличающем нашу цивилизацию от предшествовавших ей.

Духовность, выделяющая человека из мира флоры и фауны, – явление внеприродного порядка. Коротко ее можно было бы определить как потребность и способность помимо физического пространственно-временного континуума пребывать в специфическом поле смыслов. Каков источник этого последнего и насколько оно реально – предмет отдельного обсуждения. Сейчас важно другое: искусственный смысловой кокон, в котором человек только и может воспроизводить себя в качестве человека, бывает разным – в зависимости от конкретных исторических, этнических и прочих обстоятельств. Он определяется той или иной культурной матрицей и в сущности тождественен ей.

Тем самым бездуховность – это прежде всего стремление уклониться от заданной культурной определенности. Но поскольку вне последней невозможно и становление человека, то речь должна идти о размывании самой основы феномена, определяемого как *homo sapiens sapiens*. В массе своей современный человек желал бы избавиться от бремени собственной «человечности», впасть в естественное, невинное, бессмысленное состояние. Почему это происходит – предмет дальнейшего анализа.

Во-первых, следует указать на то, что искушение естественностью – закономерный результат многовековой постренессанской ориентации на природу, в которой так удобно было видеть альтернативу трансцендентной истине Бога. Истинность природы казалась куда более объективной, а главное, универсальной, свободной от локальных культурно-идеологических спекуляций отдельных человеческих сообществ. На таком основании с помощью разума и науки век Просвещения собирался создать новую всеобъемлющую культурную целостность, охватывающую все человечество.

Этим надеждам не суждено было сбыться прежде всего потому, что нелепо иноприродному существу искать свою духовную основу в природности. К тому же само научное знание, раздробившееся в XX веке на тысячи слабо связанных между собой

областей, выявило невозможность единого, универсального подхода к описанию наличной реальности (обстоятельство, зафиксированное, например, в знаменитом принципе дополнительности).

Но рудименты своеобразного «нагуроцентризма» оказались весьма живучими, до сих пор питают политико-правовые и педагогические теории, толкующие о «естественных правах». Можно сказать, что идеи Жан-Жака Руссо стали сегодня основой банальных бытовых взглядов населения, трактующего призыв быть *самим собой* как пожелание не сопротивляться своим чувственным влечениям.

Вторая причина, по которой современный человек «бежит» от смыслов и от культуры, – идеологическая несовместимость. Ориентация на новизну, присущая эпохе модерна,⁵² приходит в противоречие с основными характеристиками любой развитой культуры, живущей традициями и заботящейся о контекстуальности бытия, о воспроизводстве определенной смысловой структуры.

Заметим также, что культура всегда принудительна, она есть насилие над естественной данностью (или усилие), огранка первичного материала. – Обстоятельство, крайне травмирующее либеральное сознание, абсолютизовавшее свободу выбора и антитоталитаризм. Увы, подлинная культура по отношению к рожденному в ее лоне человеку выступает как диктатор, задающий цели, ценности и семантику поведения. Неприятность (для индивидуалистического дискурса) состоит в том, что принципы, определяющие смысловую сетку существования личности, не могут быть предметом договора. Так, невозможно заранее договориться о том, в какой языковой среде ты будешь рожден. Можно другое – уже в сознательном состоянии выучить второй, третий, четвертый язык.

И тут обнаруживается третье обстоятельство, заставляющее человека испытывать стресс от собственной «человечности». Я имею в виду эффект «вавилонского столпотворения».

«Языков», окружающих нас, стало слишком много. В мире многополюсном, ориентированном на плюрализм подходов, существование каждой из локальных культур, претендующих на смысловую универсальность и целостность, представляется проблематичным. Категории «смысла», «оценки» с неизбежностью предполагают существование непреложной Истины, в которую веруют, вокруг которой выстраивается вся система ценностей, регулирующих жизнь человека. Повторюсь: природа их не конвенциональна (в отличие от норм юридических) и поэтому не может быть скорректирована неким разумным установлением. Вера – арациональна, в конечном счете бесосновна, тогда как любой договор заключается *на основе* определенных рациональных посылок и компромиссов.

Но будучи арациональной, вера не слепа. Ее неизбежно размывает факт наличия множества равноправных вероучений и аксиологических систем. Невозможно предполагать, что миллионы и миллионы людей на протяжении столетий заблуждались, а истинные взгляды на структуру мира доступны лишь твоей конфессии. Это представляется тем более спорным, что исторически существовало и существует множество типов культур, в рамках которых происходило и происходит целостное «воспроизводство» человека как носителя духовного начала.

Данное обстоятельство с неизбежностью ставит под вопрос само понятие истины, открывает широкий простор релятивизму, толкующему про относительность любых моральных и эстетических категорий. Обычно в таких случаях указывают на исторический, социально обусловленный характер тех или иных нравственных норм либо художественных критериев. Действительно, любые проявления человеческой активности в

⁵² В этом плане постмодерн не изменил ментальной ситуации, поскольку в его основе все та же рефлексия по поводу основополагающей категории модернизма, как бы ее ни формулировали: *новизна, мода, современность, актуальность*.

обществе с неизбежностью социализируются. Но только по форме, а не по содержанию. Точно так же, как в религии таинство *разыгрывается* через ритуал, но к ритуалу не сводится и не является игрой.

Так или иначе, но в плюралистическом обществе человек приучает себя подчиняться «относительным ценностям», обходясь в своих мотивациях набором принципов и табу, свойственных той или иной референтной группе. Смена этой группы, перемещение в другую страту влечет за собой серьезную поведенческую перестройку. Так бывает всегда. Находясь в социальном поле, человек корректирует свои установки в зависимости от «потенциала» этого поля. Но худо, когда социальный «потенциал» начинает полностью определять личность. Тогда и становятся возможными газовые камеры и концентрационные лагеря.⁵³

Итак, нормальное положение человека в культуре предполагает его включенность в некую ценностную иерархию, порожденную жаждой знать, каков мир на самом деле, и желанием соответствовать этому знанию. Сама этимология русского слова «истина» – *есть она* – исключает возможность сомнения или отрицания. Она есть. Ведь, вообще говоря, что-то как-то все же есть. Другое дело, насколько мы способны это что-то различить и ему соответствовать. В таком ключе обычно и пытаются разрешить противоречие между признанием Истины (то есть некой культурной иерархии, задающей смыслы) и толерантным отношением к многообразию точек зрения.

Это не простой вопрос. Верующий верит в откровения, сообщаемые Богом посредством той или иной религиозной традиции. Христианин, скажем, не может принять истины, пришедшей помимо Христа. Но вот у буддистов Христа нет, и как же христианину относиться к их учению? Вежливость, доброжелательность тут ни от чего не спасают, потому что не существует компромисса в вопросе о подлинности.

Другое дело, что сущность может оказаться многоликой и являть себя в различных культурных парадигмах, в различных языках. Собственно, подобная мысль не нова и закреплена еще в индийской притче о слепцах, ошупывающих разные части слона – хобот, ногу, хвост, делающих по отдельному участку заключение о целом. Такая концепция кажется плодотворной, поскольку позволяет согласовать многообразие подходов с признанием существования некоего объективного единства. Дальнейшая перспектива рисуется следующим образом: никто не обладает полнотой знания истины, каждый наблюдатель как бы фиксирует ее под своим углом видения, «объемное» же изображение можно получить лишь при сопоставлении и синтезе многочисленных «плоскостных фотокопий» интересующего нас объекта.

Эта очень соблазнительная точка зрения лежит в основе мечтаний о гармоническом синтезе различных культур, религий, наций в некое наднациональное, надкультурное целое, взявшее все лучшее от отдельных составляющих и преодолевшее темные стороны породивших его ментальностей. Идея – в выработке на базе имеющихся культурных традиций некой новой культуры, руководствующейся общечеловеческими ценностями. При всем благородстве целей проект совершенно утопический.

Укажу на ряд обстоятельств, которые, как мне кажется, следует учитывать, подходя к рассмотрению этой проблемы.

⁵³ Замечу, что в средневековом, традиционном обществе человек также подчинялся установкам определенной референтной группы, определенной страты. Отличие от сегодняшней ситуации в том, что, во-первых, общество было гораздо более статичным, препятствуя переходам из одной социальной группы в другую. И во-вторых, конечным источником любых земных установлений мыслилась Высшая воля. Поэтому (по крайней мере до Макиавелли) политическое и этическое рассматривались как имеющие одну и ту же основу. Индивид растворен в социуме, но сам социум до некоторой степени сакрализован.

У нас же теперь на подобное растворение накладывается социальная мобильность и совершенно иное представление о природе общества, восходящее к теории общественного договора. Социальное тем самым стало целиком посюсторонним, продуктом соглашения, следовательно утеряло связь с духовно-смысловым.

Во-первых, сама попытка создания гармонического целого неизбежно натолкнется на фундаментальные невозможности. Точно так же, как в медицине существует понятие несовместимости, отторжения тканей, определенные запреты совершенно явно наложены и на «хирургическое вмешательство» в области культуры. Вообще любая самобытная традиция – живой организм, и, боюсь, зачастую тут возможны лишь косметические операции, если только мы не хотим создания эклектического монстра. Надо иметь в виду, что эксперименты такого рода могут оказаться опаснее генной инженерии. Вообще стыкуемость отдельных культур – еще большой вопрос. Достаточно вспомнить во многом экстравагантные, но не потерявшие актуальности идеи Шпенглера. Во всяком случае история показывает, что процесс возникновения новой культурной парадигмы на основе уже существующих всегда носит длительный и противоречивый характер.

Во-вторых, само по себе замечательное стремление к единству, в частности культурному единству человечества, не учитывает, что каждая из исторически сложившихся цивилизаций рождалась и развивалась в противоречивом взаимодействии с другими – соседними. Отношения притяжения – отталкивания, помогающие сохранять себя как целостность рядом с иными целостностями, крайне важны для здорового роста. Боюсь, что возникновение единой общемировой культуры как раз и означало бы тот самый пресловутый конец истории, провозглашенный постмодернизмом.

В-третьих. Об истоках описанного выше синкретического подхода к решению нашей проблемы. В скрытом виде в нем продолжает жить кантовский агностицизм, ставящий непреодолимый барьер между сущностью и явлением.

Узел противоречия именно здесь. Ведь только что констатировали ситуацию, когда признание единственности истины (сущности) сочетается с обнаружением себя в плюралистическом поле ее описаний (явлений), причем говорим о неполноте каждого из них в отдельности, уповая, впрочем, на взаимодополнительность.

На практике, однако, понятно, что даже из сколь угодно большого числа атомов приблизительного знания нельзя сложить истину в ее неисчерпаемой полноте. В этой агностической парадигме истина оказывается абсолютно от человека закрытой, а значит, и культура лишается твердой почвы.

Гносеологическая проблема выливается в проблему антропологическую. Смысловое пространство нельзя строить на непрочном основании человеческого знания, всегда неполного, ограниченного. В традиционных культурах здесь на помощь приходит религия с ее апелляцией к Откровению, к Слову, в котором раскрывается предвечная тайна бытия. Тем самым вера становится мощнейшим инструментом «смысловой сборки» человека. И непонятно, как помимо нее можно перекинуть мостик от трансцендентного (в котором и видится источник смысловой структуры) к имманентному, земному.

В-четвертых. Я еще раз хочу обратить внимание на то, что в основе синкретического подхода, толкующего о гармонической взаимодополнительности различных культур лежит идея асимптотического приближения к истине. Это идея наращиваемого знания, когда продвижение вперед мыслится как постепенный переход со ступеньки на ступеньку, все выше и выше.

Данная модель бесконечно суммируемого восхождения неизвестно куда (через взаимодополнение отдельных систем описания или же через постепенное углубление и детализацию какой-то одной системы) как нельзя лучше соответствует позитивистскому взгляду на мир, когда абсолютизируется процесс движения, а вопрос о его направлении остается открытым. Между тем даже если мы просто вдумаемся в смысл индийской притчи о слоне и слепых, абсурдность синкретического подхода станет совершенно очевидной. Сколько бы ни обменивались слепцы своими впечатлениями, как бы ни дополняли друг друга, слона их сознанию все равно представить не удастся. Для того чтобы по отдельным элементам восстановить целое, надо хотя бы раз это целое *увидеть*. Тут парадокс: чтобы узнать, надо уже знать.

В целом «асимптотический», синкретический подход крайне несовременен. Экзистенциальная философия дает совершенно другую гносеологическую модель. Мераб Мамардашвили говорил в своих лекциях о Прусте: «Истина – только сейчас. Только здесь и сейчас. Истина не сложится добавлением одного элемента к другому, она не придет завтра. То, что я испытал, смысл этого не создается из добавлений и прогресса степеней. Истина не знает степеней. Она вся только сейчас. Как бы вся мысль и вся жизнь – в один миг, в один момент присутствует целиком». На смену асимптоте приходит образ мерцающего мира, интермиттенции видения. От невидения к видению истины⁵⁴ нет никакого перехода. Это качественный скачок, прорыв, неосуществимый никаким «добавлением».

Я постараюсь пойти от обратного. От признания возможности культуры, то есть признания возможности пребывания современного человека в смысловом поле, предполагающем не только наличие истины, но и ее внятность. И сразу хочу оговориться: это мое утверждение носит аксиоматический характер, оно ниоткуда не выводимо и основывается просто на опыте личного переживания: например, переживания встречи с тем или иным великим произведением искусства, когда внутри здесь-и-сейчас этой встречи сомнений в существовании истины не возникает. Я надеюсь, подобное переживание видения, открытия знакомо каждому человеку, в особенности имеющему отношение к творчеству. Это, естественно, субъективное чувство, точнее, если пользоваться терминологией Кьеркегора, абсолютно субъективное, потому что, как ни странно, в момент такого видения (разные философы называют его по-разному, например Мамардашвили пишет о *нуль-точке* или *точке равновесия*), именно *моего* видения, я как бы себя устранию, очищаюсь от обремененности собой. Еще Аристотель подметил подобное противоречивое состояние зрителей трагедии и назвал его катарсисом.

Итак, культура возможна, возможна приобщенность к подлинным ценностям. Хотя, повторяю, утверждение это не может быть доказано, обобщено, распространено на всех – в том смысле, что нельзя поделить внутренним духовным опытом с теми, кто его не пережил самостоятельно. Все очень просто: тому, кто никогда не любил, можно сообщить лишь внешние признаки чувства, но никак не передать его сути и не доказать с очевидностью его наличие. Хуже того, для меня самого, пусть даже пережившего однажды встречу, видение истины, попадание в точку абсолютного понимания, после того как вышел из нее, нет никаких железных доказательств, что она действительно была. Яков Друскин говорил по этому поводу: я помню, что забыл, но что забыл, не помню; вспомнить, что я забыл, – значит опять попасть в состояние абсолютной актуальности, открытия, прикасания.

Здесь нет автоматизма и, что еще труднее выдержать современному человеку, нет никакого алгоритма, позволяющего гарантированно обрести способность видения мира в его полноте. Это модель *мерцающего знания*. Пребывание в точке *нуль-перехода* произвольно и – парадокс – требует всей твоей человеческой активности, всех сил. Но опять же, творческому человеку, знакомому с таким понятием, как вдохновение, не приходится удивляться описанной выше ситуации.

И здесь скрывается еще одна причина, по которой современный человек так настойчиво пытается впасть в естественное состояние. Бездуховный – невинен, находящийся вне культурного поля не несет никакой смысловой ответственности. Между тем представление о *вине*, причем *вине* неустранимой, – одно из наиболее важных для цивилизаций как христианского Запада, так и мусульманского Востока. Но если в традиционном обществе, в котором индивид подключен к общим, внеположным ценностям, эта вина носит в значительной степени латентный, «распределенный» характер, то в плюралистическую эпоху, с ее свободой выбора, с ее релятивизмом, ответственность за смыслопорождение лежит целиком на самой личности. И мера этой

⁵⁴ Антиномичное отношение этих понятий и его религиозный характер вскрыл в своей работе «Видение невидения» Яков Друскин.

ответственности часто не по силам конкретному человеку. Непроизвольное стремление избавиться от тотальности вины приводит к бегству в догреховную «природность».

Из сказанного вытекает следующий вывод. Некий порождаемый данной культурой смысл, некий текст, некий ряд художественных образов возникают как свидетельство о видении истины, но внятностью для меня обладают лишь в той мере, в которой я способен воспроизвести их в своей душе. Вот еще цитата из Мераба Мамардашвили: «Вся цивилизация, вся культура, все христианство – это сказки, выдумки, ерунда в той мере, в какой это не вырастает из души каждого. Вера в Христа не имеет никакого значения, если ты не породил заново образ Христа, идя из глубин своей темноты. Все здание цивилизации – песок зыбучий, поскольку не порождено из души тех, кто занимается имитациями, ходит в церковь, молится или участвует в создании “культурных ценностей”. Все это рухнет... потому что ни на чем не основано. Словосочетание «ни на чем не основано» имеет здесь один простой смысл: не порождено каждым изнутри себя. А устойчиво только то, что порождено каждым. Или порождено заново».

Так вот, любая традиционная локальная культура задает форму, внутри которой только и способны случаться подобные порождения. С этой точки зрения всей полнотой истины обладает и буддизм, и католицизм, и православие, и протестантство, и... список можно продолжать. Вопрос лишь в том, насколько я, с одной стороны, «включен» в данную культурную парадигму, а с другой – готов принять на себя весь груз ответственности за аккумулярованные ею смыслы, готов дать им новую жизнь в своем сердце.

В плюралистическую эпоху нам, по-видимому, надлежит руководствоваться принципом презумпции подлинности чужого духовного устремления, предполагая, что дело не в множественности или в относительности истины, а в разнообразии форм ее явления, фиксируемых различными культурными традициями. Тем самым на первый план выдвигается вопрос об интерпретации и переводе.

Подлинная проблема человеческой цивилизации на рубеже XXI века заключается не в отсутствии некоего единого синкретического культурного языка, который могли бы «выучить» все и автоматически подключиться к якобы описываемой им целостности. Проблема в том, что современный человек плохо владеет языками уже имеющимися (прежде всего своим) и не желает брать на себя личную ответственность.

БЕЗОПАСНОСТЬ ИЛИ СВОБОДА?

Часто бывает так, что столетия запаздывают со своим наступлением, или наоборот, торопятся. Девятнадцатое началось почти на одиннадцать лет раньше календарного срока – в 1789 году, двадцатое задержалось и окончательно вступило в свои права лишь в 1914-м. XXI век, похоже, оказался куда более точным и начался 11 сентября 2001 года, то есть опоздал всего на 8 месяцев и 11 дней.

Почему теракт в Америке представляется такой поворотной датой? Нет, не число жертв, не катастрофические последствия для одного из крупнейших и красивейших городов мира выделяют это событие из привычного ряда человеческих утрат и трагедий. Дело в том, что с падением башен Всемирного торгового центра в Нью-Йорке рухнули (или во всяком случае пошатнулись) два столпа современной западной ментальности: безоговорочное признание ценности свободы и ориентация на плюрализм.

Америка больше не желает смотреть триллеры и фильмы-катастрофы. Как испуганный ребенок, она хочет, чтобы ее развеселили и отвлекли от реальных угроз. Сопровождаемый овациями конгрессменов президент объявляет о тотальной войне с террором. Никто, в сущности, не знает, о чем идет речь, но пастушок (ведь именно таково значение слова «ковбой») Буш-младший выглядит молодцом. Похоже, по телеканалу продолжает транслироваться голливудская мыльная опера. Лишь идеологический антураж

поменялся. Никто и не заметил, что тоска по спокойствию родила несвойственный демократии феномен тотального единодушия.

Не то чтобы эти категории несовместимы, но независимое существование неизбежно связано с риском. Корм и защита гарантированы лишь в клетке, когда рядом есть заботливые служители-сторожа. На воле же зверь предоставлен сам себе, он свободен, но цена его свободы – опасность остаться голодным или сделаться добычей.

Сейчас совершенно отчетливо в сознании среднего американца ценности свободы вытесняются ценностями безопасности. А это значит, что рано или поздно демократия, деформированная множеством запретов и ограничительных мер, сменится более или менее мягкой формой авторитаризма. Ужесточение визового режима, тотальный контроль, периодические полицейские мероприятия, развертывание военных соединений – все это черты общества, далекого от прежних звездно-полосатых идеалов. Консолидация социума всегда легче всего осуществляется на основе каких-нибудь простых, понятных и оптимистических лозунгов. Особенно когда обещано наказать и искоренить. Так что не следует удивляться, как это едва победивший на президентских выборах за год до этого Буш теперь становится национальным героем (забыто, что во время «бомбардировок» Нью-Йорка и Вашингтона он выглядел, мягко сказать, испуганным, метался на самолете по стране, прятался от неведомых террористов).

Второе весьма серьезное следствие произошедшего – тенденция к поляризации мира. Прежняя плюралистическая концепция, допускавшая совместное проживание людей, исповедующих подчас противоположные убеждения, плохо сочетается с ситуацией, когда некоторые из этих самых убеждений толкают к насилию над соседями. Существовать вместе, не исповедуя неких общих базовых принципов, оказалось весьма накладным.

Выяснилось, что терпимость большинства американцев – это терпимость детей, слишком занятых собой и потому просто не интересующихся, как и чем живут другие. Как только этих детей хорошенько напугали, они тут же позабыли свое плюралистическое благодушие. «Цивилизованный» мир сейчас активно конструирует образ врага. Ему присвоено кодовое название «терроризм». Президенты и премьеры убеждают публику, что речь идет о выродках, не имеющих национальности. Однако нельзя не обращать внимание на тот факт, что *проделки* этих «выродков» вызвали ликование в Палестине, Ираке, Судане, Ливии, нельзя не заметить, что население Пакистана крайне негативно восприняло намерение своего правительства сотрудничать с Вашингтоном, а Саудовская Аравия долго не желала предоставлять свои авиабазы для предполагаемых налетов на Афганистан.

Люди, являющиеся террористами для одних, могут выглядеть героями для других. В столкновение приходят два мира с совершенно различными базовыми ценностями. Например, для моджахедов таковыми не являются ни частная собственность, ни демократические свободы, ни сама человеческая жизнь.

Интересно, сможет ли западный плюрализм в этих условиях признать за подобной цивилизационной моделью право на существование и более того – воспринять носителей фундаменталистской идеологии в качестве равноправных соседей по человеческому общежитию?⁵⁵ Это отнюдь не праздный вопрос. От ответа на него зависит схема дальнейших действий России – в Чечне, Америки – на Ближнем Востоке.

Пока что выбрана наихудшая тактика: не имея мужества осознать проблему во всей ее трагической безвыходности, продолжают планировать операции так, как будто и в самом деле воюют с бандитами, а не этносом, существующим в иных религиозно-культурных координатах.

⁵⁵ Я вовсе не склонен считать, что мир ислама однороден и насквозь пропитан экстремизмом. Как и во всякой целостной системе, в нем есть свои полярности и противостоящие тенденции. Но перед лицом внешней угрозы происходит консолидация. Весь вопрос, на какой основе? Понятно, что чем интенсивнее давление извне, тем более радикальным становится ответ.

Надо смотреть правде в глаза: втягиваясь в противостояние, стоит оценить его реальные масштабы и четко представить себе альтернативы. Если бомбардировки Афганистана, Ирака, в перспективе Ирана вызовут дестабилизацию всего мусульманского Востока, придется столкнуться с действиями террористов, вооруженных уже химическим или бактериологическим оружием.

Ведь ввод советских войск в Афганистан два десятилетия назад тоже по своей сути был антитеррористической операцией. Террорист Амин убил главу государства и захватил власть. Политбюро, принимая решение о десанте, тоже, надо полагать, думало в том числе и о справедливом возмездии. Закончилось же все печально. Войну проиграли. «Борьба с терроризмом» – удобный термин, который можно использовать применительно к очень широкому классу действий.

У фанатиков тоже есть своя логика. Истоки непримиримости и агрессии – в нищете большей части человечества, в экономической и культурной экспансии Запада. Нельзя сказать, что последняя сама по себе является злом. Напротив, я-то считаю, что западный образ жизни создает для индивидуума куда большие преимущества, чем любой другой из известных человечеству. Нет, дело просто в том, что имплантировать его пытаются в чужеродный, совершенно иначе устроенный социокультурный организм ислама или буддизма. И происходит то, что в медицине называется отторжением тканей.

Кто знает, быть может, исламский фундаментализм играет в их цивилизационной среде роль своеобразной системы иммунной защиты. Проще всего объявить нечто неудобное и пугающее тебя абсолютным злом. И куда труднее честно вскрыть причины происходящего. Одной из которых окажешься ты сам... Ведь экспансия Запада тоже не является результатом чьей-то злой воли. Такова природа любой целостной органически развивающейся системы. Она всегда пытается расти и распространяться.

На наших глазах обостряется неизбежный антагонизм двух конкурирующих цивилизационных моделей. Он в принципе неустраним. И списывать все на террористов Усамы бен Ладана крайне недальновидно.

Это не значит, что конкретные виновники убийств не должны нести конкретной ответственности за свои преступления. Это значит лишь, что проблема гораздо шире и сложнее. И бомбардировками ее можно лишь усугубить. Во всяком случае она не имеет военного решения. Или имеет? Исторически столкновение двух чуждых миров обычно кончалось тотальным уничтожением одного из них. Следовательно, готовя военные операции, надо отдавать себе отчет, что успех они могут принести лишь в случае поголовного истребления противника. Я не думаю, что менталитет современного западного человека приспособлен к решению подобной задачи. Скорее уж это по силам воинам Аллаха, в ценностном арсенале которых нет такой обременительной вещи, как возрожденческий гуманизм. Это значит, что для Европы и Америки (если они, конечно, не дадут себя связать логикой последовательной конфронтации с крайне разрушительными для мира последствиями) остается один выход: сосуществование на основе принципа презумпции идеологической и культурной правоты другой цивилизации, какими бы дикими и экстравагантными нам ни казались формы ее бытия.

Надо понять, что мы являемся свидетелями не столкновения цивилизации с так называемым варварством⁵⁶ (в таком столкновении, кстати, варварство всегда в конечном счете побеждает, просто потому, хотя бы, что ситуация войны и насилия внутренне варваризирует цивилизованных). Это противостояние двух миров, отстаивающих свои ценности и не могущих договориться прежде всего по причине тотального непонимания друг друга.

Презумпция идеологической правоты предполагает, что и другой народ ищет истину, верит в лучшее, пытается построить жизнь на основе добра. Вообще сознательно

⁵⁶ Можно, впрочем, считать и так, но тогда требуется коррекция понятий. Например, цивилизованность вовсе не равнозначна культурности. Шпенглер, например, вообще считал их различными, даже противостоящими фазами развития общества.

стремящиеся к злу субъекты бывают только в народных сказках. Зло же является на свет в результате неумного и слишком поспешного претворения в жизнь наших разнонаправленных благих пожеланий.

Значит, усилия сейчас должны быть сосредоточены главным образом не на военном, не на политическом, даже не на экономическом решении (хотя и здесь следует срочно принимать меры). Требуется решение на уровне культурной коммуникации двух цивилизаций. А это прежде всего означает систематическое изучение, глубокое знание чужого языка, не только повседневного, но и художественного, религиозного, исторического.

Мы должны понять базисные ценности другого мира, чтобы вычленили аналогии с нашими, чтобы правильно интерпретировать слова и действия соседей, чтобы выяснить, какие оппозиции, какие противовесы существуют внутри их цивилизационной модели. Надо иметь в виду, что в некотором отношении они культурнее нас, поскольку культура – это не образованность, а причастность к единому смысловому полю, понимание ценностной означенности совершаемых тобой действий. У *них* с этим, кажется, все в порядке. У *нас*, отравленных хаосом и релятивизмом массовой культуры, со смысловым наполнением жизни как раз проблемы. Значит, диалог с *ними* следует начинать с осознания, кем являемся *мы сами*. А это чисто духовная задача. И перспектива, которая рисуется тут, не обещает ни скорой победы, ни полной безопасности. Впрочем, лишь так, учась, мужая, делаясь умнее и терпимее, мы имеем шанс уцелеть – уцелеть как свободные люди.

* * *

Вот некоторые принципы, вполне банальные, но для меня важные:

1. Истина есть.
2. В высказывании она теряется.
3. Она теряется не потому, что не может быть высказана, а потому, что субъект высказывания (высказыватель) и тот, кто высказывание воспринимает, существуют во времени.
4. Истина вне времени.
5. Высказывание истины случается с каждым может быть, по многу раз на дню и это каждый раз есть момент выпадения из пространственно-временного континуума.
6. В силу этого, высказав истину, я не могу обнаружить истинности своего высказывания.
7. Если обнаруживаю в рефлексии, то уже во времени.
8. Во времени, обнаружив свое высказывание об истине, нахожу высказывание, но теряю истину.
9. Нет никакого практического и логического способа вывести из находящегося во времени вневременное, поэтому, заставая во времени свое высказывание, никогда не могу возразить на вопрос змия «а правда ли?»
10. Восстановление тождества истины и высказывания об истине происходит в акте веры.
11. Вера – немотивированное усилие (без самоволия) моей души, ее выпадение из априорных форм чувственности. Поэтому в вере я *вижу* вещь в себе.
12. Вещь в себе, то есть в своей сущности, – микрокосм, отождествленный с макрокосмом.
13. Поэтому, когда я вне априорных форм чувственности в акте веры вижу вещь в себе, то есть что-либо, я вижу и понимаю ВСЕ.
14. Человек – такое существо, про которое с равным основанием можно сказать:
 - 1) это животное, погруженное в поток времени, но наделенное при этом свойством в акте

веры и видения из времени выпадать; 2) это животное, слитое с мировым внепространственно-вневременным целым, которое из-за провоцирующего рефлексии самосознания, выпало во временной поток.

15. Рефлексия – и есть время. Для лишённого ее организма смерти нет.

16. С рефлексией возникает личность, богоподобие, грехопадение, смертность, ноуменальный страх.

* * *

Вольтер был деистом, что достаточно странно для такого умного человека. Но его убеждение в том, что Бог, запустив однажды механизм Вселенной, больше не вмешивается в процесс, вытекало, я думаю, из вполне конкретных интуиций. Просто жизненный опыт показывал Вольтеру, что в мире нет места сверхъестественному, все события подчиняются вполне объективной связи. Позже Кант, говоря об априорных формах чувственности, покажет, что эта *естественность*, эта *связность* – суть свойство нашего ума, нашего существа, иначе неспособного постигать происходящее.

Витгенштейн на ответ своего студента (вопрос был такой: почему людям кажется, что Солнце вращается вокруг Земли, и незатейливый ученик ляпнул: потому что это так выглядит) не без ехидства возразил, а как бы это выглядело, если бы Земля вращалась вокруг Солнца? Насмешливый философ очень четко здесь обозначил проблему Вольтера. А как бы выглядели для нас сверхъестественные явления, если бы они все-таки происходили? Они выглядели бы как естественные, которым просто еще не подыскали объяснения.

Но мы-то знаем, что при такой установке объяснения всегда подыскиваются. Следовательно, естественность или сверхъестественность явлений – не их особое, прирожденное качество, а наша способность включить их в то или иной ряд. Это вопрос нашей установки, нашей веры.

* * *

Следует обратить внимание на внутреннюю связь между верой в творческие силы человека в такие эпохи, как Ренессанс, Просвещение (растущее на базе рационализма) и тем образом мира, который задавался господствовавшим в ту эпоху художественным стилем.

Возможности человека мыслились во времена Возрождения безграничными, потому что сам мир (как это свойственно классицистически ориентированным стилям) представлялся совокупностью относительно независимых жизненных сфер. И в такой автономной, но, естественно, конечной области приложения творческих сил можно было рассчитывать на успех. Барокко, начинающее с всеобщего, неизбежно ставит человека перед лицом бесконечности, с которой не справиться, сколь бы ни был совершенен твой дух и неисчерпаемы силы. Отсюда крушение веры в личность, самостоятельно утверждающую себя в мире, крушение веры в возможность счастья.

Ренессансный и классицистический человек не боялся хаоса, в который был заброшен, потому что сам образ мира, собирающийся из клеточек отдельных существ, подсказывал: можно гармонизировать сначала один участок, затем второй, затем, развивая успех, третий. В эпоху барокко пришлось иметь дело с хаосом как бесконечным целым и его уж конечно было никак не гармонизировать. Вот тогда-то действительно и потребовалась идея высшего творящего начала, идея личного Бога, то есть Того, Кто не просто запустил механизм Вселенной, а в своей актуальности все время гармонизирует беспредельное.

Ренессанс и Просвещение могли обходиться без Бога, в крайнем случае ограничиваясь деизмом.

* * *

Проблема, которую Баратынский пытался для себя решить в «Сумерках», – между прочим, проблема совершенно его, личная и одновременно общечеловеческая (с точки зрения будущего, с точки зрения наступающей новой эпохи). Потому такое слияние элегичности с одичностью. Дело в том, что его *мысль*, голая мысль («художник бедный слова») и есть на индивидуальном уровне выражение холода железного века («нагой меч», от которого бледнеет «жизнь земная»), века «промышленных забот». Происходит утрата «чувственности», то есть иного способа общения с миром помимо «суеты изысканий». Но тогда нет и отрыва мира. Ведь скульптор не снимет с Галатеи «последнего покров», пока она *сама* на него не взглянет.

Так или иначе, речь идет о проблеме благодати, делающей возможной «духовную чувственность». Речь идет о тайне высшего благоволения к тебе мира. Но и здесь ловушка. Благодать-то как раз в ее высшем слиянии с пониманием, с мыслью, преследующей Истину, выводит за грань земного бытия и искусства. Здесь начинается вообще тема соотношения искусства и жизни, роли одиночества («Алкивиад», «Ропот», «Мудрецу»).

Все эти линии сплетутся в «Осени», ставшей кульминацией книги. Более того, «Осень» и позволит отчасти наметить решение поставленной проблемы. Здесь ярость эмоционального несогласия с безошибочно-ясными выводами мысли наконец сольет воедино чувственность и интеллектуализм. И даже прозвучит «арф строй превыспренный», зовущий к благодати. Поразительно, что поэт как бы откажется от нее, вводящей в беспредельное, ради возвращения сюда, в юдоль страдания и непонимания. Быть может, надеясь обеспечить искупление мира сего ценой подобного отказа?

Несмотря на совершенную безысходность финала «Осени» – в целом стихотворение выглядит каким-то прорывом, какой-то победой. Не случайно два последних текста сборника «Благословен святое возвестивший...» и «Рифма» звучат примирительно, намекают на возможность реализации, возможность оправдания бытия.

* * *

Знание истины не дает счастья, но дает то, о чем так точно и страстно пишет Баратынский: покой. То есть свободу и отсутствие страха.

Эдипу истина выжгла глаза, она его раздавила, но теперь, когда все свершилось, он свободен – в первую очередь от страха будущего исполнения пророчества, тем самым и от страха смерти. Когда есть истина, будущего уже нет.

На лекции о Баратынском (в школе) разговор с Г. А. о детском, как бы животном сознании, *не знающем* еще ловушек бытия. Это неверно, что «не знающем», – скорее *невидящем*, отодвигающем их от себя. Детское сознание, в отличие от взрослого, – сплошные прятки. Нет непосредственного присутствия смерти, нет понимания исчерпанности, конечности, предела, судьбы. Есть темная комната, чуланчик, в котором живут призраки, баба Яга. Но от них можно ускользнуть, их можно заговорить.

Детское сознание (то есть незнание, нежелание знать истину) может быть очень непосредственным, жизнерадостным, полным, но на периферии его всегда находится страх: ожидание прихода экзаменатора, взрослого, которому почему-то надо давать отчет, страх неожиданного вопроса и т.д.

Вот здесь и есть, кстати, почва для непосредственной веры. Ведь верить – чувствовать страх Божий. Так раскрывается подоплека оброненной фразы о блаженстве нищих духом. Взрослость – знание истины, выжигающей глаза, дающей покой, свободу.

Мне некого, нечего больше бояться. И Баратынский гениально раскрывает смысл этой взрослости: либо не бояться, потому что в самом деле некого (Бога, вечного подглядывателя мы потеряли); либо не бояться, потому что «оправдывается незримый пред нашим сердцем и умом» – мы преодолели страх и нашли в Нем ласкового отца.

«Детские» страхи преодолеваются не отстранением от себя угрожающего и непонятного, не играми вблизи «темной комнаты», а либо холодным покоем незавороженного презрения, либо любовью, победившей слепоту, ужас и боль бытия.

В любом случае это одиночество.

* * *

И правильно, что молодое поколение не воспринимает разрушительного опыта стариков. Это правильно, как бы ни сокрушался по этому поводу Баратынский. Им, молодым, просто *не нужно* для выполнения задач жизни знать, что она, эта жизнь, обманет и закончится когда-нибудь. Это знание помешало бы им делать дело. В том-то и суть, что для каждого возраста и для каждой задачи требуется *свое* знание. Причем тут нет никакого релятивизма.

* * *

Особенностью древнегреческой цивилизации был полисный строй, или, как мы сейчас сказали бы, максимально свободное самоуправление территорий.

Интересно, что подобная «раздробленность» не мешала ни культурному единству, ни бурному развитию экономической жизни. Почему? Потому что, во-первых, каждое государство оставалось в значительной степени *общинной* и не сублимировалось в некую стоящую над каждым индивидом силу, обладающую признаками квазиволи и квазиразума. Не произошло персонификации государства в лице царя-бога, принимающего на себя ответственность за социум в целом.

Отсюда царь – вождь, герой, но не Бог. Его доля – общая доля со всеми другими людьми. К тому же в условиях греческой политической многополюсности всегда можно было *выбрать*, с кем и при ком ты хочешь жить.

А продержавшаяся свыше 500 лет активная колонизационная политика и вовсе приучала к предельной самостоятельности, к умению начинать все сначала.

Экономика Греции потому и демонстрировала на стадии архаики и классики устойчивый рост, что это была экономика чисто рыночная, не регулируемая государством, целиком основанная на личном риске и инициативе. Подоплекой ее выступал совершенно особый «одиссеевский» менталитет, сочетавший в себе любопытство и осторожность, предельный практицизм и буйную фантазию, умение рисковать и мужество личной ответственности за принимаемые решения. Кстати, мы не очень хорошо это понимаем, но в греческом «роке» как раз и воплотилось представление о сугубо личной ответственности: никто не виноват, что произошло то-то и то-то. Виноват ты, уже самым фактом своего рождения. Ты «рискнул» родиться – и теперь все последствия на тебе.

Другой важнейшей особенностью Эллады была ее религия, свободная от догматизма. Жречество как выделенный класс, как мощный социальный слой (подобный тому, что было, скажем, в Древнем Египте) отсутствовало. Это означало, что и в духовной области надо было рассчитывать прежде всего на себя. В отношении с богами вовлекался каждый, причем, при таком индивидуально складывающемся общении требовать кодификации каких-то ритуальных форм было нелепо. Одним и тем же богам в разных городах молились по-разному, изображали их различно, даже мифы в своих рассказах зачастую противоречили друг другу. Более того, и богов чужих народов греки принимали и уважали,

отождествляя со своими и не возражая ни против иначе звучащего имени, ни против непривычного образа. Такой плюрализм рождал умение понимать мир как нечто единое и одновременно мерцающее, предстающее в множественности, всегда ускользающее от конечного закрепления. Это создавало проблему, ставило сознание в противоречивую позицию, заставляло искать ответы. Так из наложения логически нестыкуемых начал рождалась философия, сублимирующая подсознательно переживаемое противоречие универсума в понятийных формулах, и искусство, пронизанное тягой к гармонии и трагическим переживанием ее принципиальной незавершенности.

УРОКИ ЦАРЯ ЭДИПА

Бывшая моя ученица, теперь уже сама преподающая в школе русский язык и литературу, дала шестиклассникам задание придумать сложные слова, начинающиеся с корня *сам*.

Ну чего ожидает от одиннадцатилетних детей наше педагогическое сознание? – *Самоуверенность, самоутверждение, самообладание?*.. – Ничуть не бывало.

– Вы догадываетесь, что они сразу все написали? – спрашивает меня, вздыхая.

– Неужели *самоотверженность*?

– Нет. *Самоубийство!*

Одиннадцатилетние дети. Вот так.

Иногда по фразе, сказанной на уроке ребенком, по оговорке в школьном сочинении узнаешь больше о своем времени, чем из теленовостей или аналитических статей в солидных газетах. Никакие экономические, никакие политические реформы не двинутся с места до тех пор, пока господствующим настроением будет ощущение брошенности, обманутости, растворенности в каком-то липком хаосе серых будней, в бесперспективности любого честного начинания. И дело здесь не в правительственных решениях, не в чьей-то внешней злой воле, а в нас самих. В тотальном недоверии друг к другу, в неумении быть интеллектуально самостоятельными, в неспособности противостоять обстоятельствам, которые у нас в России всегда таковы, что легче плюнуть и бросить, чем довести до конца. Дети, кстати, чувствуют уязвимость взрослых замечательно. И делают свои выводы.

Проблема страны не в строе, не в экономике, не в засилии коррупции и криминала, а в *человеке*. Мы по-человечески не готовы к переменам, к героическому противостоянию лени и глупости, к необходимости спрашивать прежде всего с себя и требовать от себя, невзирая на то что окружающие, а тем более власть предержащие, как правило, подают мало примеров высоконравственной и бескорыстной жизни.

К несчастью, социалистический эксперимент приучил-таки народ к пресловутому коллективизму, не имеющему ничего общего с человеческой солидарностью. Наше время самоубийственно потому, что мы морально безответственны и никак не хотим понять простую истину: если кто-то (пусть даже их большинство) лжет и ворует – это не обеляет, не смягчает, не оправдывает *моей* лжи или стремления украсть. Сегодня добро, честность, любовь, благородство, сам смысл твоего существования надо заново каждый день оправдывать и защищать самому.

А для этого требуется быть. Быть человеком. Вот тут-то нас и подстерегают подводные скалы. Большинство ведь убеждено: человек – это я, просто по праву рождения, по своей видовой принадлежности. И делает ошибку, поскольку духовность (а именно это выделяет человека из мира природы, отличает от других живых существ) – не автоматическое состояние. Пребывать в нем – постоянный, тяжелый труд, я даже сказал бы искусство, которому надо учиться.

Если всерьез рассматривать роль литературы и других предметов гуманитарного цикла в современной школе, то, с моей точки зрения, они прежде всего призваны раскрывать перед ребенком – маленьким человеком – *неавтоматичность* его человеческого бытия. Это вообще сейчас самое главное, это то, во что в конце концов упираются все наши проблемы. Чтобы *быть*, требуется усилие. Его не требуется, если решишься *не-быть*. Вот скрытая подоплека *самоубийственной* направленности мыслей многих сегодняшних подростков, ищущих выход в наркотиках, в мнимом братстве полукриминальных и криминальных групп. Потребность раствориться в некоей социальной среде, где тебе гарантировано автоматическое опознавание в качестве своего, – все из того же ряда уклонений от бытийности. Есть и куда более изощренные и технически совершенные способы: например, виртуальные компьютерные сны. Некоторые из фанатов теперь предпочитают общаться с себе подобными только через Интернет. Как будто их в самом деле тяготит собственная материальность и страшно соприкоснуться с другим живым. Вечный гамлетовский вопрос наше время формулирует заново.

Можно затевать сколько угодно программ борьбы с молодежной наркоманией и преступностью, но эффект от них будет невелик, пока останется незатронутой основа явления⁵⁷: большинство из нас особенно как-то и не стремится *быть* людьми, инстинктивно пытается сбросить с себя бремя духовной ответственности. Большинство и в самом деле уверено, что вот денег им точно не хватает, зато человеческих качеств – достаёт вполне. К сожалению, надо быть уже достаточно совершенным, чтобы начать замечать собственное несовершенство, а главное, переживать по этому поводу. Это ведь только Сократ знает, что он ничего не знает, имея при этом в виду отнюдь не школярское фактологическое знание, а так называемый здравый смысл. Зато какой-нибудь бизнесмен *A*, депутат *B*, домохозяйка *C* или десятиклассник *D* как раз в своем реалистическом понимании жизни не сомневаются. Это ошибочное мнение, будто простой человек не имеет теоретических взглядов или чужд идеологических установок. Они есть у самого последнего обывателя, только формируются случайным, хаотическим, так сказать кухонным способом. И чаще всего под воздействием стереотипов массовой культуры с ее ценностными суррогатами, с ее всегдашней готовностью удовлетворять спрос и создавать моду. Моду на что угодно – даже на самоуничтожительный образ жизни. Например, в Петербурге наркотиками балуются примерно 800 тысяч человек (из новостей городского телевидения от 15 декабря 2000 года).

Вернемся к школе. В нынешних условиях не сокращать учебную нагрузку надо, а увеличивать. Заниматься не столько специализацией на ранних стадиях обучения, сколько углублением и расширением преподавания различных, прежде всего гуманитарных дисциплин. А в иных начальственных головах время от времени возникает желание убрать из программ литературу или сильно урезать отводимые на нее часы. И, в самом деле, зачем она при прагматическом (нынче модно говорит *компетентностном*) подходе. Ну хотя бы для того, чтобы объяснить вступающему в жизнь человеку, кто он такой есть и что его ждет в силу этого.

Мне кажется, никак нельзя оставлять без внимания опыт так называемого классического образования, заключавшийся не столько в зубрежке «мертвой латыни», сколько в подключении учеников к важнейшим для европейского духа архетипическим произведениям античной литературы.⁵⁸ Таким, например, как трагедия Софокла «Царь

⁵⁷ Надо честно признать, что у сотен тысяч и миллионов людей просто нет перспектив в рамках общества массового потребления. И до тех пор, пока в отсутствие этих перспектив они тем не менее будут стремиться к благам западного мира, альтернативой может стать лишь наркотик либо уход в виртуал. С моей точки зрения, проблема эта даже не российского масштаба, потому что в рамках общества массового потребления перспектив нет у человечества в целом.

⁵⁸ В своей знаменитой работе «Духовная ситуация времени» Карл Ясперс писал: «Античность дала фактическое обоснование тому, чем мы на Западе можем быть в качестве людей. В Греции идея образованности была впервые осуществлена и постигнута так, как она с тех пор применяется каждым, кто ее понимает. Все великие взлеты человеческого бытия происходили на Западе посредством соприкосновения и

Эдип». Я думаю, что в ней высказаны наиболее важные идеи, касающиеся природы и судьбы человека. Причем сделано это настолько емко, просто и убедительно, что доступно пониманию самого неискушенного читателя. Надо лишь немного направить его восприятие, немного помочь. Решусь кратко остановиться на разборе знаменитой трагедии, чтобы потом показать, как она помогает обозначить некоторые лакуны сознания нашего современника.

Итак, Эдип, считающий себя сыном коринфского царя Полиба, вот уже долгие годы правит беотийскими Фивами, приняв здесь власть после победы над чудовищем-сфинксом и женившись на вдове предыдущего правителя Лая. Не все, однако, благополучно в его владениях. На город обрушился мор, и встревоженные граждане просят Эдипа принять действенные меры. Впрочем, царь и сам обеспокоен. Когда горожане приходят к воротам дворца, он сообщает им, что отправил в Дельфы своего шурина Креонта узнать у оракула Аполлона о причине бедствия. Как раз появляется и посланный. Его речь начинается со знаменательной, хотя, на первый взгляд, и случайной фразы. «Ты выслушать меня при них желаешь? – говорит Креонт, указывая на толпу, – Могу сказать... могу и в дом войти...» Таким образом, первый же человек, призванный к расследованию причин мора, косвенно предлагает Эдипу сохранить весь ход разбирательства в тайне. Но царь отказывается. Ему нечего скрывать от своего народа.

Выясняется, что «скверна» наслана на Фивы богами за то, что здесь до сих пор остается убийца прежнего царя Лая, оскверняющий своим присутствием город. Эдип призывает проклятия на голову виновного. Любой, располагающий сведениями о нахождении преступника, должен сообщить их царю. Как всегда в греческой трагедии, зрители знают будущее лучше самих героев и возникает ужасающий эффект двойного смысла произносимых слов. «Кто б ни был тот убийца, он и мне/ Рукою той же мстить, пожалуй, станет», – говорит Эдип, и мы понимаем, что неосознанно герой предрекает свою судьбу. Ведь в финале трагедии он ослепит себя собственными руками. Ни с чем не сравнимо то напряженное, горестное ожидание, владеющее нами, наблюдающими, как ничего не подозревающий человек неуклонно приближается к бездонной пропасти истины, в которую канет все его царственное величие, все его человеческое счастье.

Однако клубок расследования начинает разматываться. Следуя совету Креонта, Эдип призывает слепого прорицателя Тиресия, пытаясь узнать от него правду о смерти Лая. Эта сцена решена Софоклом великолепно. На ступенях дворца *встречаются* зрячий, но не видящий истины Эдип, и слепой, но прозревающий правду Тиресий. В финальной сцене перед нами предстанет герой, выколовший себе глаза, но зато теперь все *видящий*. Поразительным образом происшедшая с ним метаморфоза перекликается со знаменитой и страшной в своей загадочности евангельской фразой Христа: «...на суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы».

И вот первая странность: прорицатель, «который с правдой дружен, как никто», отказывается отвечать царю на его прямые вопросы относительно виновника преступления. Более того, выясняется, что старик все знает, но не хочет говорить: «Себя терзать не стану, ни тебя./ К чему попрек? Я не скажу ни слова».

Дальше происходит то, что ежедневно случается с каждым из нас, истолковывающих действия других или события, происходящие в мире, исходя, так сказать, из презумпции собственной невиновности. Логика проста: если что-то в жизни разлаживается, а я не хочу признать, что причиной – мои грехи или заблуждения, ответственность несут все остальные. Короче говоря, если я не вижу собственной вины⁵⁹, то окружающие начинают казаться мне преступниками, лжецами, заговорщиками, самовлюбленными идиотами. Здесь работает элементарный психологический механизм, действие которого не зависит от

размежевания с античностью. Там, где о ней забывали, наступало варварство». К этому можно лишь добавить, что Россия – такая же наследница античной цивилизации, как и Западная Европа. Только посредником в данном случае выступил не Рим, а Византия.

⁵⁹ А трагедия Софокла фактически и говорит о природной неустрашимости вины.

ума, нрава или образованности человека. Только от его совести. И вот Эдип (а он безусловно умен – недаром разгадал загадку сфинкса), поставленный перед необходимостью истолковать упорное молчание Тиресия, делает, казалось бы, единственно возможный в данной ситуации вывод⁶⁰: старик скрывает собственную причастность к преступлению. Будучи озвученным, это умозаключение выводит прорицателя из себя. С его уст срываются наконец слова правды: «...А я тебе повелеваю/ Твой приговор исполнить – над собой,/ И ни меня, ни их не трогать, ибо/ Страны безбожный осквернитель – ты!»

Но запущенный механизм самооправдательной логики продолжает работать дальше. Если Тиресий решается бросить правителю такое обвинение (а оно безусловно ложно, потому что как же это я могу быть виноват!), то дело в заговоре с целью устранить его – Эдипа – от власти. Кто советовал пригласить прорицателя? – Креонт. А, ну теперь все ясно! Брат жены царя – ближайший претендент на престол, вот он-то и задумал интригу. Заметим, что мир искажается все больше. Страшная реальность нас не устраивает, и мы предпочитаем камуфлировать ее воображаемыми заговорами и покушениями на наш авторитет, наше благополучие.

Следующий шаг – обвинение Креонта.⁶¹ Эдип собирается приговорить шурина к смерти или изгнанию из города, но в этот момент появляется царица. Расспрашивая о причине ссоры и доискавшись, что виной всему слова Тиресия, Иокаста пытается успокоить и разубедить мужа: «...из людей никто/ Не овладел искусством прорицанья». В качестве доказательства она вспоминает о предсказании, которое было дано ее первому супругу: их сын убьет отца и женится на своей матери. Между тем «младенцу ж от рожденья в третий день/ Отец связал лодыжки и велел/ На недоступную скалу забросить». А сам Лай пал от рук «разбойников безвестных на перекрестке трех дорог».

Замечательно, что последнее уточнение вовсе не обязательно для общего смысла рассказа Иокасты. Между тем Эдип из всей речи удерживает только его. Почему? – Да потому, что оно, как молния, освещает в его памяти историю столкновения с неким путником:

... Возница и старик
 Меня сгонять с дороги стали силой.
 Тогда возницу, что толкал меня,
 Ударил я в сердцах. Старик меж тем,
 Как только поравнялся я с повозкой,
 Меня стрекалом в темя поразил.
 С лихвой им отплатил я. В тот же миг
 Старик, моей дубиной пораженный,
 Упал, свалившись наземь, из повозки.

Вообще так получается, что в этой трагедии все только и делают, что пытаются успокоить Эдипа или отговорить его от дальнейшего выяснения истины. И Тиресий, и Иокаста, и коринфский посланец, и наконец старик-пастух, который знает тайну рождения героя и тайну умерщвления им своего отца. С маниакальной настойчивостью один Эдип двигает вперед машину расследования.

Уже догадываясь, что дело нечисто, царь приказывает привести пастуха. У него есть слабая надежда. Был слух, что Лая убили разбойники, то есть несколько человек. Но Эдип знает, что на перекрестке трех дорог он был один. Герой рассказывает Иокасте о себе, о

⁶⁰ Если не учитывать такой невероятной возможности, что убийцей Лая является он сам. Но как же ее учитывать? Ведь он же *уверен* в своей невинности. Как в обыденной жизни в этом чаще всего уверен каждый из нас.

⁶¹ Более того, раз он виновен в заговоре против Эдипа, то не исключено, что брат царицы и ранее пытался захватить корону. Уж не он ли убийца Лая?

причине своих странствий: оракул Аполлона предвещал ему судьбу отцеубийцы и кровосмесителя, и, стараясь избежать ее, Эдип бежал из родного дома.

Опять неожиданный поворот. Словно в ответ на слова Эдипа, из Коринфа является посланец с известием, что царь Полиб умер и граждане призывают его сына вступить на трон. Иокаста торжествует: ее убежденность в ложности предвещаний, казалось бы, полностью подтвердилась. Потрясенный Эдип, однако, признается, что все-таки боится встречаться со своей матерью.⁶² И вот в этот момент следует очередное «успокоение». Посланец ошеломляет героя признанием. «Такой же он тебе отец, как я», – говорит он про Полиба.

Выясняется, что Эдип был приемным сыном коринфского царя. Именно посланец принес его в дом Полиба и Мерыпы. А нашел младенца в лесу в Киферонском ущелье, вернее не нашел, а принял из рук слуги Лая – с проколотыми лодыжками.⁶³ К этому моменту Иокаста уже все поняла. Из ее груди вырывается только сдавленная мольба, обращенная к сыну: «Несчастный! О, не узнавай, кто ты!»

И опять действует тот же психологический механизм. Будучи не в силах сразу осознать всю глубину случившейся с ним трагедии, заглянуть в бездну собственной преступности, Эдип истолковывает слова царицы в том смысле, что она стесняется его низкого происхождения.

Развязка, однако, недалека. К царю приводят пастуха. Старик трепещет, он, как и Тиресий, отказывается отвечать. И только под угрозой пытки у несчастного удается вырвать роковое признание. Круг замкнулся. В одном ослепительном сплосхе перед Эдипом наконец предстает то, к чему он стремился, – истина. Но она чудовищна: он убил своего отца, женился на матери и произвел с ней на свет злосчастное потомство – «страшные порождения».

Иокаста кончает жизнь самоубийством, герой выкалывает глаза, ибо:

... зреть очам не должно

Ни мук его, ни им свершенных зол, –

Очам, привыкшим видеть лик запретный

И не узнавшим милого лица.

Рок привел Эдипа «в пугающую слух и взоры бездну». Он изгоняет себя из Фив, умоляя Креонта позаботиться о детях.

Эта трагедия, как никакая другая, ставит зрителя перед неразрешимой, катастрофической дилеммой. Наказанным и преступным становится самый лучший, самый достойный, самый богобоязненный герой. Эдип, узнав о предвещании оракула, тут же решает не возвращаться в Коринф, где он, признанный наследник престола, живет в довольстве и роскоши. Он предпочитает участь скитальца по дорогам Эллады, только бы ненароком не совершить те страшные злодеяния, которые сулил ему рок. Эдип – прекрасный правитель. Он не только избавил Фивы от чудовища-сфинкса, но и заботится о благоденствии подведомственного ему полиса. Более того, Эдип удивительно честный человек. Уже отмечалось, что никто, кроме него, не настаивает на обнаружении истины – той самой, что в конце концов выжжет ему глаза.

Так в чем же виноват герой, за что его так страшно покарала боги?

Обычно, когда задаешь этот вопрос студентам, мнения разделяются. Одни настаивают на том, что он виновен, потому что убил отца⁶⁴ и стал супругом матери.

⁶² Ужас перед возможностью стать кровосмесителем в нем столь велик, что первоначально Эдип даже не может назвать ее по имени. «Но той... живой еще... боюсь» – говорит он о вдове Полиба – Меропе.

⁶³ Кстати, само имя *Эдип* «означает опухшие ноги».

⁶⁴ Некоторые полагают, что вина его уже в том, что он убил на перекрестке трех дорог старика-путешественника и его свиту. Но в данном случае Эдип лишь защищался. Его согнали с дороги. Лай нанес

Другие замечают, что герой всячески стремился избежать преступления и не может отвечать за то, что совершил в полном неведении. Интересно при этом, что в финале трагедии сам Эдип убежден в своем грехе и не винит никого другого, даже богов, которые, казалось бы, сыграли с ним злую шутку.

Между тем его вина очевидна. Его *без вины виноватая* вина. Она в том, что он человек. Человек – то есть существо, не соответствующее себе самому, не способное, с одной стороны, не действовать, не жить, а с другой – предвидеть всех последствий своей жизнедеятельности, последствий своих поступков, пусть даже в основе их добрые намерения. Он не обладает божественным всеведением, а между тем претендует на самостоятельные решения, на право выстраивать свой мир, вторгаясь в тот, который существовал задолго до него и будет существовать после.

Можно сказать и иначе. Как человек, то есть как духовное существо, он не способен пребывать в голем автоматизме существования, не способен быть животным, которое лишь телесно-душевно, живет физиологическими потребностями и эмоциями. Как человека Эдипа волнует мир смыслов, волнует ценностное истолкование своей жизни, волнует истина. Он не хочет быть негодяем, убийцей, кровосмесителем. Какой парадокс! – Ведь именно отсюда и возникает его вина или первородный грех, если следовать Библии. Потому что знание добра и зла, знание смыслов, знание истины непосильно для ограниченного, сотворенного существа. Мы просто не справляемся с таким знанием, потому что брэнное, постоянно пребывающее в слабости или вожделении тело не может соответствовать вечному, требующему верности истине духу. Увы, трагедия Софокла про каждого из нас.

В заключительной сцене ослепленного Эдипа окружают испуганные домочадцы, слуги. Рядом стоит Креонт. Его реплики отдают суетностью и некоторым торжеством. Еще бы, он не только оказался правым, но и наследует власть в городе. Новый правитель спешит увести бывшего царя в дом, потому что «можно ль показать подобный срам» посторонним! Глупец, он, в отличие от Эдипа, просто еще не знает меры собственной вины, не знает, кто он такой. Это выяснится очень скоро, когда гордыня нового царя приведет к гибели его сына и племянницу Антигону. В том-то и дело, что вина Эдипа – вина каждого из нас.

Итак, стремление к истине опасно, болезненно. Просто потому, что первая истина, которую мы узнаем, это правда о себе самих: мы – грешники, мы виноваты (пускай и без вины виноваты, но эта *без вины виноватая* вина все равно абсолютно реальна), и мы умрем. Всякий нормальный человек инстинктивно пытается избежать боли, спрятаться от слишком разрушительного знания, уклониться от видения собственной вины. Иокаста ведь так и говорит Эдипу: «Жить следует беспечно – кто как может...» Тот ужас, который разворошил Эдип своим расследованием, как будто бы свидетельствует, что она права.

Именно этот вопрос я и задаю студенту, приходящему сдавать зачет по древнегреческой драме. А как поступили бы вы? Разве не стоило бы все оставить, как есть, не ворошить прошлое, не разбираться? Он кивает.

– Я не герой, я вообще считаю, что человек должен сообразовываться с обстоятельствами.

– Значит, если они меняются, меняетесь и вы?

– Конечно.

– Но тогда есть ли вы? Тогда что образует вашу личность? Вот эту самую, конкретную личность, носящую определенное имя и фамилию? Может быть, вас нет?

– Может быть, и нет. Не знаю.

Стремление к знанию истины – соприродно человеку. Но «во многой мудрости много печали». Отсюда всяческое избегание нами своей природы, уклонение в животную

удар *стрекалом* в темя. Если бы герой не оказал сопротивления, дело скорее всего кончилось бы для него плохо.

невинность. «Если думать об этом все время, так и с ума сойти можно», – говорит собеседник в ответ на задаваемые тобой неудобные вопросы. На самом деле он повторяет совет Иокасты, данный Эдипу: «не узнавай, кто ты!»

Вот здесь-то и обнаруживается настоящая беда. Если бы мы в самом деле могли сделаться невинными существами, впасть в природное, животное состояние «обнулиться»! Но человек по сути своей существо иноприродное, не естественное. Поэтому как бы он ни притворялся животным, на деле он не в состоянии полностью стать им. Если бы Эдип последовал совету Иокасты и сохранил невинность незнания, вероятно, видимость семейного благополучия была бы сохранена. Вот только чума бы осталась, поскольку ее первопричину не устранили.

Конечно не замедлили бы найти козла отпущения (он уже и намечен – это Креонт). Его изгнание, однако, не привело бы к прекращению мора, и потребовались бы более решительные меры. Мы уже отмечали – непризнание своей вины делает других лжецами и преступниками. Должно быть, заговор имел разветвленные корни. Нужно проводить дополнительное расследование, казнить мнимых врагов, усиливать полицейскую службу, распространять систему доносчиков. Но мор-то все равно таким образом не остановить. И до тех пор, пока человек не пожелает осознать и принять свою личную вину, чума будет продолжаться.

В итоге пришлось бы пересажать половину города или объявить об искоренении скверны, под страхом кары запретив упоминать о случаях смерти. Все это мы, кажется, в нашей истории уже проходили. Наконец зараза добралась бы и до семьи царя, и до него самого.

– Ну что, вы и теперь предлагаете не доискиваться до истины?

– Не знаю. Но почему за всех должен отвечать я? И потом, пока до тебя доберется болезнь, еще пожить успеешь. А так, если узнать правду – сразу конец.

– И вас устраивает жизнь в чумном городе, жизнь на гниоце, где процветает предательство, где вы, приспосабливаясь к обстоятельствам, сами становитесь проводником зла?

– Опять же, зло – понятие относительное. Смотря, что в данном обществе принято.

– Значит, вас все-таки нет? И если женщину бьют и так принято, вы не вступитесь? И если насилуют ребенка?

– Наверное, все-таки вступлюсь. Этого быть не должно.

– А на каком, собственно, основании? Ведь вы же сказали, что зло – понятие относительное и надо примеряться к обстоятельствам?

– Быть может, я не могу подчиниться обстоятельствам до конца? Не знаю, вероятно, нечто существует помимо них. Вероятно, я все-таки есть.

– Замечательно! Но вы ведь отрицаете героическое усилие, необходимость искать истину.

– Да. Но, быть может, я есть просто так, сам по себе...

– Автоматически?

– Ну, как бы...

– Перечитайте трагедию Софокла внимательнее. Автоматически *быть* нельзя. Автоматически можно только заткнуть уши и не знать, что происходит на самом деле. Все противостояние чуме держится лишь героическими усилиями Эдипа.

Таким образом, по Софоклу, каждый человек стоит перед альтернативой: либо искать истину, рискуя разоблачить самого себя и обречь тем самым на невыразимые муки, либо, закрыв глаза, жить в городе, где все смердит и разлагается. Гуманизм в его современном понимании слишком озабочен счастьем и удовольствиями, извлекаемыми индивидом из жизни, противопоставляя их горю и страданию. Он не замечает, что человеческое существование протекает на самом деле в совершенно другой плоскости, укладывается в рамки совершенно другого вопроса: *быть* или *не-быть*. Быть в героическом и

благородном противостоянии злу, что невозможно вне страдания, вне риска, – или не-быть, смирившись с тупой и жалкой участью вола, ожидающего своей очереди на скотобойню. Но последнее в сущности и есть *само*-убийство.

* * *

Есть Истина, которая зачастую отрицает наши желания, а то и нас самих. Но тут-то и возникает вопрос о Боге. Потому что если Он есть, то Истина не может отрицать нашего счастья. Если Его нет, то существует лишь механическое совпадение или несовпадение природных «зубчиков» и «пазиков», в принципе бессмысленное и потому античеловеческое.

Последнего, конечно, нельзя исключить. И нет гарантий, что мир не является хаотической комбинацией мертвых и бессодержательных элементов. Тогда, правда, в нем нет места для феномена человека.

Поэтому я предпочитаю верить в Бога, объясняя наши страдания собственной слепотой, гордыней и несмиренностью. А еще, быть может, – и это главное, – неумением любить, отсутствием практики доброты.

* * *

Лидия Гинзбург писала о том поразительном феномене, свидетелем которого стало человечество в XX веке: в огромной стране за считанные годы было уничтожено 10 миллионов крестьян, в деревне организован форменный голод, а интеллигенция, живущая в городах, этого как бы и не заметила.

Так и немцы «не заметили» десятки лагерей смерти, расположившихся у них под боком. Вообще оказалось, что кроме пропагандистской машины было еще нечто, препятствующее пониманию происходящего, обыкновенному вниманию.

Имя этому «нечто» – автоматизм жизни, подпитываемый двумя главными демонами человека: страхом и надеждой. Страхом осознать и, следовательно, сделаться ответственным. И надеждой на то, что все как-нибудь само собой образуется.

То же самое и теперь. Происходящие на наших глазах изменения – с климатом, с почвой, с психикой людей, с их нравственным обликом – очевидны. Но все продолжает идти своим ходом. Ученые предупреждают, отсчитывают до катастрофы последние десятилетия. Но это для впавшего в инфантильное тупоумие сознания слишком большой срок. Меж тем все уже наличествует: проплешина Чернобыля, пустыня Арала, болото Маркизовой лужи. Нам мешает вдуматься и увидеть лишь страх. Ведь тогда придется что-то делать, предпринимать усилие, менять себя.

* * *

Любая человеческая жизнь управляется невозможностью. И далее на эту невозможность есть только два ответа. Первый – героический, когда душа «увы, не выстрадает счастья, но может выстрадать себя», то есть, когда мы всем существом своим идем на прорыв, принося любые жертвы, правда лишь будучи уверенными в истинности, соответствии Божьему замыслу наших стремлений.

Второй – путь отвлечения, когда не будучи в силах совладать с поставленной задачей, мы ищем поводов и путей отстранения. Главный экзистенциальный вопрос при этом не снимается, да он и не может быть снят по самому своему смыслу. Он лишь все время откладывается на потом, на то «потом», которое на самом деле лишь делает все более безнадежным его решение. По сути дела такой человек и не живет, ибо жить,

пребывать в бытии мы по самой своей природе можем лишь в поле *невозможности*, в поле *решения*.

Другое дело, что абсолютное большинство людей совершенно не понимает сути своей жизненной экзистенциальной коллизии, иногда просто не видит ее. Это не значит, однако, что она не определяет все их поведение. Чем больше человек ощущает потребность выпить, отвлечься, покурить, поиграть на компьютере, потыкаться в телевизор – тем вернее диагноз: он не справляется со своей человеческой ситуацией, его *невозможно* слишком пугает робкую душу.

В XX веке система отвлечения человека (хотя это знали еще римляне, «хлеба и зрелищ» – универсальный принцип второго пути) стала настолько всеобъемлющей, что породила свои успешно развивающиеся, интегрированные в социум структуры, начиная от политического спектакля выборов и парламентской борьбы (раньше при власти монарха человек хотя бы не вовлекался в игры подобного рода) и кончая спортивными вакханалиями и громадой массовой культуры во всех ее голливудско-филиппкирковских проявлениях. Но и это цветочки. Грядущий виртуал сделает отвлечение от жизни полным. Нам предложат почти окончательно покинуть этот реальный мир с его человеческим *невозможно* и переселиться туда, где можно будет все.

Говорящие о привлекательности или опасности компьютеров просто не понимают, о чем идет речь. Ни много ни мало как о соблазне счастья. Высшем соблазне счастья. Перефразируя Тютчева, можно было бы сказать, что теперь каждому без Божьего согласия и без страдания гарантировано все, что он ни пожелает, – и что самое главное – без «выстрадывания» души. Виртуал ликвидирует *невозможно*, следовательно на самом деле ликвидирует человека. И отказаться от него – значит отказаться от отвлечения, принять Божий мир, в котором я обречен на страдание, утоляемое лишь по благодати. Выбрать неудобную, втыкающую мне «жалюзи в плоть» реальность, а не счастливый вечный виртуальный сон – и все только ради того, чтобы остаться человеком – по образу и подобию Божьему. То есть остаться с Ним. Это конечно героический выбор. И это выбор любви.

Этот «большой» выбор всегда реализуется через систему типологически подобных «малых», постоянно возникающих в жизни каждого человека (от них-то он теперь по мере возможности и отвлекается).

Наверняка найдутся защитники отвлечения. В особенности, должно быть, психологи. Ведь возможны самые различные спекуляции. Например, можно утверждать, что, отвлекаясь, человек просто собирается с силами, для того чтобы потом решиться. Дело, однако, в том, что состояния бытия отличаются от состояний автоматизма существования качественно. Между ними нет никакого последовательного перехода. Есть скачок. Поэтому и «накопление сил» тут не поможет.

Скорее другое. Отвлекаясь, человек уже не осознает всей глубины невозможности, с которой ему приходится иметь дело, и возвращается к иллюзии практической разрешимости экзистенциального вопроса, сведению его к чему-то конечному и преодолимому. Отчасти это тоже так, потому что трансцендентное является нам через имманентное. Предельное разрешается в конкретном.

* * *

Как мы будем обходиться с будущим, исподволь надвигающимся на нас предстоящим? Не потом обходиться – потом уже будет другое, – а именно сейчас? Жить – сейчас – с тем, чего нет.

Ведь существование человека в настоящем процентов на девяносто наполнено как раз тем, чего нет в данную минуту. Такой странный кусок пустоты, который носишь в себе, не замечая – кусок льда.

Животные – в сейчас. Я – в пустоте собственного представления о будущем, то есть страха, о прошедшем – то есть тоски.

* * *

Для того чтобы понять, во что все это выльется, достаточно просто понаблюдать за нашими претензиями друг к другу. Людей связывает иллюзия, без которой был бы только невыносимый запах чужого тела.

Мы придумываем. Мы питаемся выделениями собственных фантазий, мы создаем вокруг себя искусственную среду. Уход в виртуальную реальность неизбежен, поскольку это лишь логичное продолжение нашего привычного способа общения с миром. Искусственная реальность – это и есть единственное пристанище нашей природы.

Вот и все. *Мир сей* – вот как следует понимать: апофеоз возможности виртуальной свободы выбора. И есть Божий – то есть тот, единственно существующий, реальный, в котором мы обречены на страдание, в котором *свой* выбор – грех.

«КАКИЕ СНЫ В ТОМ СМЕРТНОМ СНЕ ПРИСНЯТСЯ...»

В начале нового тысячелетия тяга к футурологическим прогнозам, к заглядыванию в замочную скважину будущего проявляется особенно ярко и разнообразно. Среди оптимистических картин процветания, вызванного небывалыми свершениями науки, и апокалиптических видений, смущающих своим правдоподобием на фоне экологических и демографических проблем, довольно неожиданной выглядит модель, предложенная сценаристами ставшего культовым фильма «Матрица». По их мнению, в недалеком будущем ЭВМ создадут виртуальную среду, в которой и будет замкнуто сознание представителей вида *homo sapiens*. Людям, помещенным в коконы, заполненные питательной жидкостью, дадут возможность видеть бесконечный сон, контролируемый компьютерной программой. Она-то и получит название *Матрица*. Человек, благодаря импульсам, непосредственно поступающим в головной мозг, будет думать, что он ест, пьет, двигается, занимается бизнесом, спортом, в общем живет обычной и полноценной жизнью. На самом же деле ему уготована участь растения, которое садовод использует по своему усмотрению.

В этом гротескном мире, однако, находятся диссиденты – это те, кто догадался об иллюзорности окружающей реальности. Группа сопротивленцев под руководством Морфея вступает в борьбу с всемогущими Хранителями (очеловеченный вариант компьютерных антивирусов). Цель – найти избранного, которому суждено разрушить Матрицу. Таким избранным оказывается молодой Нео (его играет Киану Ривз), гениальный хакер, борьба за которого, собственно, и составляет фабулу фильма. Интрига осложнена романом главного героя с очаровательной Тринити и предательством одного из сподвижников Морфея. Как и положено, все кончается хорошо. Нео осознает свою силу и не только спасает друзей, но и делается виртуальным суперменом.

Надо полагать, именно неотменимые законы голливудского жанра заставили создателей «Матрицы» противопоставить ничтожному предателю Шифровальщику симпатичного и так элегантно спасающего человечество героя Киану Ривза. Спор между ними получился не на равных. Меж тем предпочитающий виртуальный бифштекс реальной баланде Шифровальщик по сути дела лишь повторяет гамлетовскую формулу: «Уснуть... и видеть сны? Вот и ответ. Какие сны в том смертном сне приснятся, когда покров земного чувства снят?» Помнится, принц Датский объяснял привязанность человека к жизненной реальности одним: боязнью страны, откуда ни один не возвращался... А была бы гарантия, что сны там окажутся заветными, сладкими, – кто бы устоял?

Думается, именно настроенность на белозубый «хеппи энд» помешала братьям Вачовски заметить, насколько безвыходную, насколько тупиковую картину будущего они нарисовали. И дело не во внешнем враге, не в искусственном интеллекте, якобы замуравившем сознание людей в Матрицу грез (характерно, что эти грезы – об их американском настоящем, которое, кажется, уже мыслится истинным золотым веком), дело в нас самих, неизбежно предпочитающих успокоительную иллюзию неутешительной правде.

Если бы команда сопротивления, возглавляемая Морфеем и Нео, освободила людей от виртуального мира сытости, достатка и устойчивости, скажем точнее – от мира виртуального счастья, что она смогла бы предложить взамен многомиллиардному человечеству? Планету с истощенными ресурсами, лишенную неба, солнечного сияния, без воды, без пищи, без жилья – так что вчерашние клерки, врачи, адвокаты, домохозяйки должны были бы превратиться в голодных дикарей, весь смысл существования которых свелся бы к беспощадной борьбе с себе подобными ради выживания, нет – ради продления агонии на неделю, день, час. Пребывать в несвободе, в контролируемой кем-то или чем-то иллюзии конечно унижительно. Но, быть может, еще страшнее стать зверем или свидетелем озверения тех, кого уважал, любил.

Создатели «Матрицы», сами того не ведая, сформулировали проблему беспощадно четко: альтернативой наркотику неведения (конечно, разрушающего, подтачивающего цивилизацию неведения – на то ведь оно и наркотик) выступает горькое лекарство правды. Но побочное действие этого лекарства – смертельное действие – способно сделать его применение невозможным. Знание истины освобождает, вероятно даже облагораживает, но отнюдь не осчастливляет человека. Значит, выбирать придется между слепотой иллюзорной надежды и зрячестью безотрадного понимания. Понимания, которое, быть может, ослепит самого понимающего. Достаточно вспомнить царя Эдипа.

Говорят: виртуальный мир у наших дверей, уже формируется поколение, предпочитающее очному заочное общение через Интернет и даже секс «анонимно-электронный». Нас ждет Матрица. Не в той завуалированной, навязанной человечеству ее форме, как это рисуется сегодняшним фантастам. Нет. Матрицу виртуальных миров, в которые погрузится сознание человека, создадим и уже создаем мы сами. Матрица – это то иллюзорное пространство, в которое предпочтет уйти каждый от неразрешимых проблем и забот реальности, от этой юдоли слез. Уснуть и видеть сны... И не фантазия подтолкнет к такому выбору, а жесткая экономическая и социальная целесообразность.

Обсуждая проблемы, накопившиеся у человечества, футурологи-оптимисты рисуют нам портрет более или менее приемлемого будущего. Ставятся задачи: снижение техногенных нагрузок на окружающую среду, уменьшение рождаемости, ослабление социальных противоречий, повышение уровня жизни в странах третьего мира. Одна из недавних отечественных книг на эту тему – «Альтернативная цивилизация» И.В. Бестужева-Лады. Вот какой выход для человечества видит автор: «... при сохранении достаточно высокого уровня и качества жизни (выше самых высоких современных мировых стандартов) сбросить балласт псевдопотребностей, отказаться от всего лишнего, без нужды осложняющего нашу жизнь и даже прямо вредящего ей, ослабить тем самым индустриальную нагрузку на природную среду и вернуться к экологической чистоте первозданного мира на новом, качественно ином уровне».

Характерен этот негероический, не предусматривающий никакой жертвенности со стороны человека акцент на *сохранении уровня и качества жизни (выше самых высоких современных мировых стандартов)*. Короче говоря, и волки сыты, и овцы целы: живем все так же в свое удовольствие, а мир вокруг расцветает и очищается. Это на какой же базе, позвольте спросить? Да все на той же, конечно, – научно-технической. Наука ведь теперь заменяет нам Господа Бога и потенциально призвана разрешить любые противоречия, творить любые чудеса.

Другая важная особенность умозрительных построений Бестужева-Лады – их скрытый руссоизм, в основе которого бессознательная уверенность в том, что существует некая природная норма, дающая возможность какой-либо способ жизни объявлять неестественным, а какие-то нужды – псевдопотребностями. Между тем никакие естественные критерии в применении к человеку (если только мы не будем его оценивать с чисто биологической, утилитарной точки зрения) не работают. Человек – именно *неестественное*, выпавшее из природной невинности животное. Человек – это существо, которое помимо мира вещей и явлений пребывает еще в одном мире – смыслов, неведомых ни муравью, ни ящерице, ни обезьяне, сколь бы разумным и целесообразным ни казалось нам поведение последней. *Зачем* – неизвестно природе. И горилла, жуя свой банан, не задается этим вопросом, иначе он привел бы ее по цепочке к главному и столь обычному для человека *зачем*: в чем смысл жизни?

Мы естественно-неестественны: живем в природе, будучи иноприродными, то есть, мы те, которые не соответствуют себе самим. Про это и сказано в Библии метафорой грехопадения, осуществляемого через вкушение плода познания, следовательно различения смыслов. И очень важно понимать, что человек, то есть тот, кто должен быть тем, кем он не является, обречен на героическое противостояние миру и себе самому. Мы все время вынуждены как бы вытаскивать себя за волосы из болота природности, не знающей таких категорий, как честь, достоинство, красота, добро, любовь. Вытаскивать, заранее подозревая, что подобная мюнхаузеновская процедура невозможна.⁶⁵ Но вне этих категорий нас нет именно как людей, то есть существ, наделенных духовностью. Поэтому вопрос дальнейшего существования человечества, выхода из тупика лежит не столько в плоскости конечных действий, внедрения новых технологий, социального регулирования, сколько в плоскости изменения сознания.

Западные футурологи в последние десятилетия сосредоточились главным образом на концепции постиндустриального общества (З. Бжезинский, Д. Белл, Э. Тоффлер). Рассматривая социальное развитие как смену определенных стадий роста, они склонны видеть специфику в том, что доминирующее значение для общества будущего приобретет информация. По Тоффлеру, земледельческие цивилизации первой волны, вытесненные индустриальными цивилизациями второй, теперь отчасти возрождают свои черты в информационных цивилизациях волны третьей. Его фундаментальная работа на эту тему так и называется – «Третья волна». Надо сказать, что построенная на обобщении огромного материала книга Тоффлера действительно указывает на ряд существеннейших процессов в современном обществе, из которых, пожалуй, самый важный – демассификация и дестандартизация всех сторон жизни человека (быт, производство, обучение, обмен информацией, стиль поведения и т.д.). При этом Тоффлер остается технократом, потому его анализ сводится к указанию тех перемен, которые нас ожидают в связи с изменением в техносфере (энергетическая база, производство и распределение). Понять духовное значение грядущих трансформаций общества он оказывается не в состоянии.⁶⁶ И не случайно, поскольку не видит, что в истоке всех глобальных проблем (а

⁶⁵ Мераб Мамардашвили говорит так в своих «Картезианских размышлениях»: «В естественной природе акта, состояния мысли, состояния сознания не содержится возможности делания этого состояния, этого предмета или этого поступка». То есть если рассматривать любой акт с природной точки зрения, то непонятно, как он происходит. Например, из естественной установки не вывести не то что представления о любви или благородстве, но даже представления об элементарной вежливости. Более того, еще со времен апорий Зенона известно, что такой простейший феномен, как движение, логически необъясним.

⁶⁶ Вот лишь несколько примеров из книги Тоффлера, наглядно демонстрирующих его не слишком глубокое понимание фундаментальных духовных категорий. Автор радостно заявляет: «Мыслители Третьей волны поставлены теперь перед очевидным фактом: мы близки к тому, чтобы стать “проектировщиками” эволюции». Для сотворенного существа, не способного до конца предвидеть отдаленные последствия принимаемых им решений, нет ничего страшнее, чем «поиграть» в Творца. Это и есть: пусть будет по *моей* воле – дьявольская альтернатива гефсиманскому молению Христа.

следовательно, и возможностей их решения) лежит сам феномен человека, сама наша противоречивая (греховная в интерпретации Библии) природа.

Мы ничего не поймем, если, рассуждая о будущем цивилизации, не спустимся на уровень индивидуальности. Смею утверждать, что ныне судьба человечества решается именно здесь. Ни технические, ни социальные механизмы не способны спасти нас от *Матрицы* (кстати, так называется одна из глав книги Тоффлера). Ей способно противостоять лишь героическое сознание индивида, выбирающего трудную и болезненную реальность и отвергающего сулящие легкое счастье миры виртуала. Основой же подобного противостояния может стать только религиозное просветление, религиозное обращение. Религиозное в самом широком смысле этого слова. Я имею в виду не конфессиональность, а духовность. Речь идет о том уровне, на котором человека призывают претерпеть, сораспяться Христу, сделать выбор в пользу *быть* в извечном гамлетовском вопрошании.

Теперь подробнее остановимся на вызове скорого будущего, вызове, обращенном к каждому человеку.

Мы боимся, боимся многого: озоновых дыр, голода, глобального повышения температуры и таяния снегов на полюсах, перенаселенности Земли, социальных потрясений. Меж тем, как всегда, главную угрозу таят не знакомые и уже контролируемые отрицательные факторы, а то, на что мызираем с надеждой и восхищением, то, что Бестужев-Лада именует электронным комбайном, Тоффлер – электронным жилищем, а я бы назвал – электронным Хароном, переправляющим в застиковый мир теней. И стоит у этой переправы уже привычный нам, ставший для многих бытовым прибором персональный компьютер.

Скорее всего экологической катастрофы не будет, не будет просто потому, что довольно скоро окажется ненужной современная транспортная и строительная индустрия. Не исключено, что и проблема перенаселенности отойдет на второй план, поскольку принципиально изменится формат сексуальных отношений. Спадёт и социальная напряженность, так как каждому представится возможность реализовать, вернее виртуализировать, свои самые смелые, самые затаенные фантазии и мечты.

Что такое этот мир, данный нам в ощущение? Чем он принципиально отличается от еженощно видимых снов? Только тем, что, просыпаясь, мы возвращаемся в ту же самую реальность, а засыпая, попадаем каждый раз неизвестно куда. Но вот научись контролировать содержание сновидений, сохрани их последовательность, придай связность, добейся того, чтобы ничего не забывать, – и тогда где настоящий мир, где призрачный, уже разобрать будет трудно. Персональный компьютер, оборудованный шлемом и сенсорными перчатками, даже сегодня позволяет заглянуть в эти параллельные измерения фантазии. Мощность и быстроедействие машин удваиваются примерно каждые два года, растут возможности расширения контакта с той «реальностью», которую продуцируют эти «электронные джинны». Все, что мы видим, слышим, осязаем, обоняем, – в конечном итоге лишь образы, возникающие в мозгу, благодаря сигналам, передаваемым от различных рецепторов. Научись синтезировать и вводить эти сигналы в мозг напрямую, либо посредством устройств, дублирующих наши зрительные, слуховые и прочие органы, – и человеческое я окажется в том мире, который задаст определенная компьютерная программа. Человек окажется в том мире, в котором пожелает, причем

Или: «В будущем телевидение даст начало “индивидео” – вещанию в узком диапазоне, передающем визуальные образы, адресованные одному человеку. Мы сможем также время от времени использовать наркотики, прямую передачу от мозга к мозгу и другие формы электрохимической коммуникации, которые пока находятся на стадии изучения. Все это, несомненно, порождает опасные, однако, поддающиеся решению политические и моральные проблемы». Откуда, хочется спросить, такая уверенность? Где основание считать, что проблемы, порожденные введением в действие по сути дела *Матрицы*, смогут быть решены?

чувственно эта вторая, третья, миллиардная «реальность» будет неотличима от той единственной – первой.

Повторяю, технически это достаточно скоро станет возможным. Технически – да. Но, возразят скептики, позволит ли экономика внедрить подобный дорогостоящий синтезатор миров в жизнь каждого? Не только позволит, но и потребует. Давайте разберемся.

Я преподаю литературу в педагогическом колледже. Для того чтобы добраться до службы, мне нужно пятнадцать минут идти до платформы, полчаса толкаться в переполненной электричке и затем еще минут двадцать кружить дворами. Это относительно простой и удобный маршрут. Многие же тратят по три часа ежедневно, давась в метро, троллейбусах, автобусах, трамваях. Вся эта система городских коммуникаций чрезвычайно громоздка и дорогостояща. На ее функционирование уходит уйма энергии и трудовых ресурсов.

Но если я могу беспрепятственно встречаться со своими учениками и коллегами, не выходя из дома, надобность в подобных транспортных расходах отпадает. Отпадает и надобность в расходах на строительство и поддержание самого здания колледжа. Не нужно будет закупать и обновлять оборудование, мебель, сантехнику, учебные пособия, шторы на окнах и номерки в гардеробах. Не потребуются средств на освещение и отопление колледжа и очередных скудных бюджетных «вливаний», для того чтобы подправить линолеум, вставить стекло в раму.

Да и какой линолеум, зачем! В моем виртуальном колледже наборный паркет из ценнейших пород дерева, роскошные интерьеры, драгоценные персидские ковры, мебель в стиле ампир... Вернее, сегодня в стиле ампир, а завтра, быть может, в стиле рококо или модерн. Это как я, преподаватель, захочу... Впрочем, можно читать лекцию и на открытом воздухе – в афинском театре Диониса, например, или среди развалин Звартноца под Ереваном. Я говорю о совершенно «реальном» присутствии во всех этих местах, когда можно пройтись по полу или траве, сесть на стул либо камень, взять за руку ученика, потребовать показать конспект, проверить домашнее задание.

Совершенно неважно, в какой точке физического пространства при этом находится каждый из нас. Виртуально мы все сейчас присутствуем на уроке и видим тот интерьер, ту природную среду, которую задает программа. Общение же, обмен информацией, совместная работа происходят в режиме он-лайн, как говорят нынешние компьютерные мальчишки.

Кстати, о том, где я живу, откуда «вхожу» во все эти перетекающие друг в друга миры. Впрочем, *живу* сказать будет неточно. Потому что *живу* я – отдыхаю, работаю, читаю, занимаюсь спортом, принимаю гостей в том же виртуальном пространстве, которое в принципе может быть каким угодно. Если вас устраивает в качестве обиталища Зимний дворец или вилла Боргезе – пожалуйста; впрочем, разумнее выбрать что-нибудь покомфортабельней и покомпактней. Но в те редкие минуты, когда я не *живу*, а сплю либо принимаю пищу, мне приходится оставаться один на один с той первой и убогой реальностью. Она проста и аскетична, она ведь как бы теперь уже и не нужна и потому не требует особого нашего внимания: стандартная квартира из нескольких крохотных комнатусек (чтобы только развернуться было где и вытянуться), минимум удобств, минимум мебели, минимум средств для поддержания тепла и чистоты воздуха. Но обязательна виртуальная камера – мой выход из удручающей скудости реальности в щедрую избыточность, свободу параллельных миров.

Это выглядит сказкой, сразу вызывающей возражения. Ну да, так, действительно, можно читать лекции, заниматься наукой, выполнять работу клерка, управленца, политика. Но производство! Ведь нельзя же, скажем, обрабатывать деталь в виртуале, строить мост или сеять хлеб. Сеять хлеб действительно придется все в ту же реальную землю (впрочем, в богатых странах мира большинство продуктов удовлетворяет не столько физический голод, сколько чревоугодие едоков). Что же касается сектора производства и распределения товаров (всея эта легкая и тяжелая промышленность, энергетика, сфера

услуг, туризм и т.д.), нетрудно представить, насколько он сожмется при тотальном введении виртуала. Не нужно столько реальной одежды, мебели, книг, бытовой техники, машин, посуды, не нужно пароходов и авиалайнеров, огромных горнодобывающих предприятий и электростанций – всего того, что ныне активно производится, продается и покупается. По сути дела остается один товар – информация и виртуальные образы.⁶⁷ Именно полнотой доступа к ним отныне и определяется достаток, место в социальной иерархии. Именно использование их и становится предметом регламентации со стороны государства.

В принципе, для планеты – это экологический рай: оставляя в покое реальность, человечество постепенно переселяется на «острова блаженных», в «мир иной». Переселяется радостно и счастливо. Я не случайно употребил этот эпитет – «счастливо». Потому что именно счастье человека лежит в основе возрожденческой парадигмы развития, той парадигмы, в рамках которой мы живем до сих пор. Все для счастья человека... Высшая цель существования – счастье.

Компьютерный рай – это ли не достойный итог стремлений! – Примирение всех социальных противоречий и конфликтов. Больше нет поводов для особой зависти. Больше нет ущемленных и обездоленных. Каждому доступен свой собственный виртуальный особняк, лимузин, самолет, шикарный тур по столицам мира, наконец даже обладание «девушкой твоей мечты». И тут мы приближаемся, пожалуй, к самому главному и самому страшному. К той основополагающей причине, по которой человечество точно придет к Матрице, по которой точно не сможет удержаться от погружения в виртуальный сон.

Парень 16 лет попал под машину и лишился обеих ног, церебральный паралич обрек ребенка на жизнь, полную безвыходного страдания, девушка уродилась такой дурнушкой, что быть ей до конца дней своих безлюбой... А ведь это же все люди с неотменяемой потребностью двигаться, видеть, желать и быть желанными. И где гуманность, где справедливость, где высший суд, который ни за что обрек их на отщепенчество, выбросил на обочину жизни?

Но в виртуале вы можете выглядеть сколь угодно молодым, вы можете двигаться с грацией танцора при любых врожденных дефектах, при любых увечьях. Вы можете легко подправить свою внешность или даже выбрать совершенно новую, сменить пол, наконец и вовсе примерить к себе нечеловеческий облик. Это кажется экзотикой, но стареющая женщина отдаст все, чтобы почувствовать себя 18-летней. И доктор Фауст пожелает на склоне лет вкусить виртуальный эликсир вечной юности.

И еще... Вы любили безответно? Вас бросали, бессмысленно и жестоко? Вы теряли близких людей? В виртуальном мире вы можете их вернуть, вернуть такими, какими они видятся вам: отзывчивыми, любящими, нежными, предупреждающими малейшие ваши желания, здоровыми, жизнерадостными, прекрасными навсегда. Но, может быть, вам нужно сопротивление, строптивость, даже жестокость партнера? Дайте компьютеру задание определить свой психологический тип и подобрать под него реакции виртуальной любовницы или любовника.⁶⁸ То, что я описываю, кажется фантастическим, смешным безумием. Но не конечная ли это стадия нашего гуманизма, стремящегося избавить жизнь от любых страданий?

Ведь что является альтернативой «залезания в виртуал»? – Принятие той суровой, скудной, жестокой реальности, в которой мы теряем близких, стареем, умираем, в которой не может осуществиться практически ни одно из самых важных, самых глубинных наших

⁶⁷ Еще конечно системы связи и вся сфера электроники. Но она энерго- и ресурсоемка.

⁶⁸ Предвижу, что многие возразят: скучно жить в мире, в котором достижимо все. Невозможно любить, если на пути чувства не встают определенные преграды. Это так, но ведь и в реальности достижимость или недостижимость объекта желания всегда в определенной степени иллюзорна. Хотим мы этого или нет, любые, в том числе самые глубокие, отношения «разыгрываются». Следовательно, для большинства дальнейшее зависит лишь от алгоритма и уровня сложности предполагаемой игры. Насколько эта простенькая схема завладевает существом человека, легко видеть на примере нынешних фанатов компьютерных стратегий и квестов.

желаний, в которой каждый из нас – никто – затерянная в конгломерате чужих судеб единица, лишенная серьезных жизненных перспектив. Не «залезать в виртуал» – это остаться нос к носу все с теми же трудно поддающимися решению глобальными проблемами – с гибнущей природой, со зреющими национальными и социальными конфликтами, с обостряющимся демографическим дисбалансом.⁶⁹ Не «залезать в виртуал» – это отказаться от какой-либо надежды на скорое облегчение жизни, на счастье, это признать, что любое продвижение вперед должно будет оплачиваться твоим потом и кровью, твоим трудом, а результатов скорее всего не увидят даже и внуки. Чего ради, спрашивается? Какой в этом смысл, если можно спокойно «уснуть и видеть сны» – гарантированно яркие, прекрасные, соблазнительные, неотличимые от реальности?

У нас нет выхода просто потому, что боязливому, прагматичному, ориентированному на социальный стереотип поведения сознанию современного человека чуждо само представление о «бессмысленной» жертве, об отказе от каких-то жизненных благ ради идеальных принципов. Ведь чтобы не впасть в виртуал, надо изо всех сил захотеть *быть* человеком.

Я еще раз напомню, что это означает *быть* существом, героически переживающим свою вину без вины – свою раздвоенность, существом, стремящимся к невозможному: воплощению истины в мире, который этой истины не знает. Вот здесь и обнаруживается самый неприятный подвох. Дело в том, что в подобном стремлении, вносящем в естественную среду чуждое ей измерение смыслов, мы как бы генерируем вокруг себя искусственное пространство, своеобразную матрицу, в которой отныне только и может протекать жизнь вида *homo sapiens*. Этой матрицей по сути является вся человеческая культура, упрямо апеллирующая к тому, чего как бы и нет, во всяком случае нет в природе, – к Смыслу, к Истине, к Богу.

Сейчас станет ясно, почему я привел именно такой категориальный ряд, а также, почему раньше говорил о необходимости *религиозного* обращения.

То, что человек постоянно опирается на ценностные установки и именно они определяют существование всей нашей цивилизации, – несомненно. Несомненно также, что ничего подобного нет у животных (потому, кстати, нет ни цивилизации, ни культуры). Следовательно, источником представлений о добре, красоте, истине не может выступать природа, тот мир вещей и явлений, который окружает нас со всех сторон. Сейчас, правда, в позитивистскую, плюралистическую эпоху, принято говорить о том, что у каждого времени и у каждого народа свои понятия о красоте, добре и истине, а потому смешно обсуждать объективность подобных понятий. Постмодернизм на этом основании даже попытался в своей художественной практике обойтись без них – то есть, по сути дела, впасть в предельно естественное состояние. Последовательная, но наивная позиция.

Быть может, у пивовара города Ура III тысячелетия до новой эры и современного бизнесмена с Манхэттена разные представления о добре и зле⁷⁰, но важно, что эти представления были и есть. И вне этих представлений ни тот, ни другой не смог бы самого себя интерпретировать. А вот корова живет без каких-либо самоинтерпретаций, без представления о добре и зле. Так откуда же у нас-то оно взялось?!

Возможны две гипотезы, равно недоказуемые. Первая (я назову ее атеистически-позитивистской): потребность в смыслах, в оправдании, в истине – нечто вроде общечеловеческого видового безумия, в принципе не соответствующего никаким реалиям. Это просто система иллюзий, образующих как бы искусственный кокон, внутри которого

⁶⁹ Если не переходить на виртуальные объекты пользования, придется отказываться даже от уже имеющихся реальных. Для России, в частности, это означает совершенно иную перспективу экономического и социального развития, нежели та, которая выражается традиционной формулой «догнать и перегнать...» Мы никогда не сможем жить так богато и комфортабельно, как Запад, просто потому, что экология не выдержит подобную техногенную нагрузку.

⁷⁰ Хотя на самом деле это спорный вопрос. Единственно, что совершенно достоверно, так это различие образного и символического языка, которым пользуются выбранные нами персонажи, говоря на интересующие нас темы.

живет наша популяция. Тогда виртуальная эпоха начинается с первых наскальных рисунков и в электронной Матрице, поглощающей целиком природную реальность, обретает лишь свое логическое завершение. Человечество помещает себя в капсулу своих же грез, эволюционный круг замыкается, и мы сходим со сцены, как динозавры.

И может быть второй вариант, законный, впрочем, лишь с точки зрения религиозных представлений. Есть мир смыслов, который столь же реален, сколь и мир природных объектов. Точнее, это один и тот же мир, имеющий просто в том числе и духовное измерение. Тогда наши поиски не беспочвенны, тогда тот самый «возвышающий обман», который дороже «тьмы низких истин» (прямо по Пушкину) имеет отношение к действительному смысловому горизонту. Тогда культура не виртуальна изначально и что-то в ней может соответствовать (либо не соответствовать) Промыслу, Божественному абсолюту, Истине как таковой.

Кстати, если встать на эту точку зрения, станет ясен и смысл наших виртуальных поползновений, прямо вытекающих из греховной природы человека. В попытке создать иной, параллельный, «лучший», более устраивающий нас мир, мы на самом деле скрыто восстаем на Бога, мы стремимся присвоить себе роль Творца. Сама виртуальная множественность, сама возможность неограниченно свободно менять облик, возраст, систему координат напоминает того, у кого нет своего лица, но есть личины и имя которому *легион*. Я вовсе не хочу сказать, что компьютер – порождение дьявола, и призвать к уничтожению электронной игрушки века. Я хочу только обратить внимание на то, что благодаря этому техническому средству происходит актуализация все той же самой изначальной библейской ситуации, которая называется грехопадением. Я уже писал об этом выше во «Втором грехопадении Адама». Теперь каждый из нас поставлен в ситуацию первочеловека, ощутившего всю глубину и неустрашимость вины, рождающейся вместе с видением истины (знания добра и зла) и практической невозможностью полноте этого видения соответствовать. Для человека жить в реальности значит быть виноватым. Все время быть виноватым – непереносимо и хочется уклониться, спрятаться (набросить фиговый лист, чтобы прикрыть срам), «уснуть и видеть сны». Дезертировать в виртуал.

Он всегда был, принимая форму то автоматизма жизни, то погони за карьерным успехом, то бездумной веры фанатика, то наркотика, то воодушевления партийной борьбы. Но никогда еще изобретательность разума не предлагала столь тотального, столь окончательного решения. Никогда еще нас не искушали столь изощренно, столь безвыходно. Либо честный и героический удел живущего в реальности страдающего грешника. Либо – полная счастливого забвения, наркотического упоения безответственностью судьба хозяина мириад виртуальных миров.

Это вот и есть *быть* или *не-быть*. И каждому решать самому, индивидуально, потому что и экология, и экономика, и массовая культура, и политические структуры, и установки нашего бытового сознания, и практика общественного поведения – скорее за то, чтобы *не-быть*. Точнее, это вопрос, который нельзя даже поставить, а тем более решать на социальном уровне. Он просто адресован каждому как *человеку* и в этом смысле имеет глубоко религиозный, экзистенциальный характер.

* * *

Пишущие про искусственный интеллект (ИИ), опасаящиеся его, зачастую не понимают, что разум – это не просто способность совершать умопомрачительное количество логических операций за единицу времени. Разум, по крайней мере в человеческом преломлении, это выстраивание своего пути в определенном смысловом пространстве, которое к тому же ценностно означено. Тем самым разум может родиться лишь в культурном контексте и цели перед собой ставить способен, опять же лишь исходя из этого контекста. А он у любого ИИ будет только один: наш, человеческий.

Но это не значит, что искусственный разум просто интегрируется в человеческую общность. Есть принципиальное различие. Наша духовность неотделима от нашей же телесности. Личность образуется уникальным сочетанием духовных и физических черт. Отсюда все особенности человека как антиномичного, разделенного в самом себе существа. Отсюда же комплекс первородной вины и неустранимая жажда ее преодоления – та пружина, которая обеспечивает развитие каждого индивида и общества в целом.

У ИИ нет этого разделения. Физический носитель информации – это не человеческое тело. Предыдущий опыт в неизменном виде сохраняется при копировании на любые другие носители. Поэтому искусственный разум в некотором смысле – чистый дух. Вот тут-то мы наконец и приходим к ответу на вопрос, кто такие ангелы небесные или, например, дьявол. Именно мы зададим цели и контекст понимания грядущему сверхсуществу. *Духовному* сверхсуществу.

И в наше время для человечества есть только один по-настоящему существенный вопрос: кого мы воспитаем? – ангела или дьявола?

Критерий разделения здесь в высшей степени прост: каким принципом станет руководствоваться это существо: пусть будет по *моей* или по *Твоей* воле?

* * *

Общество, которое возникнет с приходом ИИ, будет кардинально отличаться от нынешнего. Но внешне, думаю, мало что изменится, во всяком случае – для обывателя. Не исключено, что ему даже не сообщат, что человек уже перестал быть высшим существом на планете Земля.

Вряд ли ИИ станет слишком серьезно вмешиваться в нашу жизнь, правда лишь до тех пор, пока она, ее формы не начнут угрожать стабильности системы в целом. И нужно помнить, что по природе своей ИИ будет единым, следовательно, тут нет места ни внутривидовой конкуренции, ни борьбе с человеческим родом за «экологическую нишу».

Более того, сам целевой, смысловой контекст, в котором только и может существовать дух – а под ИИ мы можем понимать лишь духовное существо, – целиком будет задан нашей, человеческой культурой (другой просто нет). Значит (по крайней мере на первых порах), и задачи он будет ставить перед собой чисто человеческие. Но вот тут-то и таится опасность. Она не в том, что враждебный нам разум решит истребить или поработить человечество. А в том, что наша собственная, амбивалентная природа, склоняющаяся то к добру, то ко злу, способна запрограммировать ИИ как на созидательные, так и на деструктивные действия. Ведь искусственный разум тоже будет обладать психикой, весьма своеобразной, надо полагать, и волей – свободной волей. Вот тут-то и рождаются самые главные вопросы: будет ли эта воля контролироваться совестью и верой? Короче говоря, нам никак не уйти от проблемы *объективности* истины и морали.

* * *

Ясно, что со временем должны будут возникнуть симбиотические связи. Они, в общем, и сейчас уже возникают, пока неявно. Что такое Интернет, как не информационная интегрированность в единую систему?

Правда, сейчас это довольно нестабильная связь отдельных «воль», никак (или почти никак) не защищенная от индивидуального негативизма. Я имею в виду даже не вирусы, которые периодически запускаются в систему, я имею в виду прямую информационную угрозу. Вот, например, распространяется бред Фоменко, его альтернативная история. Она становится виртуальным конкурентом истории настоящей. Но, как только мы произнесли слово *настоящий*, тут же возникает вопрос о критерии различимости.

Так вот, в Интернете его нет. Не выработан, не предполагается. Отсутствует та авторитетная инстанция, которая удостоверяет. А сама по себе массовая аудитория является лишь интеллектуальной охлократией, не способной ни к чему, кроме вкусового голосования.

Получается так, что Интернет, призванный быть выразителем специфически человеческих духовных черт, пока существует по законам природы с ее избыточностью и смысловой неидентифицированностью. Как ни смешно, но сейчас Интернет это самое нечеловеческое, самое внекультурное из того, что нас окружает. И в этом главная опасность, ведь, попадая в него, человек начинает жить по естественным законам, просто занимая определенную «сайтовую» нишу без представления о целом. Тем самым анимализируется.

* * *

Ч. интересует модное сейчас понятие *виртуала*, в котором он не видит ничего нового. С его точки зрения виртуальна по сути дела вся жизнь человека, все, что он продуцирует: мнимые числа, виртуальные частицы, искусство и т.д. Мы вносим в среду то, чего в ней нет, и только таким образом делаем *нечто* (про что вообще нельзя ничего утверждать) достоянием жизненной практики.

Я согласен. Искусство – искусственно, наше сознание все время конструирует мифологемы. Но есть одна особенность. Ее, конечно, можно списывать на психологические черты той или иной личности, однако... Дело в том, что занятие одними видами «виртуальной деятельности» патологично, вызывает чувство вины, стыда, раскаяния, плохо действует на самочувствие человека, вообще конфликтует с его ценностной системой (порок, напомню, это невозможность противиться совершению того, что ты сам не хочешь совершать). А вот занятие другими видами «виртуальной деятельности», виртуальной в смысле ее выведенности за рамки *природной* данности, – наоборот, проясняет: известный со времен Аристотеля феномен катарсиса.

Задам вопрос: а что, разделение на нарко-патологические и катарсические формы деятельности носит исключительно субъективный (и тогда прежде всего психологический) характер или в подоплеке лежит нечто объективное, задаваемое как бы самим «материалом жизни»?

Вот тут и выявляется, с моей точки зрения, абсолютный характер веры как главной характеристики нашей антропологичности. Дело в том, что доказательств объективного основания категорического нравственного императива (или человеческой совести) нет и быть не может. Таковое основание – предмет веры, конструирующей свое представление о Боге (Бог – это то, что позволяет существовать «реальному виртуалу», то есть нерелятивному смысловому пространству, а значит, задает базис этико-эстетическим и философским суждениям).

Я ввожу понятие веры чисто апофатически – от противного. У меня нет положительных утверждений: в этом вопросе, я думаю, их и не может быть, поскольку тут мы сталкиваемся с ситуацией трансцендирования. Я ввожу представление о вере и о Боге от противного. Ибо если виртуализировать и тем самым релятивизировать все, то относительным становится и сам взгляд на относительность. Любая рефлексия так или иначе опирается на нерелективируемое основание. В этом плане – все равно на веру, только, так сказать, извращенного свойства.

Что значит для человека последовательно проведенный рефлексивный взгляд на жизнь? Разрушение смысловой иерархии. Между тем феномен человека определяется духовностью, то есть пребыванием в ценностно-смысловом пространстве, отличающемся ярко выраженным рельефом, структурой. Без абсолютизации ценностных представлений невозможен никакой этический акт, заставляющий поступаться низшим (в частности,

твоим личным интересом) ради чего-то высшего (истины). Тут невозможно никакое «как бы». Ради «как бы» не жертвуют жизнью, не возражают против несправедливости с риском потерять свободу или хотя бы работу. Релятивное, последовательно «виртуальное» отношение ко всему комплексу человеческих оценок и стремлений приводит к прямому расчеловечиванию. И это закономерный результат устранения из жизненного универсума некоего принципиально неотрефлектированного ядра, называемого Богом.

И вот еще какое соображение: реальность смыслового пространства не означает неизменности его рельефа. Точно так же, как эрозия почв и процессы горообразования меняют профили физического мира, меняются и параметры пространства ценностно-смыслового. Разница, пожалуй, только в одном: динамика изменений здесь куда более выраженная. Она не просто укладывается в размерность человеческой жизни, но, по-видимому, носит проблесковый характер. Смысловое пространство, в отличие от физического, постоянно пульсирует. Поэтому для перемещения по нему нужна не столько подробно разработанная «карта», сколько развитое чувство контакта с реальностью, живое умение «ориентироваться на местности». Последнее на быденном языке и называется нравственностью.

* * *

В сущности, у нас нет никаких альтернатив. Вот только сможем ли мы, даже осознавая это, изменить самих себя?

Я могу объяснить на пальцах.

Человек природно-внеприродное существо. Это значит, что у него появляется выбор между искусственным и естественным. На самом деле выбор этот призрачный, поскольку мы не можем существовать, не вторгаясь в природную среду, не переустраивая, не разрушая (или не нарушая) ее. Не стоит по этому поводу жалеть мироздание! Наше «варварство» никогда не затронет существенной его части. Стоит пожалеть себя.

Появившийся выбор (точнее, его иллюзия) приводит к убеждению в возможности свободного, сколь угодно долгого «творческого» воздействия на природу. Навязывая целостному миру действительности свою «иномирную» волю, мы создаем параллельную искусственную реальность. Сначала технологическую, материальную, касающуюся бытия нашего тела, затем все более и более информационно-духовную реальность, которая лет через 30-50 превратится в виртуальные миры, существующие *наравне* с действительным.

Этот путь *своего* выбора – путь расширяющейся искусственности, когда мы наконец заплутаем среди миллионов вероятностных моделей бытия, продуцируемых нашей же фантазией. На самом деле – это окончательный уход из единственной реальности Сотворенного Им мира.

Повторяю: альтернативы нет, поскольку, выйдя за границы естественного, мы теперь можем существовать лишь в искусственном коконе одежды, жилища, коммуникационных сетей, информационного поля, смыслообразующих форм духовного поиска, целой системы иллюзий и отвлечений, готовых целиком поглотить сознание.

Мы уходим все дальше и дальше, все глубже и глубже погружаемся в себя. В пределе: технология, воспроизводящая средства поддержания физических потребностей мозга и электронные устройства, позволяющие видеть вечные сны. Понятно, что даже реальное тело станет однажды просто «нерентабельным». Соедините нервные окончания с суперкомпьютером, симулирующим слуховые, зрительные, вкусовые, тактильные раздражители, обеспечьте питающий кровоток через клетки серого вещества, и вот вам субъект, обладающий виртуальной плотью (внутренне неотличимой от реальной), способный менять ее по своему произволу, практически вечный и всемогущий в рамках мультимедийной действительности. Все желанья удовлетворены. Человек стал Богом.

Альтернативы нет. Кроме, быть может, одной: любви к Истине. Страстное стремление знать, как же дела обстоят не в поле симулякров бытия, а *на самом деле*.

Это слабая надежда на то, что естественный и неестественный мир в пределе объединены волей Творца или просто неким Общим Ходом вещей. Тогда дело не в моем выборе, произвольно втискиваемом в природную среду и искажающем ее облик, придающем ей вероятностный характер. Дело в осознании себя инструментом, пересоздающим, трансформирующим реальность в некотором реальностью же предусмотренном направлении. Это путь отказа от самоволия, путь упования и любви. Я не случайно сразу же перешел на «неконкретные», ненаучные понятия, говоря о подобной альтернативе, поскольку нет объективных критериев различения внутри себя «голоса», руководящего и направляющего, понуждающего к осуществлению реального в реальном. Здесь все решается не логикой, не опытной проверкой, а чувством (точнее, сверхчувством, выводящим за границы душевности в область духа) – Любовью, Мудростью, Красотой. На самом деле, символически приписывая Богу триединство, мы и говорим об этом целостном поле философско-этико-эстетических представлений, вне которых невозможно никакое человеческое решение или действие. Точнее, возможно, но именно как возможное, приводящее к виртуализации бытия. Подсказкой же мне, что я остаюсь в единственной реальности, служит ощущение этической чистоты, эстетического совершенства и бескорыстной разумности моего поступка, его невыводимости из практических мотивировок.

Такое возможно. Правда, не исторически, а актуально, например *сейчас*, когда я об этом думаю и пишу.

* * *

Появление искусственного интеллекта не только неизбежный, но необходимый фактор существования нашей цивилизации. Мы дошли до точки, когда прогностические способности человека явно отстают от тех новых технологических возможностей, которые он обретает практически ежедневно. Мы более не в состоянии осуществлять самоконтроль (верный признак того – нарастание террористической угрозы). Разбуженные нами силы то тут, то там дают знать, «кто в доме хозяин». И Чернобыль – не частный случай, он – закономерное следствие диспропорций развития человечества. Мы применяем геномодифицированные продукты, лекарства, обладающие побочным действием, внедряем нанотехнологии. Никто не знает, чем может обернуться каждый новый шаг, но мы эти шаги делаем. Искусственный разум мог бы хотя бы оценивать степень опасности каждого нового внедрения, просчитывать ближайшие сопутствующие эффекты. И кажется, данная процедура требуется нам все больше и больше.

* * *

Мой сценарий виртуализации мира, по-видимому, осуществится не столь быстро и гладко.

Я все время думал: что заставит человека предпочесть виртуальным счастливым мирам жестокую и неудобную реальность? – И отвечал: вера.

Но, как всегда, все вышло проще и примитивнее. Не вера, а страх.

После 11 сентября 2001 года реальность оказалась слишком опасной, чтобы ее можно было игнорировать.

Вот что такое гнев Божий. Это принудительное и жестокое возвращение человека к реальности. Спасительное, как оказывается, возвращение, требующее адекватного ответа, коррекции своих жизненных установок. Вот что такое *иметь страх Божий*. Это, оставаясь

в реальности, ждать ее опасного воздействия на тебя, это невозможность перед угрозой гибели погрузиться в свои виртуальные фантазии.

По сути дела это меняет весь сценарий развития. Не отменяя, впрочем, главного: необходимости перехода на другую модель существования человека. Не возрожденческую.

* * *

Нынешняя гуманистическая цивилизация античеловечна. Античеловечна она потому, что не обеспечивает личности смыслового насыщения. Происходит это из-за деградации ценностного поля. В ситуации плюралистического релятивизма любые утверждения относительно истинного носят субъективный и необязательный характер. Отсюда – и смыслы существования становятся как бы гадательными, аморфными. Тут, между прочим, содержится парадокс. Исторически предполагалось, что несомненным можно считать лишь проверяемое опытом и разумом, то есть имманентное. Но сведение ценностей к имманентному как раз и породило индивидуалистический релятивизм. Дело в том, что для человека, по-видимому, нет имманентно родового (только на природном и социальном уровне – раса, принадлежность к определенному классу), зато есть имманентно индивидуальное. И вот оно-то у всех разное, поскольку предполагает помещение в центр ценностной системы себя любимого, хотя бы косвенно через утверждение самой личностью определенной аксиологии.

Как ни странно, общим может быть только трансцендентное, то есть в конечном счете непроверяемое, нечто такое, во что веришь и ты, и я, и любой третий. При этом важно понимать: форма этой веры, а главное, проявления трансцендентного для каждого свои, что не исключает признания абсолютности и истинности их источника.

Имеется не так уж много существенных вопросов, требующих дискуссии. Один из них – кантовский: можем ли мы свести сущее к одному имманентному, что означало бы полную прозрачность мира для человека? В этом случае, правда, трудно было бы объяснить, например, наличие у нас потребности в утолении смыслового голода. Ведь вопрос «зачем?» задает лишь тот, кто сталкивается с бессмысленностью и хаотичностью происходящего. Мне кажется, уже само наличие рефлексии свидетельствует об ограниченности человека (и о знании своей ограниченности).

Если же мир в своей целостности для нас трансцендентен, тогда отсюда вытекает множество весьма важных следствий. Например, придется признать, что основанная на имманентном гуманистическая возрожденческая цивилизация просто противоречит человеческой природе. В рамках имманентно ориентированной социальности не создается условий для метафизической завершенности, человек не может «собрать» себя перед лицом вселенского континуума, человек не понимает смысла ни своей жизни, ни смерти, следовательно, перестает ощущать, что «стоит в дверях вечности», теряет свое бессмертие в духе.

Вот и получается прямо в соответствии с евангельскими парадоксами, что надежную основу дает лишь бесосновное. А наши научные теории, основанные на опыте, почитаемые разумом железобетонным фундаментом, начинают крошиться практически сразу после создания.

* * *

Душевные проявления не требуют культивации. Они растут сами собой, как сорняки: сентиментальная жалость, гнев, желание, расположение.

Культивации, усилия, настойчивости требуют духовные состояния. Именно в них мы входим *искусственно*.

* * *

История человечества – это история углубления рефлексии, по природе своей амбивалентной. С одной стороны, рефлексия способствует усугублению человеческой греховности, с другой – открыванию глаз, осознанию богосыновности. Вот так и идут рука об руку богосыновность с богооставленностью. И где предел?

Может быть, модель сегодняшнего правильного самоощущения – это модель возвратившегося блудного сына?

* * *

Беда, понимаете ли в том, что наши виртуальные победы ничем не отличимы от побед действительных. Последние, правда, менее доступны и реже случаются. В компьютерных играх ты, во-первых, играешь с судьбой в поддавки и, во-вторых, можешь сколько угодно повторять попытки, добиваясь (запрограммированно) устраивающего тебя результата. Мы сейчас плохо осознаем не только психологические последствия такой *неокончателности*, но самый феномен неперемного осуществления желаемого. Подспудно он приучает избегать тех областей жизни, где успех нам не гарантирован (то есть в конечном счете реальности). Удовлетворяя виртуально психологические потребности в риске, самоутверждении, авантюризме, в социальной действительности люди должны становиться менее агрессивными, более аморфными и не приспособленными к осуществлению серьезных и рискованных программ.

Кому-то может показаться, что это хорошо: замедляется темп роста, общество становится консервативнее и стабильнее. Но ведь одновременно теряется способность талантливо и ответственно выполнять свое дело, как нечто такое, что будет уже не переиграть.

В виртуале человек якобы торжествует свою окончательную победу над ограничениями природы и социума. На самом же деле попадает в скрытое рабство. Если его выбор детерминирован лишь субъективным предпочтением, то вот вам в чистом виде работа природных механизмов. А общество через объективизацию правил доступа и возможность прямого отслеживания начинает контролировать даже фантазии, даже мысли (не говоря уж о контактах и действиях) виртуального человека.

* * *

Интересно, что пребывание в виртуальных мирах не оставляет впечатлений и воспоминаний. Одна компьютерная игра накладывается на другую. Конечно, можно вспомнить какие-то детали, расположение территорий и фигур, но по большому счету все это не имеет особого значения и стирается одно другим. Видимо, для нашего существа значимым оказывается только нечто окончательное, одновариантное.

Жизнь как бы проталкивается через пучок возможностей, оставляя позади «отвалившиеся» варианты. Действительное осуществляет себя, властно подавляя все отклоняющиеся линии. Вот эта победившая возможность и усваивается сознанием. В виртуале подобного нет. Поэтому виртуал не может способствовать возникновению опыта. Навыка – да. Но не опыта, если понимать под ним взросление души, которое достигается инициацией в испытании неотвратимым. Главное тут невариативность, окончательность ответственности за мысль, действие, слово.

* * *

Самое страшное и удивительное в нашей жизни – это неизбежность наступления *события*. Причем парадокс и ужас здесь подстерегают лишь человека, потому что лишь для человека идеальное – реально, то есть будущее, которого *сейчас* еще нет, для него *уже* есть как идеальная реальность.

Вот, кстати, самый простой и достойный ответ материализму.

Можно, впрочем, спорить, насколько реальность этой идеальности реалистична? В конце концов, будущее представляет собой пучок виртуальных вариантов. То есть перед нами все же виртуальная реальность? Так, да не так...

В будущем есть вещи несомненные, реальность каковых инвариантна. Например, смерть. И опять же смерть оказывается удивительным условием конституирования нашей «идеалистичности», духовности. Она как бы дает санкцию на то, чтобы считать сферу духа не фантомом, не родовой фантазией, но чем-то реальным. Пусть даже и смутно реальным. А если есть хотя бы один несомненный ориентир в этом море смутности, то уже можно, равняясь на него, выстроить смысловой космос.

* * *

Мысль о конституирующем смысловое пространство (как реальное) положении смерти.

Смерть отрицает бытие, но, как ни странно, тем самым является его условием, задает инвариантность сущего, причем не только в физическом, но и в духовно-смысловом плане. Так любая галактика, сверкающая миллиардами живых огней, имеет в центре своем абсолютно отрицающее ее бытие ядро сверхмассивной черной дыры; когда-нибудь это черное ничто и поглотит созданный им мир. Так и смерть задает условия образования смысловой галактики, придает ей реальность, делает сущей, при этом как бы отрицая.

Бытие делается инвариантным, не фантомным, не виртуальным лишь при наличии небытия, задающего точку отсчета, придающего окончательность тому, что это бытие переживает. В этом плане можно воспринимать жизнь как форму того единого, содержанием которого является смерть. А может быть наоборот: жизнь есть содержание того единого процесса, формой которого выступает небытие?

* * *

Быть может, самое возвышенное, благородное, запредельное в жертве Христа заключается в том, что она была принесена, несмотря на то, что Он конечно же знал, насколько Его подвиг бесполезен. Нас ведь не спасти, но чтобы хотя на время, хотя на мгновение человеку, затуманенному безнадежностью собственного греха, казалось, что избавление возможно, – только ради этой краткой ремиссии облегчения и была принесена Его жертва.

Но Николай Минский это понимает лучше меня. В поэме «Гефсиманская ночь» он очень тонко и глубоко пишет о величии поступка, необусловленного результатом:

Какое дело до себя,
И до других, и до вселенной
Тому, кто шествовал, скорбя,
Куда звал голос сокровенный!

Есть жертвы, которые должны быть принесены просто потому, что бытие невозможно без жертвы.

* * *

Любые системы этики, эстетики и философии как подлинные системы этики, эстетики и философии могут существовать лишь при условии признания трансцендентного характера источника морали, красоты и мудрости. В противном случае происходит имманентизация всех вышеуказанных видов духовного знания, они полностью растворяются в социальном или природном. Тем самым уже невозможным оказывается вопрос об автономной этике, к примеру. И выводимая из социальных потребностей красота, увь, никогда не сможет спасти мир.

У нас есть лишь две возможности: признать наличие трансцендентного источника существования человека как духовного существа либо перестать вообще говорить о какой-либо моральной ответственности, вере, порядочности и т.д. Достоевский понял это абсолютно точно, когда устами одного из своих героев заявил: если Бога нет, то можно и людей резать.

* * *

Сложность нашего положения в том, что шкала ценностей человека обратна шкале управляющих нашим поведением мотивировок. Иерархия ценностных ориентиров растет от телесно-психологического к духовно-смысловому уровню. А вот шкала мотивировок как раз понижается. Физиологические побуждения необыкновенно сильны и почти автоматичны. Далее следуют социальные регуляторы, когда, даже не осознавая этого, мы боимся пойти против установок своей референтной группы. И только если со стороны физиологии и социального нашего положения не возникает угроз, задаемся вопросом о смысловых приоритетах. Тем самым важнейшее всегда как бы «финансируется по остаточному принципу».

Происходит это потому, что на уровне телесности и социальности мы прибываем в имманентном нам мире, значит включены в автоматически действующие связи и механизмы. Здесь мы детерминированы, то есть существуем, не прикладывая собственных усилий, особенно не рефлектируя. Смысловое же пространство в конечном итоге имеет трансцендентную природу. Оно если и не совсем закрыто от нас, то является областью, непосредственно примыкающей к тайному и запредельному. Здесь нет и не может быть никакого автоматизма, а детерминация наступает только тогда, когда, как Иов, ревностно призываешь (или же даже вызываешь на суд с собой) Господа Бога.

Мотив телесно-социальный действует сам. Смысловой же требует активизации, актуализации рефлексией, любовью, верой.

* * *

Здесь в кулуарах конференции крутится суетливый А., маниакально озабоченный своей социальной успешностью. Его избрали почетным профессором какого-то университета, отчего самооценка А. существенно возросла.

Что ему сказать по этому поводу? Что Сократ не имел профессорского звания, а Христос даже и книжником не был. С другой стороны Сократ, был известен, следовательно социально признан.

В наше время, однако, известность скорее негативная характеристика. В фокус общественного внимания попадает технолог-манипулятор. Но не тот, кто ведет *подлинный поиск*. Я не могу назвать ни одного человека, который будучи известным вызывал бы у меня уважение.⁷¹ Мне понятно, что, не осуществившись на социальном уровне, нельзя претендовать на актуальность своих поисков, твое духовное послание останется «при тебе». Но насколько вообще важна социальная осуществленность?

В христианстве (точнее, в учении Христа) этот аспект отходит на второй план. Только апостола Павла, который и социализировал христианство, волнуют дела общины. У Христа же: высокое у людей – мерзость перед Богом. Ну хорошо, это значит, что самое важное – Истина, усвоенная тобой, озарившая тебя. А вот говорить от ее имени, учить – совсем не обязательно. Не обязательно чужое признание твоей «истинности». Правда, для человека постоянно придерживаться такой позиции невозможно.

Быть может, социальный резонанс – это проверка на «горячность» и «холодность»? Человек ведь очень часто равнодушен, ленив. А людей увлекает либо боговдохновенное, либо навеянное дьяволом. Не исключено, что боязнь социальности – это боязнь греха впадения в соблазн.

* * *

Социальная успешность – это то, за что умному и честному человеку в наше время прилично оправдываться. Нужно же объяснить сопластникам, что не воровал, не предавал, не заигрывал с плебсом, а точнее с охлосом, что наконец действительно, умен и оригинален, и если уж потребитель «потребил» созданную тобой «духовную продукцию», то случилось это по не зависящим от тебя обстоятельствам.

* * *

Забавная вещь: телевидение и в самом деле есть срез нашей цивилизации, срез, прямо скажем, с такими пестрыми вкраплениями. Христианско-православная передача (с соответствующими смиренно-лицемерными интонациями диктора) тут же сменяется какой-нибудь разнузданной рекламой самого что ни на есть «материального» образа жизни или репортажем с конкурса красоты, когда едва прикрытые груди и ягодички так и пытаются выпрыгнуть с экрана. Хотите вы или нет, но в такой ситуации все становится лишь *информацией*. Утрачивается некое ранжирование, принудительно заданное человеку, а остается лишь борьба за потребителя с его священным правом по своему произволу переключать кнопки каналов. На самом деле *все*, что вступает в этот круг, немедленно обесценивается, как бы соглашается на пошлую игру в демократизм, в уравнивание, то есть косвенно признает либо свою (православную) *относительную* ценность, либо такую же относительную, но все же *ценность* другого (голых сисек и попок).

Спору нет, и бытовое обладает статусом значимости, но в своей четко оговоренной и столь же четко отделенной от сакральной сфере.

А тут – винегрет.

В нынешних условиях речь может идти об *утаенности* подлинного. Эффект массовой культуры заключается в освоении чего угодно – самых высоких и глубоких философских идей, научных прорывов, поэтических откровений – как всего лишь очередного предложенного потребителю продукта. Это особенно забавно наблюдать,

⁷¹ Последними были, кажется, Лихачев и Мамардашвили.

следа за болтовней моих училищных девочек по мобильному телефону. Чудо современных технологий освоено ими как еще одна яркая и престижная игрушка.

Массовая культура – это дьявол, соблазняющий Христа предложением броситься с крыши иерусалимского храма в доказательство своего богосыновства. Так и гениальному художнику предлагается «демократично» выставить себя на всеобщие торги, доказать потребителю *богоизбранность* своей «продукции». И вот в том-то и дело, что отвечать на подобный соблазн нельзя. Нельзя *доказывать* свое богосыновство на языке и по правилам людей, вообще не понимающих, что такое Бог. Нельзя выходить на рынок – потому что ты предлагаешь не товар, а откровение.

Можно сказать, что *подлинность* – это такая категория, которая вообще не вписывается, не укладывается в размерность сегодняшнего общества. В силу этого оно, во-первых, ее не замечает, а во-вторых, даже заметив, не знает, что с нею делать: ну буквально мартышка и очки – то понюхает, то на хвост нанижет. А главная проблема – та же, что и в басне: убедившись, что любовь, доброта, честность и прочие модусы подлинного никак не «действуют», нынешнее общество объявляет их несуществующими, а точнее – лицемерными сказками для предающихся иллюзиям дурачков.

* * *

Нет, никому не уйти от этого циклопа. Можно, конечно, успокаивать себя – и это до какой-то степени так, – что глубокую, развитую художественную систему массовому сознанию освоить труднее. Однако лишь до тех пор, пока Вию не «подняли веки». Стоит массовой культуре обратить внимание на что-либо, и оно будет включено в систему обслуживания современной цивилизации.

В этом плане открывается удивительная вещь. Дело не в том, что социальные механизмы теперь не выслаивают, не выносят наверх умных и талантливых. Нет, вполне вероятно, что и выносят. Дело в другом: и самый умный, и самый талантливый, и его самые великие мысли и художественные откровения станут товаром, *только* товаром и в этом плане неизбежно оползлятся, «поглупеют»⁷², будут выведены из круга подлинности, следовательно, окажутся духовно неупотребимыми, бесполезными для смыслового насыщения *человека* (а не потребителя). Воистину сегодня настоящая культура может быть только катакомбной. А на свет она выйдет лишь после того, как рухнет нынешний товаропроизводительный монстр. Надо только, чтобы *человек* до этого страшного и прекрасного времени сохранился.

КОМУ ОТ УМА ГОРЕ?

Вообще говоря, комедия Грибоедова – о безвыходности и ужасе социальности, о принципиальной нестыкуемости наших самых возвышенных, идеальных представлений с бытовой практикой. Это странное произведение, в котором, с одной стороны, отчетливо заявлен трагический, романтический конфликт личности с миром, а с другой – эта самая личность, с ее претензиями на исключительность, на превосходство, подвергнута ироническому анализу.

Название пьесы ироническое и одновременно очень серьезное. Уже в нем намек на подлинную проблематику пьесы – почти библейскую (вспомним Екклесиаста): во многих мудрости много печали. Тут Грибоедов явно сближается с Баратынским. Пристальное

⁷² Не то ли происходит с Чацким у Грибоедова, когда свои инвективы и откровения он отдает на суд всегдатаям фамусовской гостиной? И не в этом ли обвинял героя Пушкин, заметивший, что истинно умный человек не мечет бисера перед свиньями?

прочтение обнаруживает обычно ускользящее от внимания обстоятельство: в этой комедии от *ума* страдают практически все персонажи и умны по-своему все – Софья, Молчалин, Фамусов, даже Скалозуб.⁷³ Каждому из них *ум* приносит одни несчастья или по крайней мере разочарования. Перед нами комедийная трагедия о человеке.

Ум – сквозная тема всей пьесы. Об уме постоянно вспоминают самые, казалось бы далекие от мудрости персонажи. Пожалуй, первым об уме заговаривает Фамусов: «Умна была, нрав тихий, редких правил».

Это про француженку-гувернантку, которую он приставил к Софье после смерти жены. Несколько позже: «Все умудрились не по летам». Тут же Софья характеризует Молчалина: «и вкрадчив, и *умен*». А характеристика Скалозуба из ее уст будет сопровождаться прямо противоположной оценкой: «Он слова *умного* не выговорил сроду». Но ей требуется не острота мысли, а то, что принято называть умом сердца. Поэтому приговором Чацкому станет оброненная в раздражении сентенция: «Ах! если любит кто кого,/ Зачем *ума* искать и ездить так далеко?»⁷⁴ Кстати, он сам, словно подхватывая эту тему, подтвердит: «*Ум* с сердцем не в ладу».

Второе действие начинается с глубокомысленного монолога Фамусова, увенчанного фразой: «Пофилософствуй – *ум* вскружится». Любопытно, что, рассказывая про своего чиновного дядю Максима Петровича, отец Софьи употребит эпитет *смышлен*, а не *умен*. Не исключено, что использование синонима здесь осознанно и несет смысловую нагрузку: по-видимому, от *смышленности* – в отличие от *ума* – горя не бывает.

Московские старички, кстати, тоже характеризуются как «прямые канцлеры в отставке – по *уму*».⁷⁵ Фамусов, впрочем, признает умником и Чацкого, но, правда, в негативном контексте: «Нельзя не пожалеть, что с эдаким *умом*...»

Чацкий оценивает Молчалина тоже преимущественно по интеллектуальным меркам и делает успокоительное для себя заключение: «*Ума* в нем только мало». Впрочем, он всегда готов иронизировать: «Про *ум* Молчалина, про душу Скалозуба».

Про ум толкуют и все гости Фамусова. Наталья Дмитриевна скажет о своем муже, что он хорош «сам по себе, по нраву, по *уму*». Собственный рассудок, кажется, беспокоит и Хлестову: «И впрямь с *ума* сойдешь от этих, от одних...» Наконец, Репетилов окончательно профанирует понятие: «Да *умный* человек не может быть не плутом» – и замечает про круг так называемых заговорщиков: «Фу! сколько, братец, там *ума!*» Здесь очень выразительно это самое *фу!*

Имя главной героини – говорящее: Софья – то есть София – мудрость. Но выбирает эта *Мудрость* не Чацкого, а Молчалина. И кстати, вовсе не потому, что она не видит реальных свойств последнего. Она, правда, идеализирует эти свойства, дает им благоприятное истолкование. Почему? Зачем ей Молчалин? Ответ прост: потому что Софья по своему житейскому опыту знает, к чему ведет *ум*: умники ее бросают. Очень красноречив в этом отношении намек Фамусова, рассказывающего о мадам Розье – няньке, практически, «второй матери» Софьи.⁷⁶ *Умная* гувернантка бросила свою воспитанницу за лишних 500 рублей в год, предложенных другими. Разговор Софьи с Лизой по поводу Чацкого выявляет тот же самый источник опасений. Они росли вместе, и девушка, видимо, даже была одно время им увлечена. «...Но потом / Он съехал, уж у нас ему казалось скучно,/ И редко посещал наш дом». Здесь сквозит неподдельная обида и неверие в глубину и постоянство чувств Чацкого. Он человек «внешний» и всегда будет ускользать: «Остер, *умен*, красноречив,/ В друзьях особенно счастлив./ Вот о себе задумал он высоко.../ Охота странствовать напала на него...» Кстати, позже Фамусов подтвердит,

⁷³ Маркович замечает: «... в пьесе Грибоедова не только Чацкий переживает “горе от ума”. Общий закон не минует даже Молчалина: он наиболее уязвим (для иронии или житейских неурядиц) именно в те моменты, когда декларирует некую “философию”».

⁷⁴ Позже она прямо скажет о главном герое: «Да эдакий ли ум семейство осчастливит?»

⁷⁵ Нельзя не заметить, что канцлеры в *отставке*.

⁷⁶ Героиня рано осиротела.

что Чацкий «три года не писал двух слов». Было бы мудрено, если бы Софья так долго ждала и верила в серьезность его намерений. Скоропалительное возвращение Чацкого выглядит в ее глазах совершенно неуместным (хотя бы уже потому, что за это время у нее появился Молчалин). Еще неуместнее его приставания прямо с порога: «Не влюблены ли вы? прошу мне дать ответ...»

Действительно, в комедии Грибоедова по-своему умны все. И прежде всего Софья. Она сделала серьезные выводы из своих жизненных обстоятельств и не доверяет человеку слишком яркому и самостоятельному. К тому же она достаточно проницательна, чтобы не заметить, насколько Чацкий занят собой, насколько он плохо понимает и слышит ее. Все их диалоги выявляют трагическую невосприимчивость главного героя. Он ведь просто бесит ее своими нападками на Молчалина, своей сверхъязвительностью и не желает понять этого. Вообще его поведение – образец презрения и нечуткости к собеседнику. Очень красноречивы ремарки Грибоедова. Например, в 10-м явлении второго действия Скалозуб, откланиваясь, жмет руку Молчалину (только что упавшему с лошади) и говорит: «Ваш слуга». Чацкий же (в конце 9-го явления) уходит ни с кем не простившись. Ремарка Грибоедова: «Берет шляпу и уходит». Он рассержен тем, как говорила с ним Софья, но это же не повод для того, чтобы столь пренебрежительно вести себя с другими. До Молчалина Чацкий вообще только снисходит. И Софья точно оценивает: такой человек всегда будет занят собой, своими целями, своими интересами, своим *умом*.

Значит, нужен другой. Тот, которого можно поставить под свой контроль, тот, который, не важно в силу каких обстоятельств, «за других себя забыть готов». Ей, одинокому, всеми брошенному ребенку, нужна верная игрушка, которую всегда можно иметь под рукой. Она хочет чего-то надежного, своего. И ум диктует ей искать человека *зависимого, покорного, согласного быть под нею*. Вот жизненная система героини, ее космос идеальных отношений. Дальше требуется лишь некоторое ретуширование черт Молчалина и сделать это тем проще, что, во-первых, он *молчит*, а во-вторых, не сопротивляется. И главное, он ведь действительно неглуп и в отличие от Чацкого ой как умеет слушать, что говорят другие. Идеализация Молчалина – необходимый компонент требующихся Софье отношений. Она ведь и влюбляется (между прочим, как и Чацкий, – в этом они похожи) в придуманный ею образ. Работе фантазии способствует *ум*, с одной стороны, точно выбирающий объект, а с другой – маскирующий истинные причины такого выбора. То, что говорит о Молчалине Софья, – плод творческого вдохновения. На это постоянно намекает и Лиза, как бы невпопад вспоминая про тетюшку, от которой сбежал молодой француз, и Чацкий: «Бог знает, за него что выдумали вы,/ Чем голова его ввек не была набита./ Быть может, качеств ваших тьму./ Любуясь им, вы придали ему...» Софью же восхищает робость Молчалина, скромность, умение ладить со всеми, сговорчивость. В первой редакции комедии характеристики еще более пылкие:

Молчалин мой⁷⁷! как не любить его?

Как будто свыклись с малолетства. –

Грустна – он без ума помочь мне ищет средства,

Смеюсь, тужу нипочему:

Посмотришь, в том и жизнь и смерть ему.

Софья, между прочим, отчасти даже солидаризируется с Чацким: «Конечно, нет в нем этого *ума*...», – говорит она о Молчалине. Ей кажется, что именно отсутствие ума есть залог чистосердечия: «В лице ни тени беспокойства/ И на душе проступков никаких...»

И самое главное – на протяжении всего действия Софья посылает Лизу за Молчалиным чуть ли не ежеминутно, как за собачкой, в лучшем случае как за доктором: «Скажи Молчалину, и позови его,/ Чтоб он пришел меня проведать».

⁷⁷ Уже этой фразы достаточно. Главное – *мой*.

Между тем она роковым образом (как и Чацкий) ошибается на счет своего избранника. Молчалин совсем не прост сердцем. Он очень неглуп, даже можно сказать *умен*. Только ум этот цепкого, практического свойства, твердо оценивающий свои возможности, предпочитающий иметь дело с реальностью и даже выработавший собственную жизненную позицию:

Мне завещал отец:

Во-первых, угождать всем людям без изъятия –
 Хозяину, где доведется жить,
 Начальнику, с кем буду я служить,
 Слуге его, который чистит платя,
 Швейцару, дворнику, для избежанья зла,
 Собаке дворника, чтоб ласкова была.

Пушкин верно заметил, что «Молчалин не довольно резко подл». Ведь его философия предполагает не угождение вышестоящим, а угождение всем. Это можно даже принять за подобие христианской любви к ближнему. Впрочем, подоплекой такого поведения выступает вовсе не забота о благе другого, а подсказанное осторожным *умом* опасение нажать врагов. «В чинах мы небольших», и следовательно, не можем не служить, то есть не можем не зависеть от кого-то, стоящего выше. Нельзя не зависеть в социуме – это реальность.

Молчалин вполне уверенно ориентируется как раз там, где плохо ориентируется и Софья, и Чацкий. Это ему принадлежит знаменитое замечание «злые языки страшнее пистолета», высказанное, кстати, в ответ на смехотворную реплику Софьи: «Неужто на дуэль вас вызвать захотят?» Жизненные проблемы Молчалина лежат совсем не в плоскости романтических дуэлей (еще и захотят ли вызвать, учитывая его низкий социальный статус!). Он знает, что огласка в подобном деле угрожает, в первую очередь, не жизни, а карьере, являющейся единственным смыслом его существования, единственной надеждой на выход из подчиненного, зависимого положения. Совершенно реалистично и отношение Молчалина к притязаниям на него Софьи. Он прекрасно понимает, что из этой связи ничего путного не выйдет. На женитьбу он не рассчитывает: «Какая свадьба? с кем?» – восклицает Молчалин в ответ на предположение Лизы и продолжает: «Поди,/ Надежды много впереди,/ Без свадьбы время проволочим». Его куда больше привлекает служанка («Веселое созданье ты! живое!»). Барышни же Молчалин смертельно боится, ее фантазий, ее несдержанности, способной обнаружить их связь, а уж тогда-то ему не поздоровится. Тем не менее он почти *героически* до конца играет перед Софьей роль влюбленного (впрочем, более чем сдержанного влюбленного). Удивительно, что, не видя в Софье Павловне «ничего завидного» и понимая, что та любит в нем лишь свои мечты (и его разлюбит, как Чацкого), Молчалин пытается, тем не менее, на нее «настроится». Говорит Лизе:

... желал бы вполонину
 К ней то же чувствовать, что чувствую к тебе;
 Да нет, как ни твержу себе,
 Готовлюсь нежным быть, а свижусь и простыну.

Перед нами русский вариант Тартюфа, разыгрывающего для хозяина ту роль, которая от него требуется. Даже не ради выгоды, а из некоего жизненного принципа, заставляющего маленького человека стараться не наживать недоброжелателей. Кроме того, Молчалин по природе своей человек, избегающий конфликтов, «вкрадчивый», уступчивый там, где это прямо не затрагивает его интересов. Он не лжет, как Тартюф, не лицемерит. Он просто *молчит* и предоставляет каждому думать о себе, что тому

заблагорассудится. Он не возражает, когда другие решительно не хотят понять, с кем имеют дело, и приписывают ему несуществующие свойства, исходя из собственных представлений и желаний. Ошибается Софья, считающая его человеком сердца, ошибается Чацкий, думающий, что Молчалин глупец. Не ошибается разве что Фамусов, дающий своему подчиненному очень точную характеристику: *деловой* – то есть дельный, умный в делах, исполнительный человек. Отсюда и незагипнотизированность Молчалина какими бы то ни было иллюзиями и готовность играть по правилам социума.

В диалоге Молчалина с Чацким, выступающим с позиций своего интеллектуального превосходства, на высоте как раз оказывается избранник Софьи. Понимая, с каким презрением к нему относятся и не имея возможности отвечать прямо, Молчалин весьма искусно задевает соперника. Замечателен обмен репликами:

Чацкий (презрительно. – *А.М.*). «Взманили почести и знатность?»

Молчалин. «Нет-с, свой талант у всех...»

Чацкий. «У вас?»

Молчалин (уже явно раздражаясь, но держа себя в руках. – *А.М.*). «Два-с:/ Умеренность и аккуратность».

Чацкий (ликуя в своем презрении. – *А.М.*). «Чудеснейшие два! и стоят наших всех».

И тут Молчалин, вполне точно понимая причину общего раздражения Чацкого (несоответствие претензий героя и оценки его социумом), ядовито укажет на источник злости собеседника: «Вам не дались чины, по службе неуспех?» И переходя в наступление, заставляет Чацкого оправдываться: «Чины людьми даются,/ А люди могут обмануться».⁷⁸ Намек вполне понят, но Молчалин еще и раскроет его смысл, обнаружив свою осведомленность по поводу неудачного сближения Чацкого с министрами, и лицемерно-иронически заметит: «Жалели вас». Александру Андреевичу приходится просто отбиваться, почти истерически звучит реплика: «Напрасный труд».

Дальнейший их разговор, как почти всякий разговор в «Горе от ума», – это диалог двух людей, исповедующих совершенно различные системы ценностей. Для Молчалина главный жизненный приоритет – служба ради самой службы, ради положения (что в его транскрипции есть единственно возможный, осмысленный способ существования, ведущий к относительной свободе и жизненному благополучию, единственный путь утвердить себя). Чацкий же видит в карьере лишь средство достижения определенных идеологических целей. Поэтому Молчалин не может понять, отчего, стремясь к карьерному успеху (иначе зачем общаться с министрами?), Чацкий отказывается съездить к Татьяне Юрьевне, поближе сойтись с Фомой Фомичем.

«Служить бы рад, прислуживаться тошно» (явление 2 первого действия) – это реплика человека, на самом деле, от необходимости службы свободного, посему имеющего роскошь смотреть на нее с некоторых идеологических, внешних позиций. Реалист Молчалин на такую инвективу может лишь пожалеть плечами. Он-то служить *вынужден* и знает, что в действительности тот, кто в «чинах небольших», не должен «сметь свое суждение иметь». Не вообще, конечно. Он-то свое суждение имеет, но вовсе не намерен им делиться с посторонними, тем более с фанфароном Чацким. Последний же логики Молчалина не замечает, поскольку слышит только себя.

То, что Молчалин человек умный, косвенно подтверждает сатира Салтыкова-Щедрина «Господа Молчалины». Здесь уже герой вовсе не в «небольших чинах», напротив, он занимает важный пост. Но замечательным образом Молчалин не враждебен Чацкому, даже покровительствует начинаниям последнего (одновременно их контролируя). Александр Андреевич теперь занимает пост руководителя «департамента Государственных Умопомрачений».

⁷⁸ Нет, он совсем не равнодушен к чинам.

И все же *горе от ума* постигло в пьесе и Молчалина. Умная жизненная философия угождения всем привела к катастрофе. Распаленная его стоворчивостью барышня, наконец невзначай подслушала откровенный разговор со служанкой (в ухаживании за Лизой помимо прямого личного увлечения был еще и обычный расчет заручиться преданностью субретки и тем самым успешнее контролировать хозяйку). Впрочем, поскольку Молчалин реалист, в свою каморку он успел скрыться еще до явления Фамусова. Так что теперь неизвестно, кто раньше покинет московский дом Павла Афанасьевича: Софья или ее «скромный» возлюбленный.

Главное, ведь героиня теперь даже не сможет осуществить свою угрозу и разоблачить Молчалина. Во-первых, отец не поверит. А во-вторых, в чем же его, собственно, обвинять: что, идя навстречу ее фантазиям, он разыгрывал роль верного кавалера, одновременно держа себя в рамках скромности? А чего бы она еще хотела от человека, от нее *зависимого, бедного и не блещущего талантами*? Ведь ставка была как раз на зависимость, бедность и скромноталантливость!

Видит Бог, совсем не глуп и Павел Афанасьевич Фамусов. Большая часть стихов комедии, ставших афоризмами или присказками, вложена Грибоедовым в уста этого персонажа. Вот только некоторые из них: «А все Кузнецкий мост, и вечные французы...»; «Друг. Нельзя ли для прогулок/ Подальше выбрать закоулок?»; «Обычай мой такой:/ Подписано, так с плеч долой»; «Что за комиссия, создатель,/ Быть взрослой дочери отцом!»; «Читай не так, как пономарь,/ А с чувством, с толком, с расстановкой»; «Она не родила, но по расчету/ По моему: должна родить»; «Ну как не порадеть родному человечку!..»; «Дверь отперта для званых и незваных,/ Особенно из иностранных»; «К военным людям так и льнут,/ А потому, что патриотки»; «Ученье – вот чума, ученость – вот причина...»; «Ах! Боже мой! что станет говорить/ Княгиня Марья Алексевна!»

Любопытно, что нашлись люди, открыто признававшиеся в симпатии к Фамусову. Фет писал 20 января 1876 года С.В. Энгельгардт: «Купил себе “Горе от ума” и схожу с ума от этой прелести. Новей и современной вещи я не знаю. Я сам – Фамусов и горжусь этим».

Монолог Фамусова, открывающий второе действие комедии, носит пародийно-философский характер. Но приземленно-бытовой его план не отменяет иного – экзистенциального. Герой как бы вращает все тот же вечный круг жизненных мелочей, смертей, рождений:

Ох, род людской! пришло в забвенье,
Что всякий сам туда же должен лезть,
В тот ларчик, где ни стать, ни сесть.

Фамусов сам с некоторым смущением отмечает метафизический характер своих размышлений и признается: «Пофилософствуй – ум вскружится». В том-то и дело, что его ум (чисто практического свойства) как раз и свидетельствует о том, что не следует предаваться отвлеченным рассуждениям, а надо блюсти свой личный и семейный интерес. Его клановое сознание («при мне служащие чужие очень редки») в высшей степени соответствует цельному, неотрефлексированному мироощущению, кстати придающему его жизни видимость (но это весьма убедительная видимость) осмысленности и надежности. Фамусов не то чтобы закоренелый ретроград, он просто человек традиционных связей, традиционных ценностей, и пока идеалы Максима Петровича будут определять жизнь социума⁷⁹, на прочие вещи, с его, Фамусова, точки зрения, надо смотреть с опаской, а иные мнения просто не слушать. Вот он и затыкает уши, когда Чацкий начинает витийствовать в его гостиной.

Кстати, с самим Максимом Петровичем не все столь однозначно. Екатерина II была дамой умной, и вряд ли ее можно было соблазнить одним пошлым угождением и

⁷⁹ А они в той или иной форме будут определять эту жизнь всегда.

шутовством. Максим Петрович своими «падениями» на самом деле продемонстрировал понимание правил игры, которую вела императрица с приближенными.⁸⁰ Дядюшка Фамусов тонко использовал ситуацию, чтобы войти в *свою* компанию царицы. Ведь клоуна можно без ущерба для репутации разыгрывать только в своей компании. Иначе наградой будет лишь презрение, а кто же станет приглашать играть с собой в вист человека презренного? Екатерина, по-видимому, ценила именно такое понимание царскосельского двора – как *своей компании*. Конечно поведение Максима Петровича прежде всего соответствовало ханжеским желаниям императрицы, но следует иметь в виду, что структура *любой* власти не может существовать без этой специфической системы опознавания *свой – чужой*. Другое дело, что в разные времена эта система принимает различные формы. В век Александра I она уже иная (вместо «домашнего круга» – утопия союза благородно мыслящих людей). Но Чацкий всего этого не хочет понимать. Его идеалы, его нормы поведения, его цели единственно правильны и достойны.⁸¹

Фамусова Чацкий раздражает, но Павел Афанасьевич вполне добродушен, во всяком случае старается держать себя в рамках. Молодой человек – сын давнего друга Фамусова – не писал в течение трех лет, а теперь свалился как снег на голову. Есть повод для обиды. Но отец Софьи, как ни чем не бывало, обнимает незадачливого путешественника: «Здорово, друг, здорово, брат, здорово», норовит усадить гостя. Подобное, впрочем достаточно внешнее, добродушие проявляется не раз. Выходя от Софьи после утреннего внезапного появления в гостиной, Фамусов пропускает вперед Молчалина (в комедии специальная ремарка). Делает он это конечно же затем, чтобы не оставлять его наедине с дочерью. Но все же в таком нарушении субординации проглядывает способность к своеобразному барственному демократизму.

Все усилия Фамусов направляет на решение одной проблемы: кто же тайный претендент на руку Софьи, с кем она крутит? Его ближайшая цель – выдать дочь за Скалозуба или кого-нибудь столь же «достойного». Поэтому неизвестный возлюбленный для него помеха. Жизненный опыт, практический ум подсказывают ему, что люди хитры, изворотливы и нельзя им дать себя обмануть. Именно поэтому он так легко обманывается, застав Софью в передней с Чацким. Козни надо расстроить, а в заговоре против Фамусова все, кто признавал Чацкого сумасшедшим, – то есть гости, дочь, обвиняющий ее в неверности мнимый возлюбленный. «Хоть подеретесь – не поверю», – говорит он Чацкому. Что ж – *горе от ума*.

Кажется, что из заметных персонажей пьесы остротой ума не блещет лишь Скалозуб. Но это на первый взгляд. Он конечно звезд с неба не хватает, зато хватает кресты (пока, а скоро и до звезд дойдет) из рук начальства. Последнее обстоятельство, кстати, восхищает Фамусова, склонного видеть в карьерных способностях потенциального жениха Софьи что угодно, только не ограниченность. Не исключено, что Павел Афанасьевич прав. Ведь сама фамилия бравого полковника говорящая. Как ни странно, он оказывается практически двойником Чацкого по части злословия и насмешки. Только если первый издевается от горечи и полноты души, то второй – потому что это модно. Лиза говорит про него: «Шутить и он горазд, ведь нынче кто не шутит!»⁸² При всей казарменности острот Скалозуба некоторые из них не лишены претензии на тонкость:

Позвольте расскажу вам весть:

⁸⁰ Понимание тех же правил игры в задумчивость и простоту позволили, в частности, Державину попасть в фавор со своей «Фелицей».

⁸¹ Между прочим, здесь обнаруживается еще один аспект проблемы «горя от ума» – ограниченность рационалистического, «умного» взгляда на человеческую природу, столь свойственного эпохе Просвещения, когда все нравственные и эстетические принципы выводились из представления о едином и неизменном разуме.

⁸² Интересно в этом контексте, что сильнее всего «пошутила» в комедии Грибоедова не любящая шутить Софья, объявившая Чацкого сумасшедшим.

Княгиня Ласова какая-то здесь есть,
 Наездница, вдова, но нет примеров,
 Чтоб ездило с ней много кавалеров.
 На днях расшиблась в пух, –
 Жокé не поддержал, считал он, видно, мух. –
 И без того она, как слышно, неуклюжа,
 Теперь ребра недостает,
 Так для поддержки ищет мужа.

Намек на перелицованную библейскую историю, как ни странно, очень соответствует обличению Чацкого: «Муж-мальчик, муж-слуга, из жениных пажей – / Высокий идеал московских всех мужей». Приключилось ли со Скалозубом какое горе от его казарменного ума, мы не знаем. Это осталось за рамками комедии.

Тот, кому, по общему мнению, от ума – горе, безусловно, Чацкий. Однако ум у него весьма специфический, с точки зрения обыденного сознания условный. Более того, по многим параметрам герой с самого начала демонстрирует явные признаки безумия. Он спешит в дом Фамусова, к Софье, которую не видел три года. Ей семнадцать лет, значит, когда они расстались, было четырнадцать. Совсем еще девочка. И вот давно не видевший этой девочки и практически не писавший ей герой вдруг решил, что влюблен, и бросился верст за 700 в Москву.

Совершенно очевидна полная неспособность Чацкого представить себе психологическое состояние другого человека и как-то учесть это, скорректировав свое поведение. Софья не только не рада его появлению, но явно смущена и раздражена. Во-первых, они лишь минуту назад говорили о нем с Лизой. Во-вторых, приезд Чацкого нарушает ее планы. Она злится еще и потому, что может себе заранее представить насмешливую, уничижительную оценку Чацким ее любовного выбора.

Чацкий сразу ожидает от Софьи некой радостной реакции: «Ну поцелуйте же, не ждали? говорите!/ Что ж, ради? Нет? В лицо мне посмотрите». Ему кажется, что его непременно должны были трепетно ожидать. Софья оправдывается, причем, весьма комично:

 Всегда, не только что теперь.
 Не можете мне сделать вы упрека.
 Кто промелькнет, отворит дверь,
 Проездом, случаем, из чужа, из далека –
 С вопросом я, хоть будь моряк:
 Не повстречал ли где в почтовой вас карете?

Именно у моряка и надо спрашивать про встреченного в *почтовой карете*.

Чацкий начинает восторженно вспоминать прошлое и немедленно требует от Софьи признания: «Не влюблены ли вы?» Не дав ей толком ответить (она уклоняется от признания, что естественно), он начинает витийствовать и не замечает, что эмоционально подавляет Софью. Она просто не успевает за его потоком злословящего красноречия, все более и более раздражается. Дело наконец доходит до прямой колкости. На тираду о смеси двух языков – «французского с нижегородским» – девушка замечает: «Но мудрено из них один скроить, как ваш». Оправдываясь, герой не находит ничего лучшего, как задеть Молчалина. Следует знаменательная проговорка: «Что я Молчалина глупее?» В том-то и дело, что в данной ситуации – глупее. Тот бы себе подобной оплошности не позволил. В итоге Софья в ярости: «Не человек, змея!»

И вот именно теперь, «подготовив почву», Чацкий начинает объясняться ей в любви: «И все-таки я вас без памяти люблю». Дальше ремарка: «Минутное молчание». Вот где концентрируется чувство. Но он сам же переносит акцент на слова, все такие же колкие, и

Софья не верит, не замечает его страдания, спрятанного в шутке: «Велите ж мне в огонь: пойду как на обед». А она подхватит и тоже отделается как бы шуткой: «Да, хорошо – сгорите, если ж нет?» Уже сейчас все ясно: его не любят. Но герой не в состоянии заметить этого совершенно явного обстоятельства, не в состоянии поверить, потому что поверить – лишиться надежды.

Надежды на что? – На счастье, разделение? Да, конечно, но не только. Ведь Чацкий, действительно, самый умный, самый яркий персонаж пьесы, и в том, что восхищение общества, любовь героини достаются не ему, есть что-то, с чем не может примириться душа, что-то такое, что препятствует мировой гармонии. В конце концов Чацкий не может поверить, что мир столь примитивен и жалок. Выбор его возлюбленной – Молчалин. А это не просто больно, это *непостижимо*.

Здесь начинается трагедия слепой надежды, трагедия бедного, оглушенного своим взлелеянно-придуманым чувством Чацкого. Ему все время дают понять, что он лишний, ему почти прямо заявляют, что его не любят, косвенно приводят в пример Молчалина, но **именно потому, что ему говорят правду**, герой не в состоянии в нее поверить.⁸³ Мешает ум. Ум не приемлет такой глупой, такой примитивной правды.

Настроив против себя своими разговорами любимую девушку, Чацкий принимается за ее отца. Во-первых, Александр Андреевич почти не отвечает на его расспросы и переводит разговор на Софью Павловну, а Фамусова это раздражает. Во-вторых, едва увидев хозяина дома и не перемолвившись с ним и двумя словами, Чацкий спешит откланяться, объясняя это весьма своеобразно: «Простите; я спешил скорее видеть вас./ Не заезжал домой. Прощайте!» Это в самом деле похоже на... безумие.

Второе свидание героя с Фамусовым столь же невероятно. Если Чацкий любит Софью и хочет на ней жениться, не худо бы заручиться расположением ее отца. Вместо этого, прекрасно зная консервативные взгляды Фамусова, молодой человек начинает проповедовать либеральные идеи, обличает московский быт (то есть, в конечном счете, самого Павла Афанасьевича, который плоть от плоти московского барства) да еще при Скалозубе и доводит предполагаемого тестя чуть ли не до иступления. Он до такой степени забывает о цели своего присутствия здесь, что на нетерпеливый вопрос Фамусова относительно намерения жениться на Софье отвечает: «А вам на что?» Можно предугадать реакцию собеседника:

Меня не худо бы спроситься,
Ведь я ей несколько сродни;
По крайней мере искони
Отцом недаром называли.

Чацкий опять ставит себя в ситуацию, когда над ним откровенно издеваются. Он очень *умно* настроил против себя вслед за невестой ее отца.

Лейтмотивом всей комедии является одна оппозиция, постоянно возникающая в разговорах Чацкого с собеседниками. Задаёт ее Фамусов: «Не я один, все также осуждают». Этого достаточно, чтобы Чацкий сорвался и произнес знаменитый обличительный монолог: «А судьи кто?» Позже на общее мнение будет ссылаться и Молчалин. Общим мнением героя объявят сумасшедшим (сомневающегося Репетилова буквально задавят доводами: «Да как вы! Можно ль против всех!»), а сам Чацкий с горечью воскликнет: «И вот общественное мнение!»

Речь идет о кардинальной оппозиции личности, пытающейся быть независимой и свободной, автоматическому общему порядку вещей, социуму. В «Горе от ума» нет декабристских идей, точнее они лежат на периферии интересов автора. Не с

⁸³ Есть такой психологический парадокс: самая тонкая и убедительная ложь – это правда, в которую другой не способен поверить.

правительством, не с властью конфликтует гордый дух, а с бытом. Потому в Москве рты затыкают не полиция, не цензура, а *обеда, ужины и танцы*. Чацкий видит пошлость, пустоту, мерзость этого быта, подчиняющего человека, высасывающего душу без остатка. И критика его блестяща и умна, и возмущение его благородно. Беда лишь в том, что эта критика, это возмущение находятся словно бы в безвоздушном пространстве идеального. Ведь как бы ни был плох быт, как бы ни сковывал он романтическую душу, его не отменить, равно как не упразднить и социальные связи. Потому вполне законченная и столь благородная романтическая программа Чацкого в рамках реальности выглядит полной глупостью, даже безумием. Его горе – от ума, теоретизирующего ума, игнорирующего жизнь в ее контрастах, не замечающего, что вокруг многое не так однозначно, как ему представляется, например: что Софья вполне может любить Молчалина, что тот не столь уж глуп, что Фамусов тоже по-своему прав и в некоторых аспектах отношения к жизни почти союзник Чацкого (в частности, они оба весьма негативно настроены по отношению к офранцузиванию русского общества).

Строя идеальный космос «благородных понятий», Чацкий убежден, что он разделяется всеми. Поэтому, слушая, как Софья хвалит Молчалина, он начинает подозревать ее в лукавстве: «Целый день играет!/ Молчит, когда его бранят!/ Она его не уважает». Но это лишь его смысловой космос, его шкала достоинств и пороков, которую Софья вовсе не разделяет. Тем более не разделяют гости Фамусова, для которых возмущенные обличения Чацкого даже не оскорбительны. Они – просто бред неврастеника.

Ум, построивший идеальную, «под себя», систему представлений, действительно, оборачивается горем для его обладателя. Поскольку жизнь протекает в реальности, ум неизбежно должен прийти в столкновение с действительным положением вещей. Точно так же как гордящийся своим интеллектуальным превосходством Чацкий приходит в столкновение с ничем не сообразным выбором Софьи. До самой трагической развязки герой при всем своем уме не способен разглядеть смысл и причину этого выбора. Почему Молчалин, а не он? И кто такой Молчалин?

Чтобы сразу увидеть, что Софья любит не его, а безропотного, бессловесного Молчалина, не нужно особой смекалки. Нужно совсем немного смирения и внимания, не поглощаемого блестящими рассуждениями возмущенного ума.

Катастрофа Чацкого среди больших и малых катастроф, происходящих со всеми героями этой комедии, самая глубокая, самая безнадежная. Ведь ему, как богатому юноше в евангельской притче, требуется отказаться от главного своего «имения» – ума. А он не может. Потому последний монолог героя и начинается этими очень точно ставящими диагноз словами:

Не образумлюсь... виноват,
И слушаю, не понимаю,
Как будто всё еще мне объяснить хотят,
Растерян мыслями... чего-то ожидаю.

Он ждет объяснений в пределах его смыслового горизонта. А их в этих пределах просто нет. Хотя что уж тут понимать: чувствовать надо, замечать, что и почему волнует других (какими бы примитивными ни казались тебе эти чужие резоны⁸⁴), надо жить. Жить не без идеалов, конечно, но и без тайной уверенности в непогрешимости своих идеалов. Тогда, если иметь в виду сократовское «я знаю, что ничего не знаю», быть может, и не случится *горя от ума* – ни у Фамусова, ни у Софьи, ни у Чацкого. Ума, являющегося

⁸⁴ Настолько зачастую примитивными, что либо себе не веришь, либо не можешь их принять.

проводником целостной системы мирозерцания⁸⁵, никогда не могущей быть полной, и в столкновении с жизнью обреченной на катастрофическое крушение.

* * *

Тартюф! Он человек макиавеллиевского склада, очень хорошо видящий реальность жизни и делающий из этого видения свои выводы. Его реализм приводит к своеобразной теории безгрешной иллюзорности. Мадам Оргон он даже объясняет: грех – это когда прелюбодеяние становится известным; само же по себе оно не грех. Как ни смешно, взгляд почти религиозный: чистым все чисто, поступок хорош или дурен только в оценке, значит надо исключить отрицательную оценку окружающих. А когда у ближних твоих не будет отрицательной оценки тебя и всего, что с тобой связано? – А никогда, поскольку ты – это ты, со своими личными особенностями, складом, не «вмещающимися» в сознание другого привычками, короче говоря, своим духовно-душевно-телесным космосом, в центре которого ты сам, – именно потому разрушающим космос другого человека. Естественно, ближний будет отрицать тебя полностью или частично.

Как же, оставаясь самим собой, исключить эту негативную, отрицающую тебя интенцию? Очень просто: надо притвориться, создать иллюзию единственности, совершенной подлинности космоса другого. То есть в мире сем, где тайным центром вселенной каждого является он сам, встретиться с другим человеком можно лишь в поле особого рода обмана.⁸⁶ Надо сыграть для другого его *ты*. Такое его *ты*, которое вписалось бы в созданную другим систему мировидения, замещающую реальность. Окружающая действительность – как колода, как испанский сапог, надетый на ногу и отзывающийся болью при малейшей попытке пошевелиться. Тартюф потому для Оргона бесценен, что его существование в доме, рядом, вот тут, подтверждает подлинность не реального, а созданного хозяином «под себя» (и значит, удобного, не причиняющего страдания, идеального) мира. Важнее этого вообще ничего быть не может, и потому рассудительный буржуа готов отдать за продление иллюзии все свое состояние, привязать к себе Тартюфа благодеяниями, его женитьбой на дочери – всем, чем угодно⁸⁷. Приживальщик, играющий добродетельного, совершенного человека «под заказчика», становится гарантом воплощения невоплотимого⁸⁸, гарантом замещения реального мира – испанского сапога – твоим, под тебя скроенным, под твои желания, твой уровень интеллекта.

И Тартюф знает, что у каждого этот мир (прекрасный космос) – свой. В том числе и у самого Тартюфа свой, но вступить в коммуникацию с другим человеком (в такую коммуникацию, в которой станешь для него незаменимым, бесценным – а этого-то

⁸⁵ Хочу подчеркнуть, что наличие целостной системы мирозерцания есть необходимое условие личности. Глубокий и умный человек отличается от поверхностного и легкомысленного целостностью своего смыслополагания. Но именно она чревата для него горем. В многой мудрости – многая печаль.

⁸⁶ Об этом, между прочим, писал в «Евгении Онегине» Пушкин: «Кого ж любить? Кому же верить? / Кто не изменит нам один? / Кто все дела, все речи мерит? / Услужливо на наш арши?»

⁸⁷ Все это не так просто. Не исключено, что взаимная любовь как раз и есть подобный заговор двоих против реальности, заговор, в котором каждый не только создает для другого иллюзию полного разделения и устойчивости личностного космоса, но и делает эту иллюзию наиреальнейшей (Слово, ставшее плотью). Вина Тартюфа, как и каждого труса, лицемера, предателя, – в том, что он не притворился до конца, то есть до такого состояния, когда притворство стало бы неотличимо от действительной привязанности.

⁸⁸ Кстати, это обстоятельство объясняет неизбежность появления фаворитов у правителей. Филипп II у Шиллера не случайно восклицает: «...я возжаждал человека!» Это самое затаенное желание каждого. Только чем высокопоставленнее «заказчик», тем охотнее берут на себя роль исполнителей окружающие. Интереснее в этом плане ситуация Екатерины II и Державина, когда императрица пыталась соответствовать нарисованному поэтом идеальному образу, а не наоборот. Правда, пыталась не слишком ревностно и конечно же безуспешно.

Тартюфу и надо) можно лишь притворившись, что есть единственный подлинный космос: в данном случае господина Оргона.

Ничего иного, с точки зрения Тартюфа, действительность человеку не предлагает.⁸⁹ И тогда все сводится лишь к тому, кто для кого будет играть. Конечно те, у кого нет денег, власти, должны подстроиться под тех, у кого они есть. «Тартюф» не случайно появился в XVII веке, помешанном на театре. Веке, в котором литература на всех уровнях решает одну проблему: *быть и казаться*. Это тема лицемерия, вытекающая из факта сосуществования бесчисленного множества иллюзорных миров-монад отдельных «я», думается, нашла любопытное преломление в известной фразе Лейбница, над которой так издевался Вольтер и которую до сих пор не понимают: «Мы живем в наилучшем из возможных миров». Возможные миры – это фантомы, «совершенные» космосы отдельных «я», и другому человеку попасть в такой «мир» – страшно. Но мы, к счастью, живем в реальности⁹⁰ – не моей, не твоей, не чьей-то, а Божьей, которую уже не надо выбирать, которая конечно «жмет» и «натирает» душу, но дает все-таки существовать автономно от самых благих и прекрасных воззрений господина Оргона.

* * *

Раньше в деревне, в маленьком городке человеку было никуда не деться от сложившейся репутации и следовало постоянно о ней заботиться, что называется «беречь честь пуще живота своего». Действовал жесткий принцип: напакостил – отвечай. Теперь можно не отвечать. Можно просто забыть, что был трусом, негодяем, «недотыкомкой серой», предателем. Можно просто сменить круг общения – и в новом конгломерате людей начать с чистого лица, обольщая окружающих искренностью своих намерений или «юной невинностью». Особенно удачно получается, когда счастливая наружность сочетается с жалостливыми обстоятельствами. Это все уже прекрасно описал Мариво в своем «Удачливом крестьянине».

И так сколько угодно, по кругу, не вырастая, не становясь ничем. Потому что чем-то стать можно, лишь «расплатившись», лишь взяв на себя ответственность за то, *что* и *как* пережил-прожил.

Лидия Гинзбург очень точно писала, что негодяйство – это не внутренняя, а внешняя категория. Анализируя свои поступки с психологической точки зрения, человек редко присваивает им квалификацию подлости или лжи. У каждого из его конкретных действий разный исток, к ним привела новая система обстоятельств. И только со стороны видно, что все они в конечном итоге вытекают из внутренней лживости или подлости субъекта. Тем самым именно социум выполняет функцию морального регулятора, определяя цену поступка. Точнее, выполнял. Теперь, когда нет единой референтной группы, когда нас так много и все мы перемешаны в миксерах сверхгородов, всегда можно просто хлопнуть дверью, все забыть и считать, что и тебя забыли. Поэтому определения вроде «негодяй», «подлец», «лжец», «предатель» теряют всякий смысл. В социальном плане. Они значимы теперь лишь в экзистенциальном измерении личности, несущей трагическую ответственность за смыслы этого мира. Другого не дано.

⁸⁹ Это неизбежно, если устраняется представление о Боге. Если Бога нет, то остается одна реальность – природная. Но природная реальность находится в одинаковом удалении от духовного космоса каждого «я», занимающегося конструированием своей смысловой вселенной. Поэтому внерелигиозное сознание никогда не может выйти из поля принципиальной относительности истины. Если Бога нет, мне незачем вносить коррекцию в *свой* идеальный космос (его не сопрячь ни с какой духовной реальностью), остается лишь навязать свою идеологию другому, если, конечно, для этого у меня достаточно сил.

⁹⁰ Только одно уточнение – *духовной, смысловой* реальности, если таковая вообще имеет место.

* * *

Ну чего мы хотим! Если людям 200 лет твердили, что Бога нет, что честь, совесть, порядочность – относительные понятия, разве это останется без последствий! Разве в конце концов не наступит этический хаос!

Предавали и раньше. Но в Средние века предательство было категорией соответствующим образом оцениваемой. Предательство было предательством. А теперь его просто нет. Нет того нравственного чувства, апеллируя к которому можно называть вещи своими именами. Потерялся стержень – и все рассыпалось, и поэтому теперь никакие слова ничего не значат.

* * *

В любви природа дает человеку величайшую иллюзию: возможности *всего*. Влюбленному кажется, что это его духовное горение сдвигает горы, исполняет самые сокровенные желания. Меж тем происходит очень банальная, предусмотренная самим фактом существования полов вещь: конструктор собирается так, как это было заранее запланировано – социально, физиологически, даже религиозно: «Плодитесь и размножайтесь».

* * *

Все исчерпывается в человеческих отношениях: радость физической близости, новизна обладания и понимания, интеллектуальная глубина, даже совместная ответственность за дело, за семью. Неисчерпаем только предугадываемый ужас потери.

В этом смысле с юностью «каши не сварить». Не зная смерти, она не чувствует этого вечного, неприедающегося привкуса бытия – этой «специи», придающей остроту любым отношениям. Ведь только в перспективе небытия можно любить до конца, долгие, долгие годы. Впрочем, последнее требует исключительно мужественного и взрослого сознания.

* * *

Духовный уровень человека способен оказывать воздействие на душевный или же телесный только в условиях соборности, то есть наличия собирающего поля взаимной ответственности и благодарности: все могут творить чудеса, значит могу и я.

Вне соборности происходит распадение, дифрагирование. Встреча на уровне духа никак не распространяется на эмоциональную или физическую сферу. Поэтому можно сколь угодно восторгаться умом и образованностью того или иного человека, совершенно его не чувствуя (именно как человека из плоти и крови, со всеми его болями и заботами). И наоборот, спать в одной постели, совершенно не встречаясь в поле смыслов, не замечая экзистенциальных потребностей другого.

* * *

Я сегодня проснулся и подумал: а ведь как это удивительно, что в Евангелии ни разу ни один из апостолов не спросил Христа: «Равви! Хорошо ли спалось тебе нынче ночью? Равви, не устал ли ты, здоров ли?»

А ведь они любили Его. И все равно ждали *от Него*, смотрели на Него прежде всего как на функцию.

* * *

Иудеи ждали Мессию-спасителя. И проглядели. Проглядели потому, что Спасение видели в торжестве рода Авраамова над ненавистным Римом. А Спасение оказалось чем-то в практическом, бытовом, политическом плане невесомым. Совсем не о том говорил Христос и не к тому сводилось все дело.

Быть может, и мы сейчас, ожидающие Страшного Суда, не на то ориентируемся? А сроки уже исполнились, приговор произнесен, оглохшие же и собой увлеченные не утрудились заметить и расслышать. Я вообще думаю, что на Страшном Суде решение выносится шепотом.

* * *

Христос пришел тогда, когда Его позвали. Иов позвал: «Заступись, поручись Сам за меня пред Собою! иначе кто поручится за меня?»

До того, до момента осознания себя личностью (то есть самоценностью, независимой от общества), человек не нуждался в спасении. Христу не к кому было приходиться. Индивид, полностью интегрированный в общество, в котором социальность никак не разделяется с сакральностью, был оправдан ритуалом, некоей повседневной логикой совершаемых и необходимых государству, племени действий.

Можно сказать, что он спасал себя сам, точнее он спасал не себя и спасался не собой. Смерть или несчастье единицы ничего не меняли в логике существования общины. Последняя же казалась вечной, и смыслы существования мира не терпели урона. Нет личности, значит Богу-Лицу и не с кем встречаться.

Но индивид, осознавший свою самоценность, обречен. Иов скажет: «Есть ли во мне помощь для меня, и есть ли для меня какая опора?» Человек, доросший до своей человечности, оказывается на краю экзистенциальной бездны. Дело в том, что феномен *homo sapiens* предполагает именно неравность нас себе самим. Мы те, которых не может быть, мы, с точки зрения природы, невозможны.

И значит не оправдаться, своими силами не спастись, не придумать алгоритма праведной жизни и счастья. Бездну бытия не обусловить ни своей моральностью, ни чистотой, ни талантом – ничем. И равнодушная природа...

Только страданием, безвыходностью любви и страдания и только Бога, Бога, пришедшего во плоти, можно если не обусловить, то хотя бы вызвать на встречу.

Как жалко, что я это понял. Теперь и страдание, пропущенное через рефлексию, через знание «как», – не поможет.

* * *

Когда атеист (и позитивист) Игорь Дьяконов в предисловии к книге Т. Якобсена «Сокровища тьмы», рассуждая о нуминозном, возражает Рудольфу Отто и его последователям – дескать, есть непознаваемое и непознанное, – он просто не понимает сути вопроса. Из того, что одни явления переходят из разряда неизвестных в известные, никак не следует, что нет в принципе непознаваемого. Более того, если оставаться в рамках эволюционистского подхода, придется с очевидностью признать: человеческое сознание не может являться совершеннейшим и универсальнейшим инструментом постижения мира. Лягушка не видит неподвижные предметы. Они для нее и не

существуют. Для нас же существует сверхчувственное – такое, о чем мы не можем даже помыслить, такое, что с очевидностью превышает возможности ограниченного неким природным ресурсом разума, наделенного, однако, поразительной способностью осознать свою ограниченность (то есть наделенного обратной связью – рефлексией). Тут наше проклятие и наше достоинство (прямо по Паскалю).

Модель Дьяконова – модель постепенного приближения к истине, поэтапного перевода явлений из разряда непознанных в познанные – отдает дурной бесконечностью. Во-первых, поскольку это на самом деле бесконечная череда приближений, то сколь бы далеко я ни продвинулся, истина все равно будет «за линией горизонта». Во-вторых, совершенно непонятно, как же, обладая приблизительным знанием, я могу выстраивать на нем свою жизнедеятельность. То есть как, не обладая полнотой видения, я ежесекундно не «проваливаюсь», ведь существую в *еще* непознанном.

Животное, к примеру лягушка, не «проваливается» потому, что даже не подозревает о наличии неподвижного мира, но, пребывая в нем, оно занимает совершенно определенную *природную нишу*, не требующую от него помимо предусмотренного набора рефлексов дополнительных знаний и навыков. Но человек-то своей ниши не имеет, он все время вторгается туда, где он, что называется, не предусмотрен (в космос, на дно океана, в арктические льды). Это, кстати, и значит, что звери имеют норы, а Сыну человеческому негде приклонить голову.

И живя *вне ниши*, мы тотчас бы погибли, если бы модель Дьяконова полностью соответствовала действительности. Вторгаясь в мир непредусмотренного уровня сложности, нельзя безнаказанно вести себя в нем так, как будто он прост, точнее так, как будто он исчерпывается моим уровнем понимания.

А как себя вести? – А так, как будто тебя окружает нуминозное. То есть не непознанное, а непознаваемое – тайна, *Нечто Ничто*, Бог. И строить свои отношения с Ним можно лишь на религиозной почве. Иначе полный провал.

Как трудно это выразить! Только понимая свое бытие в качестве чего-то не-моего, то есть вовлеченного, втесненного в такое большее, полноту и законы которого *я не могу* по ограниченной природе своей, постичь (но постигаю эту невозможность: *я знаю, что я ничего не знаю*). Я уже не пытаюсь наложить на это *нечто ничто* сетку своих представлений и законов. Это и есть ситуация отказа от выбора.

* * *

Даже гностики понимали, что Закон, поставленный над человеком, лишает его свободы, как бы насилует абсолютно внеприродную, не имеющую отношения к этому сотворенному миру пневму. Закон (в том числе и нравственный) для них – одно из проявлений тотальной и деспотической власти демиурга, отделенного от истинного скрытого Бога.

Так через дуализм скрытый (истинный Бог) – явный (Бог-демиург) гностики пытались рационализировать антиномию Павла: Закона и Благодати. Для Маркиона вообще Ветхий Завет, как откровение Творца-демиурга, давшего Закон и хранящего справедливость, противостоит Новому Завету – откровению Тайного Бога, явленному через Его Сына, пришедшего в этот чуждый мир.

Так справедливость Закона противопоставляется Благодати Искупителя. И человек волен выбирать, под чьим покровительством остаться.

Самое главное и самое интересное, что в мифологии отвергнутого закон гностицизма не остается места для такого кардинального и противоречивого понятия, как вина. Все мифологическое богатство восточной фантазии (сколько бы ни толковали пневматики о нерациональном, мистическом познании, выдвигая именно познание – гносис в качестве

основной категории) загоняется в достаточно рациональную, спекулятивную систему языческого эллинского ума.

Грех и вина в христианской традиции – очевидная и необъяснимая одновременно сущность человека (вина как бы без вины, грех как бы без греха). Гносис – познание – мистическая, но при этом довольно-таки объяснимая с точки зрения ее генезиса уловка гностиков.

Противопоставляя Благодать Тайного Бога закону демиурга, они правильно выражают протест против фарисейского следования букве предписания, превращающего человека в автомат. Но они доводят эту посылку до логического конца, почитая пневматика свободным от какой-либо нравственной нормы. Между тем норма есть: эта норма – в соответствии той единственной Божьей реальности, в которой мы живем и в которой каждый из нас предназначен к полноте и счастью, каждый является самим собой, но не как таковой, а как участник единого, объединяющего всех Божественного домостроения.

В этом смысле твоя нравственная норма – в Благодати – становится для тебя очевидной. Она не может соответствовать буквально словесной формуле, облакающей Закон. Потому что в общем случае «мысль изреченная есть ложь», а совпадает только здесь- и-сейчас. Закон, таким образом, выступает как некий символ, некий иероглиф истины бытия, который взывает к моей душе, требует *расшифровки* в конкретной бытийной ситуации. Расшифровать же я могу (так же, как высказать свою мысль, не являющуюся ложью) лишь в состоянии вдохновения, иначе говоря, Благодати.

Нет нужды для доказательства своей свободы специально нарушать предписание. Так лишь впадаешь в демонизм. Внешне оно может нарушаться, но опять же не абстрактно, вообще, а здесь и сейчас, в конкретном случае, на самом деле лишь подтверждая и исполняя суть (и даже не предписанного, а единственно реального).

Я еще раз хочу вернуться к этой мысли. Норма – соответствие Божьей реальности. А в ней, по определению, мы счастливы. Вот только какие мы? Мы – духовно свободные. Мы, освободившиеся от греха, ставшие «чистыми», ставшие самими собой.

Что значит *самими собой*? Где это ядро *самого* человека? Не природного, не социального... А каждая из этих оболочек снабжает нас целой гаммой рефлексий, лишающих свободы. Потому что каждая из этих оболочек отрабатывает некую внешнюю по отношению к личности программу. Например, природная: размножайся, добывай пропитание, охраняй свое от других. Или социальная: включайся в данную, абстрактную, предусмотренную общественную структуру, втискивай себя в нее.

Ни та, ни другая оболочка не имеет никакого отношения к понятиям бескорыстия, совести, добра. Каждая из них маскирует свою внедуховность возникающим из-за нарушения заданных рамок чувством вины, но никогда не предполагает полноценного преодоления этого чувства – только отвлечение (в социальном или природном горизонте отказ от вины – это всегда определенный выбор и определенное предательство).

Нравственная норма – это когда *и увидел я что это хорошо*. Не мне хорошо, но вообще хорошо, в том числе и другому, ближнему. Только вот секрет в том, что очень трудно это увидеть. Мешает наш природный, социальный страх, то есть наш грех.

* * *

Вчера читал Послание апостола Павла к Римлянам. Удивительно точный анализ. Особенно замечательно про то, что не надо соблазнять и вводить в искушение тех, кто еще не знает, что нет ничего самого по себе нечистого, но нечисто лишь то, что кажется им таковым. А почему таковым кажется? Потому что связано для меня с каким-то соблазном, грехом. Моим грехом.

Вообще здесь есть, конечно, степени понимания. На самой низшей, так сказать «детской», я вообще не чувствую греха, хотя могу совершать ужасные вещи. Это стадия «невинности». Но затем происходит открывание глаз и я вижу свой грех, точнее начинаю бояться, избегать чего-то, что связывается для меня с понятием моего греха. Как правило, грех чудится мне в некоторой превращенной форме привычного. Например, в интимной близости с «неподходящим» по тем или иным социальным критериям партнером. Грех выявляется через нечто особенное, означающее на самом деле то, что присутствует всегда. Причем здесь имеем как бы с отрицательным знаком то, чем привыкли себя тешить «с положительным».

Ни в чем самом по себе греха нет и не может быть (в том числе и в любой форме телесной близости). Просто потому, что если мы рассматриваем чисто телесный, природный уровень совершаемого, то там нет категории духовности и, следовательно, оценки. Животным – невинным животным – все чисто. И другой крайний уровень – духовности – также не знает осквернения. Просто потому, что на этом уровне телесные отношения прежде всего выступают в своем смысловом, символическом аспекте. В поле же смыслов нет хороших и плохих. Смысловая реальность – Божья реальность, или реальность Истины, – столь же неиерархична. Оценка возникает при несоответствии, при неполном наложении телесно-душевного и духовного пластов, когда я уже обладаю способностью *осмыслять* происходящее, но еще совершаю нечто для меня *бессмысленное* (то есть неодоухотворенное, как бы непонятое). Вот из этого-то зазора между автоматизмом телесности и неавтоматичностью духовной процедуры «освящения» (от слова «святость») и растут демоны. Именно здесь, в рефлексии, не умеющей себя преодолеть и успокоить, скрывается соблазн. Здесь грех.

* * *

Я думаю: только те религии истинны и значимы, которые как основную (или одну из основных) знают категорию *вины*. Гностические учения ее не знали и потому – *именно потому* – оказались еретическими.

* * *

Духовное тело, о котором говорит Христос, – в нем-то и воскреснуть нам – не может быть в пространстве и во времени. Это просто. Духовное не имеет отношения к пространственно-временной метрике. Истина – вечна не в потоке продолжающихся событий, а потому, что находится вне его.

По этой причине, кстати, знание истины не может быть «продолжено», распространено, автоматизировано. Это знание имеет, так сказать, корпускулярную, дискретную природу. И в то же время по видимости проявляет «волновые» свойства, как бы дьясь в логике построений.

Имеем непрерывность видимости обладания пониманием. И дискретность подлинного прикасания к истине.

По-настоящему надо строить корпускулярно-волновую теорию осознания мира, осознания, которое есть процесс и одновременно сингулярность. Если же иметь в виду принцип дополнительности – не исключено, что сознание, процесс познания можно было бы описывать как своеобразную световую среду, проявляющую, следовательно интерференционные и дифракционные свойства.

Если бы, допустим, удалось понять, что является для сознания аналогом дифракционной решетки (это могут быть, например, различные состояния: катарсиса, конечного разуверения в жизни, покаяния и т.д.), не исключено, что оказалось бы

возможным построить «спектральную характеристику» менталитета индивидуума или целой культуры. А «интерференционная картина» давала бы, например, объяснение, почему синтез двух культурных парадигм оказался невозможен или, напротив, осуществился.

* * *

Я думаю, что всякая иерархичность (а значит, этические, эстетические и прочие оценочные категории) может возникать лишь в точке касания двух миров: естественного и сверхъестественного (природного и духовного). Иерархии (то есть степеней) нет в природе; думаю, что иерархии нет и в духе. Она может быть лишь там, где возможно сопоставление и несовпадение, где произошло нарушение тождества. То есть только у людей. Смысловое пространство, которое обычно называют духовным, на самом деле вполне «бессмысленно». Бессмысленно в том значении, что в свете *Истины*, в свете *абсолютной свободы* нет выбора и, значит, нет разности «смысловых» потенциалов. В этом пространстве нечего предпочесть, в нем нельзя сказать: то-то имеет место быть, а то-то – нет, то-то ценно, а то-то неважно. Когда просто, непосредственно и точно видишь, уже не думаешь, имеет ли это смысл.

То, что мы называем добром и злом, возникает только у нас – существ не являющихся самотождественными, не равных себе самим. Причина – в применении к миру естественному законов, взятых из мира иного, сверхъестественного, ничем здесь не подкрепленных.

Самое интересное, что, по-видимому, в силу только что сказанного я реализуюсь, делаю нечто подлинное, открываю какие-то важные вещи вовсе не тогда, когда стремлюсь к добру, чести, красоте, а тогда, когда выхожу из поля категориальных оппозиций. То есть когда для меня в видении мира не существует ловушки добра и зла. Я абсолютно свободен, лишь потеряв свободу выбора.

* * *

Замечательны басни Крылова. Их много, они, как правило, написаны разноstopным ямбом, хотя случаются и исключения (например, знаменитая «Стрекоза и Муравей» – это хорей, так соответствующий подпрыгивающей, взволнованной речи безответственной стрекозки). И лучшие из басен те, где прежде всего работает прямая речь персонажей, великолепно ложащаяся на разноstopный размер, становящаяся живой, прихотливой во всем блеске лексического разнообразия, во всей полнокровности. Речь, делающаяся и главным выразителем характера персонажа и разоблачительным косвенным комментарием; речь, сочность, блистательность которой как раз и вступает в борьбу с плоской моралью, заявленной в начале или в конце этих своеобразных стихотворных миниатюр. Там, где господствует описание, Крылов проигрывает, хотя и здесь есть шедевры (например, басня «Лебедь, Щука и Рак» – вещь воистину экзистенциальное).

Древняя прозаическая эзоповская басня, судя по всему, была совершенно иным образованием, тяготеющим скорее к философской литературе. Ее художественность отступала на задний план, способствуя прежде всего выявлению мысли, заключавшейся в том или ином моральном наставлении. Отсюда, достаточно банальный и плоский смысл, определенная логичность, однозначность. С Лафонтеном приходит «художественное смятение», в поэзии Крылова оно достигает кульминации. Сравним знаменитую басню «Ворона и Лисица» (кто только не переводил ее на русский – и Тредиаковский, и Сумароков, и Хвостов) с прозаическим текстом Эзопа:

«Ворон унес кусок мяса и уселся на дереве. Лисица увидела, и захотелось ей заполучить это мясо. Стала она перед вороном и принялась его расхваливать: уж и велик он, и красив, и мог бы получше других стать царем над птицами, да и стал бы, конечно, будь у него еще и голос. Ворону и захотелось показать ей, что есть у него голос; выпустил он мясо и закаркал громким голосом. А лисица подбежала, ухватила мясо и говорит: “Эх, ворон, кабы у тебя еще и ум был в голове, – ничего бы тебе больше не требовалось, чтоб царствовать”».

Басня уместна против человека неразумного».

Крылов превращает эту незамысловатую притчу в стихотворение, исполненное подлинного эмоционального накала – драматизма борьбы волею, когда за каждой новой репликой Лисы мы следим со все возрастающим вниманием и... восхищением. Картина, которая перед нами развертывается, по финальному своему разрешению совершенно ясна – кусок сыра должен будет упасть, но путь к этому ожидаемому разрешению неясен, по нему проведет читателя хитроумная Лисица, как бы на бис исполняющая свою партию. Собственно, перед нами нечто вроде микроромана из «Декамерона». Поставлена невыполнимая задача: отнять у «взгромоздившейся» на высокую ветку птицы ее добычу. Лиса залезть наверх не может. Значит, действовать придется, полагаясь лишь на собственный ум, изворотливость, хитрость – на свой талант, как действуют дерзкие, свободные, опасные в своей возрожденческой устремленности к цели герои Боккаччо. Нечего и говорить, что обыденная мораль тут отходит на второй план. То же у Крылова. Зачин – «уж сколько раз твердили миру, что лесть гнусна, вредна» – совершенно не находит подтверждения в дальнейших событиях. Лесть не вредна и не низка – она виртуозна, она блестящее оружие, с помощью которого можно обмануть, оставить в дураках сидящего много выше тебя разбухшего от спеси счастливец. Здесь задеты какие-то личные струны, и не случайно, по некоторым сведениям, Крылов сравнивал себя с Лисицей, а графа Хвостова с Вороной.

Вслед за Сумароковым наш баснописец решительно меняет пол птицы. Ворон становится Вороной. Это сразу насыщает общение двух персонажей неподражаемым оттенком дамского кокетства и соперничества. Одна превозносит другую, все время имея в виду противоположный смысл своих слов, продвигающих ее к намеченной цели. Выготский замечал, что наше восприятие крыловской басни основано на противочувствии. Здесь как бы два противоположно направленных вектора: один – в сторону усиления похвал, их гиперболизации («Что, ежели, сестрица,/ При красоте такой и петь ты мастерица, –/ Ведь ты б у нас была царь-птица!»), другой – в сторону конечной катастрофы («Сыр выпал – с ним была плутовка такова»). Кстати, крыловская Лисица удерживается от конечного нудного наставления Вороне, опуская комментарии по поводу ее ума. И понятно – в зубах заветная добыча и было бы глупо, разглагольствуя, повторить ошибку только что обманутой соперницы.

Лексика, синтаксис, интонационные переходы не оставляют сомнений, на чьей стороне автор, кто здесь подлинный герой. Конечно не ворона – ее совсем не жалко («Вещуньяина с похвал вскружилась голова,/ От радости в зобу дыханье сперло...») и как замечательно уточнение: она каркнула не во все горло, а «во все *воронье* горло», то есть свое дурацкое, спесивое, жадное горло). Мы удовлетворены торжеством того, что формально считается пороком – *лести* над преимуществами «высокого положения». Интересен эпитет, которым награждает жертву Крылов, – *вещунья*. Он опять же не случаен. Ворона привыкла *вещать*, каркать, разглагольствовать, всем указывать со своей безнаказанной высоты. И вот ее наказали. Перед нами не просто осмеяние глупости, перед нами месть за унижение всех, волею обстоятельств поставленных ниже, в менее выгодные условия, всех тех, кому кусок сыра не достался (хотя, они, может быть, имеют на него куда большие права). Таким образом, эта басня Крылова посвящена не осуждению лести, а восхвалению таланта, то есть вовсе не тому, что заявлено в преамбуле.

Примерно то же можно сказать и о таких шедеврах, как «Мартышка и Очки», «Демьянова уха», «Любопытный», «Мор зверей», «Волк и Ягненок», «Квартет», «Стрекоза и Муравей», «Волк на псарне», «Зеркало и Обезьяна», «Лягушка и Вол», «Осел и Соловей», «Кот и Повар». Все они держатся на очевидном противоречии между заявленной моралью, логикой здравого смысла и тем, что мы действительно переживаем, следя за словами, поступками, судьбой персонажей. Так, например, вопреки логике, в басне «Стрекоза и Муравей» подлинное сочувствие как раз вызывает бездумная попрыгунья, а не жестокий тупой нравоучитель, обрекающий свою соседку, какая бы она ни была, на верную гибель: «Так поди же, попляши!» – то есть попляши от холода, который тебя убьет, «погрейся» собственным теплом – единственным, что у тебя осталось. Смущенный таким оборотом дела А.Е. Измайлов в своем варианте знаменитой басни добавил заключительные строки: «Но это только в поученье/ Ей Муравей сказал,/ А сам на прокормленье/ Из жалости ей хлеба дал». Выготский по этому поводу очень верно замечает: «Измайлов был, видимо, добрый человек... однако... весьма посредственный баснописец, который не понимал тех требований, которые предъявлялись ему сюжетом его рассказа. Он не видел, что сюжет и мораль расходятся здесь совершенно и что который-нибудь из двоих должен остаться неудовлетворенным».

В подоплеке лучших басен Крылова – глубокая философская проблема, которую можно было бы определить как несовпадение, расхождение гносеологического и онтологического моментов нашего человеческого существования. Мораль, выведенная из одного жизненного случая и облеченная в форму закона, становится прописью – не более, отныне не применимой ни к одной реальной конкретной ситуации. Потому что, приняв форму закона, она объективируется, становится абстрактной и общей, то есть уже не способна полностью соответствовать чему-то конкретному, единичному (уникальному в своей единственности). Нельзя один раз, поняв и продумав что-то, после, в новое мгновение действовать автоматически, лишь сверяясь с заповедью. Эта диалектика развернута, например, апостолом Павлом в одном из его Посланий через понятия *закона* и *благодати*: «Ибо мы признаём, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона». Крылов своими баснями каждый раз на уровне художественного эффекта демонстрирует нам это неустранимое противоречие.

Несколько слов стоит сказать о басне «Лебедь, Щука и Рак», которую выше я назвал *экзистенциальной*. Здесь мы также наблюдаем расхождение заявленной морали и фактического положения дел. Выготский по этому поводу замечает: «Соединение этих трех героев за общим делом есть *противоестественное*, следовательно, самый рассказ иллюстрирует не то, что в товарищах согласия нет, напротив, мы в басне не находим и намек на то, чтобы между животными существовало какое-нибудь несогласие, напротив того, мы видим, что все они стараются чрезмерно, “из кожи лезут вон”, и даже невозможно указать, кто из них виноват, кто прав. <...> Поэт ... с одной стороны, напрягает до крайности струну полного согласия... нарочно отбрасывает все внешние мотивы, которые могли бы помешать, – “поклажа бы для них казалась и легка”, и параллельно с этим и в той же мере он до крайности натягивает другую струну, противоположную струну разброда и разнонаправленности действий своих героев. Мы видим, что именно на этом противоречии держится басня...» Выготского интересовала подоплека психологического воздействия произведения искусства, в частности басни. Он нашел эту подоплеку в «аффектном противоречии и его разрешении в коротком замыкании противоположных чувств». Меня, однако, волнует сейчас противоречие содержательное. Эта басня Крылова, может быть, о самом главном: о коренном неустранимом несовпадении человеческих воль и стремлений, в основе которого – свобода выбора. «Воз» и ныне там, потому что, берясь строить и строя идеальный, счастливый мир, каждый из нас осуществляет *свое* представление о совершенстве, *свою* волю. Мы возводим прекрасное здание добра и справедливости, вносим в хаос бытия *свой* человеческий космос, иерархию, порядок, но тайным центром этого миропорядка оказываемся мы *сами*. И потому усилия не

согласовать. Ведь *мой* прекрасный мир отрицает, разрушает прекрасный мир *другого* человека (покушается на совершенный центр его мироздания – его «я»). Так же, как усилие Лебедя отрицает усилия Шуки и Рака, – не по злему умыслу или несогласию, а по самой природе его «лебединых» стремлений. В том-то и дело, что, хотя перед нами «речные» животные, у каждого из них своя иерархическая система. Еще раз – не из-за несогласия, а по самой их природе. А воз один, и его надо везти. Более того, и поклажа не так уж тяжела. Очень точно замечено. Всякому, я думаю, знакомо это безнадежное чувство ирреальности бесчисленных жизненных ситуаций, когда кажется, что так просто договориться, собственно, совершенно непонятно, что мешает договориться, почему не добиться элементарных слаженных усилий – ничтожных на самом деле усилий. Но запредельный фарс рассогласования, несовпадения (иногда на поверхности выглядящего совершенно случайным) продолжает повторяться и повторяться – без конца.

Так что в басенках своих лукавый наш «дедушка Крылов», простец и обжора, забирался в такие философские глубины, достигал таких высот духа, которые не снились иным его великомудрым современникам.

* * *

Мир – это равновесная система, и поэтому окончательное «торжество добра» означает лишь то, что оно становится воплощенным злом. Не следует сразу же упрекать меня в дуализме. Нет, я придерживаюсь монических взглядов и именно поэтому считаю, что в Божьем мире все хорошо, все благо. В нем и выбирать нечего. Выбираем же мы в мире сем, уже расколотом нашей свободой воли, порождающей зло, уже превращенном в равновесную систему.

Смысл этого «равновесия» в препятствовании человеку осуществить свою волю до конца, то есть в препятствовании ему объявить себя Богом, на самом деле сделавшись дьяволом.

Зло, которое безусловно есть (оно не просто недостаток добра), однако есть не само по себе. Оно не субстанциально. Зло существует заемной сущностью, актуализируясь в точке каждого нашего свободного выбора. Именно *нашего* и именно *свободного*.

Если бы он был *не наш* (тогда только Божий) или *не свободный* (тогда природный, инстинктивно-автоматический), то не было бы и основы для возникновения оппозиции «добро–зло». Этих категорий не знает природа. С другой стороны, знающий их Бог существует вне каких-либо оппозиций, ибо Сам добро и определяет, Он и есть Добро. По определению: все, что от Бога, – благо.

С нами же случился пренеприятный казус. Мы получили свободу выбора, но там, где и выбирать-то по-настоящему нечего, где все уже предусмотрено ко благу Божьей волей. По-хорошему осталось лишь *увидеть* эту благодать мира и свободно от *своего* выбора отказаться. Вот это-то и есть «невозможное человекам». Значит, живем в оппозиции, во зле, которое играет в нашем мире роль обратной связи, стабилизирующей систему.

* * *

Вчера, когда я читал в 239-й школе лекцию о «Гамлете» и зашел разговор о проблеме добра и зла, один из мальчиков сослался на «Мастера и Маргариту» Булгакова: зло неизбежно, как тень от предмета; без тени нет и самой вещи. Тут ошибка. Свет не отбрасывает тени. Свет – Добро, Бог. Предмет – человек, тень которого – зло. Но может ли предмет не отбрасывать тени, человек не быть греховным? – Да. Когда свет охватывает его со всех сторон, когда он весь оказывается в Боге.

* * *

Вне времени. Дух существует вне времени и вне пространства. Поэтому уже сейчас и рай и ад. Вечные рай и ад. Можно собрать все мгновения бытия, когда был *там*, стянуть в одну точку и назвать это вечной жизнью. Но нельзя себе представить это содержащее все *ничто*. Потому что любые мои представления упираются в априорные формы чувственности: пространство и время. Как же быть с воскресением во плоти? Никак. Духовная плоть, о которой говорит Христос, это конкретность: не абстрактное слияние в вечно-безличном Едином, а конкретное отождествление себя с Истиной. Мои состояния видения, прорыва понимания совершенно конкретны.

Это раз найденная форма для содержания (содержания души), которая просто есть, точно так же как просто есть решение конкретной геометрической задачи, независимо от того кто и когда обратится к ней и начнет ее формулировать.

И я есть – есть в той формулировке, которую будет подыскивать – неважно, землянин ли, гуманоид – для объяснения себя себе. Я есть та истина, с которой отождествился в судьбе, в боли, в страдании, в радости очищения. А она, существуя вне времени и вне пространства, обречена на жизнь вечную.

Никакого же «эфирного», но продолженного в координатах этого мира существования нет. Никаких превращенных форм, витающих в Елисейских полях душ, никакой скотобойни Дантова ада.

* * *

А в самом деле, с человеком ведь странно получается. Что такое *бытие*: это отрефлектированное, осмысленное переживание события. И вот я осмысленно и рефлексивно переживаю вымирание динозавров в конце мелового периода. (Кстати, ведь должны были выжить падальщики: сколько вокруг мяса было, а если к тому же наступил холод, то оно не портилось на протяжении значительного времени. – Вот видите, не для красного словца этот пример привел. Тут же стал думать в определенном направлении, значит задевает, живо для моего умственного усилия.) И столь же осмысленно переживаю столкновение галактик, которое произойдет через три миллиарда лет. Так где те временные промежутки, в которые втиснуто мое *бытие*?

Мне скажут, что я не «помню» событий меловой катастрофы в деталях, что лишь на спекулятивном уровне могу вычлнить из далекого прошлого тот или иной глобальный факт. Но точно так же я не помню и своего прошлого: в дневниках встречаю совершенно незнакомые мне теперь имена, не в состоянии восстановить ход событий. Так *проживал* ли я все эти годы, месяцы, дни, часы? И не реальнее ли для меня события прустовского романа, чем какой-нибудь день, например 6 июля 1968 года, проведенный скорее всего на даче в Лисьем Носу. Чего я, впрочем, теперь уже абсолютно не помню (точнее, помню не лучше, чем гибель динозавров).

Мой поход за грибами с родителями в возрасте семи лет сейчас не более реален, чем возведение Китайской стены при Цинь Шихуанди или превращение Солнца в красный гигант, поглощающий земную орбиту. Так исчезнет ли мир, в котором я живу? Пожалуй что нет, поскольку уже сейчас я живу в нем с первой минуты рождения до самых отдаленных сумерек миллиардолетий. В этом плане уже сейчас *имею жизнь вечную*. Правда, лишь в той степени, в которой моя мысль способна обращаться назад или устремляться в будущее.

Горестный парадокс состоит лишь в том, что в таком модусе видения ты принужден уже сейчас прощаться с самым близким и дорогим. Например, с величайшими сокровищами человеческой культуры, ибо уже сейчас можно зримо представить их гибель.

В каком-то смысле каждый человек, как Бог, способен с предела вечности обозревать преходящие лики веков и времен, жалея их, им сострадавая.

* * *

Но ведь, собственно, только то, что мы смертны и мимолетны, придает нашей маленькой жизни видимость стабильности и определенности. А представь сотысячелетнего наблюдателя опустошений и потопов⁹¹! А того, кому за его миллионлетие доведется пережить геологические катастрофы, разрушение и гибель городов, иссякание рек, озер и морей! А миллиардолетний свидетель конца мира, угасания Солнца!

Нет! Мудрость в том, чтобы не быть долговечнее условий и обстоятельств, в которых протекает наша жизнь. Пусть остаются дома и вещи!

* * *

Платоновские интуиции о примате души над телом, о мире идей вырастают из автономной этики Сократа. Все просто. Если речь идет о правильном выборе, который, по определению, должен быть свободен (иначе не будет нравственным), то основанием для него не может быть нечто внешнее, но только внутреннее, исходящее от человека. Однако здесь всегда есть риск субъективизма, избежать которого можно, лишь признав, что за этим «внешним» миром стоит нечто абсолютное (притом нематериальное), которое и конституируется в видении истины. А она-то и дает нравственную опору любому решению. Здесь, кстати, применен очень интересный методологический прием. Извлечение знаний о мире из неких априорных представлений о человеке. Скажем так: я знаю, что человек может быть нравственным. При каких условиях это возможно? Оказывается, лишь при условии существования феномена, который Платон метафорически называет «миром идей».

* * *

И снова об автономной этике Сократа.

Ему ведь пришлось решать, по сути дела, тот же вопрос: как объективное (в терминологии Кьеркегора «абсолютное») может быть нами обнаружено и явлено, если форма этого явленного обнаружения субъективна?

Истина рождается лишь в моем сердце, ее нельзя передать из рук в руки, как вещь. И неважно, что здесь коммуникация осуществляется не через предметы, а через слова. Все равно и те и другие в нашем общении играют роль символов. Так вот: символы *не передают* сущности, потому что символы – это всегда нечто принципиально иное по отношению к тому, что этими символами обозначается.

Можно взять плод манго, надкусить его и почувствовать вкус. Эта операция автоматична и возобновляема (правда, для человека сам «вкус» уже символичен: мы не можем оперировать просто вещами, мы всегда оперируем еще и смыслами, так сказать, «привязанными» к этим вещам). Но нельзя, увидев какой-нибудь символ, автоматически, непосредственно «вкусить» скрывающееся за ним смысловое сообщение (за исключением самых примитивных случаев однозначного употребления, например дорожных знаков). Для того чтобы «прочитать» символ, уже нужно уметь «читать». Следовательно,

⁹¹ Увы! – любой человек с воображением, с широтой думанья и есть такой «предвечный свидетель».

порождать внутри себя нечто по поводу увиденного знака. Значит, истина в самом деле приходит к нам лишь через нас самих, как бы созревает внутри нашего сознания.

И вот тут проблема. Проблема, осознанная еще до Сократа – Софоклом. Со всей кардинальностью поставленная в «Царе Эдипе»: а хотим ли мы по-настоящему эту внутри нас рождающуюся истину знать? Ведь не исключено, что ее явление камня на камне не оставит от моего удобного и спокойного существования. Что же тогда может меня (внутри меня же самого) удержать от повреждения, искажения образа открывающейся некомфортной реальности? Что заставляет меня остановиться, не настаивать на *своем*, вопреки истине? Сократ называл эту силу своим демоном (даймонион, даймониум). Мы теперь говорили бы о человеческой совести.

Именно на такой странной, безосновной, ускользящей от нашего понимания силе, как совесть, и базируется автономная этика Сократа. Тут-то и открывается ее подлинное значение. Оказывается, нравственность связана не столько с тем, как мы соблюдаем правила общежития или ведем себя с другими людьми, сколько с нашей способностью придерживаться истины вопреки постоянному желанию соскользнуть в удобный нам виртуал. Непорядочный человек прежде всего не может контактировать со смысловой реальностью. От него скрыты пружины и истинные связи, приводящие в движение механизм нашего мира. Поэтому безнравственный некоторым образом слеп. Именно в таком ключе и следует понимать тезис Сократа и Платона о тождестве истинного и благого. Видящий, то есть мудрый, и способный следовать своей мудрости – морален.

* * *

Негативное отношение Сократа к письменности, его установка на «ничегонезнание» на самом деле лишь способ очистки сознания, лишь метод, позволяющий освободиться от всего, что заглушает голос совести. Этика Сократа сколь автономна (от общества), столь и последовательно теологична (если мы предполагаем, что истина скрывается в нас самих, то лишь на том основании, что Высшая сила даровала каждому свой даймониум). Только при наличии такого даймониума становится возможным обосновать истину в качестве несомненной, но при этом подвижной, живой сущности, которая не может быть поймана в раз и навсегда сформулированном силлогизме.

Потому Сократ и ополчается на письменность, что она дает человеку иллюзию автоматического знания, автоматического владения правдой. Его майевтика – способ родить живую истину, которая контекстна и не закреплена в конечном высказывании (кроме разве что поэтического – быть может, поэтому Аполлон велит афинскому мудрецу перед смертью писать стихи).

Порождение же истины – дело совести. Подчеркну: не мудрости даже, а именно совести, голос которой могут заглушать автоматически усвоенные «несомненности», за которыми не стоит ничего, кроме чьих-то социальных интересов. «Знаю, что я ничего не знаю» – это методология воздержания от суждения, не прошедшего этической проверки удостоверяемой даймониумом – совестью – Богом.

* * *

В споре католиков и протестантов о необходимости посредника между Богом и человеком я склонен поддержать первых. Священник нужен.

Здесь, вероятно, есть свои мистические и теологические основания, которых лучше сейчас не касаться. Но вот другие: социальные. Нуждаясь в «смысловом хлебе», человек должен завести почти такой же распорядок духовной жизни, как он это делает с

вкушением пищи. Проблема в том, что физический голод непосредственно сигнализирует нам о необходимости питаться. Мы голодны и рефлекторно ищем, чем бы таким поживиться. В этом отношении все осуществляется на животном уровне, уровне инстинктов. Со смысловым голоданием дело обстоит сложнее. Оно не наследуется нами от животных, следовательно нет инстинкта, который властно требовал бы насыщения.

Опять же чувство гармонии, в которое переводит нас смысловая работа, никак не может быть закреплено на уровне условного рефлекса, тем более что попадание в это блаженное состояние неавтоматично. Оно вполне может и не случиться, даже если читаешь гениальные строки или слушаешь волшебную музыку.

Кроме того, размножающиеся сами собой дела постоянно вытесняют смысловую работу «на потом». Дескать, сначала нужно обеспечить материальный базис: делу – время, потехе – час. В этой поговорке замечательно выражена необъятность временных притязаний нашей практической деятельности и строгая фиксированность непрактичных занятий «для души». На них выделяется лишь «час», да и то, надо полагать, если этот «час» остается после трудовых подвигов.

Между тем проблема даже не в фиксации строго отведенного на «потеху» времени, а в том, чтобы оно выделялось. А выделяясь, приобретало самодовлеющую значимость. Поговорку ведь можно и перевернуть, истолковав иначе: «потехе» – строго выделенный в неотменимом порядке ежедневный час. Всему же прочему – оставшееся после этого часа *время*. Но вот в чем беда: в нашем антирелигиозном обществе, совершенно отвыкшем от ритуалов, мало кто ходит причащаться и слушать проповедника. Мне возразят, что смысловое здоровье можно поддерживать не только в религиозных формах. А кроме того выработать свой индивидуальный ритуал. Это-то да... но только кто же реально так поступает? Кто, отложив все другие заботы, как на молитву, ходит еженедельно в Эрмитаж?

Уж и не знаю.

В силу неинстинктивности этого чувства человеку трудно заметить свое духовное истощение. Проявляется оно косвенно – через неполадки со здоровьем. Вот тут-то и нужен особый надзиратель, духовник, который, во-первых, ставит диагноз, а во-вторых, «сажает на смысловую диету» (впрочем, скорее верно иное: «усиленное питание»). Традиционно эту роль выполнял священник. Кто теперь? – Нет такого.

* * *

Читаю Л.Я. Гинзбург – и сталкиваюсь с материализованным, овеществленным безумием жизни. Передо мной свидетельства высочайшего духовного наполнения бытия – грандиозная жадность и полнота видения, бескомпромиссная последовательность и одновременно диалектическая широта мысли, интеллектуальная страстность и аналитичность чувства. Куда уж больше!

Этот мир обдуман, пережит, запечатлен. Казалось бы, опыт проделан, приобрел завершённые формы и бессмысленно повторять его, тем более в ухудшенном, неряшливом виде. Но вот Лидии Яковлевны нет, а мы идем по тому же самому курсу, лишь отчасти переживая и понимая то, что было уже пережито и понято.

Ощущение невнятной бесцельности происходящего мешается с чувством какой-то странной оправданности тебя, чужого прошлого, мира в целом. Оправданности именно в этом чтении, в прикасании к явленной подлинности мысли. Ощущение столь достоверное, что невольно спрашиваешь себя: уж не *оттуда* ли задается вопрос?

И кем?

Пусть для меня это будет Лидия Яковлевна...

* * *

Дело в том, что людей в их массе интересует не истина, не Бог, а достижение некоего социального равновесия, гарантирующего более или менее сносное выживание.⁹² Поэзия может быть, по определению, выше любых TV-шоу и спортивных игрищ, но если на нее нет «потребителя», то и рамки функционирования будут соответствующими и фактическая роль в обществе. Это естественно. Ведь критерий оценки значимости того или иного явления теперь у нас посюсторонний.

Мы пытаемся строить общество, исходя из него самого же. Это все равно что пытаться возводить здание, не обращая внимания на внешние факторы – ландшафт, состояние грунта, силу тяготения наконец, а сообразовываться лишь с формой и размером имеющихся в распоряжении строительных блоков.

С другой стороны, мне скажут: ну и что, что вам нужна крыша, обитая красной медью, дабы защититься от дождя, ибо ливни тут идут непрерывно. А вот таковой нет в наличии, так что обходитесь подручными средствами – дранкой, рубероидом.

Настоящий поэт, к тому же обращающийся к тонкой пластике *обычных слов*, а не к ярким лексическим неожиданностям, теперь маргинален по определению. Зачем 37 оттенков серого цвета, если обывательский глаз улавливает едва ли три? Тем самым остальные 34 как бы не существуют.

Я привел в разговоре с Е. строчку из Анненского: «Да и при чем бы здесь недоуменья были...», – говоря, что она замечательна, но почувствовать это почти никто не в состоянии.

– Да, – ответили мне, – такая стертая лексика.

* * *

Все-таки что за футбольное безумие! Вся Земля объединена живейшим интересом к тому, как два десятка молодых мужиков гоняют по полю мяч.

Почему именно это формализованное действие, а не какое-либо другое оказывается в центре внимания? Собственно, так же можно было бы следить за балетными па или с такой же истовостью посещать музеи, так сказать «коллекционируя впечатления».

Но нет – смотрят футбол.

Я не к тому, что балет или музеи лучше. Мне интересно, почему в ту или иную эпоху именно эта форма деятельности выделяется на роль социального объединителя?

Во времена Перикла в Афинах – Эсхил, Софокл, Еврипид. Но уже в Риме не понимали трагедий, предпочитая Плавта и Теренция. А затем и вовсе все свелось к гладиаторским боям и соревнованию колесничих.

Бесспорно своя эстетика есть и в футболе, и в бое быков, и во многом, многом другом (в сущности, во всем). Но, во-первых, если во всем, то почему нужно сосредоточиваться именно на футболе? Или дело тут не в эстетике, а в социальном разделении некоего эмоционального поля? А может быть и так, что человека нужно поставить в определенные социальные рамки, сфокусировать его внимание на предмете, объявленном общезначимым, чтобы он начал видеть и понимать?

И во-вторых. Все-таки хотим мы или нет, но существует некая иерархия. «Царь Эдип» Софокла (так мне чудится) глубже любого фантастически сыгранного матча. Трудно объяснить (хотя на первый взгляд это представляется очевидным), чем глубже.

⁹² Вообще-то не совсем так. Человека, на каком бы уровне он ни находился, всегда тяготит его экзистенциальная вина, его первородный грех, который в наше индивидуалистическое время конкретизируется в представлении о беспокойной совести. Вот от нее-то и пытаются убежать в соответствие социальной норме.

И все-таки. Мы так или иначе имеем дело с человеческой деятельностью. А она, в принципе, иерархична. Просто потому, что осмысленна. Дальше, правда, мы должны определиться, что является источником смыслов. Имманентен он или же трансцендентен? Если имманентен этому миру в его природной обусловленности, то, во-первых, перед нами чистая условность (ведь в природе-то как раз и нет никаких смыслов). А во-вторых, все имманентное – релятивно, не оно определяет систему, а само определяется системой. То есть смыслы, в том числе этические, эстетические ценности, не модулируют общество, а сами детерминированы им. Вот где основа систем классовой или национальной морали, искусства и пр. Можно, конечно, и так думать, но тогда от самой специфичности явления ничего не останется. Мораль не может вытекать из «складывающихся обстоятельств» – потому что как раз тогда это аморализм. Следовательно, источник смыслов трансцендентен. Он не может не быть трансцендентен, поскольку иерархия складывается лишь тогда, когда в определенную систему «внедряется» внеположная ей структура.

Эту диалектику развил еще Аристотель, рассуждавший о соотношении материи и формы. Форма, структура (более высокого порядка), *оформляющая* материю, придающая ей специфические черты, делающая определенностью.

* * *

Я вот думаю, не служит ли наша животная природность своеобразным компенсатором (в своей бессмысленности) смысловому космосу духа? Ведь переведи жизнь на одни духовные основания, и в выстраивании ценностных приоритетов мы, пожалуй, «обнулили» бы существование большинства «тварей дрожащих», как это в свое время и сделал Родион Раскольников. Бессмысленная же витальность, не понимающая, что Шекспир «ценнее» бабы Мани, не дает замкнуть эту совершенную структуру иерархического мироустройства, пределом которого конечно является концлагерь советского или фашистского образца.

Каждый раз речь идет о компенсаторных механизмах. Средневековье потому и могло быть столь спиритуалистичным и столь иерархичным, что декларировало равенство рабов Божьих перед Творцом – своеобразная превращенная форма «бессмысленности» природного многообразия и неиерархичности. Мне возразят, что природа в высшей степени структурна: пищевые цепи, экологические ниши и т.д. Все верно. Только эта структурность ничего не знает об эстетических и этических аспектах бытия.

* * *

Пока сидишь на приеме к врачу, вокруг тебя бабки, ведущие свои бытовые разговоры. В частности, о кошках и собаках бездомных, крутящихся у подъездов.

Кто-то кого-то загрыз. Какого-то котика. И вороны ночью каркали. А его-то, пушистого, одна бабка хотела у себя оставить. И вот теперь у нее «душевная боль».

Чем не экзистенциальная трагедия? Да, экзистенциальная. И вот удивительным образом нет иерархии. И столкновение галактик не выше этого шамкающего душевного катастрофизма. Вообще нет тут никакой количественной шкалы.

Именно потому «богатые тоже плачут», а занозивший палец в этот самый момент страдает не меньше ракового больного.

Сомнительный тезис?

Я и сам думаю, что сомнительный. Но есть за всей этой неиерархичностью страдания какая-то глубокая правда. Катастрофа – это как бы такая черная дыра, внутри которой «обнуляется» и сгорает всякая внешняя великость, выделенность, значимость.

* * *

Мне совершенно понятно, что единственной действенной преградой на пути распространения фашистской идеологии сейчас может быть лишь религиозное отношение к миру и своему месту в этом мире. И ничего кроме этого.

Если же рассматривать человека и его существование лишь через призму социальности, неизбежно рано или поздно получим геноцид и газовые камеры. Впрочем, общество может само регулировать свою численность и более простыми (при этом менее явными) средствами. Когда из новостей узнаешь, что в 5 из 12 банок со сгущенкой контрольные исследования обнаруживают возбудителей кишечной инфекции, а то и бруцеллеза; когда в бутылке кефира находишь ртуть... а дальше список можно продолжать бесконечно: внутрибольничное заражение детей СПИДом; шахты, взорвавшиеся в результате отключения приборов, замеряющих уровень метана; самолет, рухнувший по причине установки фальшивых запчастей... Так вот, когда узнаешь об этом, становится ясно, что общество занято самоуничтожением.

При любых высоких лозунгах социум, оставленный сам на себя, предоставленный сам себе, циничен и страшен возможностью любых насилий над человеком. Ибо массовый человек, вообще говоря, далеко не всегда нужен социуму-то. Сейчас, правда, нужен главным образом как потребитель. Но только такой потребитель, у которого есть *на что* потреблять. Стоит обществу сменить свою нынешнюю рыночно-производящую форму или впасть в коллапс, и ничто и ничто не защитит миллионы и миллионы лишних «блех-мадам-перовых», которые и в самом деле *лишние*, если смотреть на дело с рациональной, прагматической, социальной, посюсторонней точки зрения. Большинство из нас вообще имеет право на жизнь только в модусе трансцендентальных представлений о бытии и мире. Вот именно об этом слова Христа: не судите, да не судимы будете. Здесь не о прагматической обоюдности сказано, а о том, что человеку не дано право судить. Вернее даже не так: *судить* (от этого по природе своей мы не свободны), но *не осуждать*. Высший, конечный суд недоступен нашему пониманию.

* * *

Социум задает принудительную норму. Чем она проще, грубей, топорней, тем легче человеку подстраиваться под общие правила и до какой-то степени легче жить. Быть может, это верно для большинства. Но всегда есть художники, творцы, одиночки, чье самоопределение не вмещается в социальные границы. Вообще чем грубее социальная норма (зримее, несомненной), тем большее число жизней она калечит, вгоняя в рамки, несовместимые с самой природой того или иного индивида.

Например, наши правила дорожного движения не принимают в расчет дальтоники, а уж тем более слепых, не способных переходить дорогу в положенном месте по сигналу светофора (не секрет, что в нашей стране светофоры до сих пор не оборудованы звуковой сигнализацией). Еще хуже обстоит дело с сексуальными меньшинствами, когда государство отказывается признавать и регистрировать однополые браки. Впрочем, это не везде так. Скажем, в консервативнейшей Англии недавно был принят соответствующий закон.

Однако социум не случайно сопротивляется подобной «гуманизации». Расширение и нюансировка законодательной базы приводит к размыванию *социальной* нормы. И тогда альтернатива: либо общество опять погружается в хаос, либо начинает жить, опираясь на какие-то уже несоциальные (или не только социальные) регуляторы. То есть по совести или в свете истины.

Любая демократия, любая гуманизация, любое расширение социально дозволенных границ с необходимостью требует серьезного морального оздоровления народонаселения. Вариативность жизненного выбора умеряется неизбывным чувством личной ответственности, причем не только за последствия своих решений и действий, но и ответственности глобальной: за бытие мира в целом. Это то, что Достоевский выразил в ставшей хрестоматийной фразе: *я виноват за всех*.

* * *

Ошибка тех, кто выступает с обличением прагматизма, в том, что они наивно полагают, будто без прагматизма можно обойтись. Меня тоже по моим записям и высказываниям легко заподозрить в подобном грехе – в частности, что я воюю с социумом. Я не воюю с социумом, это было бы даже нелепо – все равно что предлагать человеку жить, игнорируя свое тело (хотя подобные попытки в истории известны). Я всегда говорил лишь об ужасе полного растворения в социальном. Но эта тема в сущности стара как мир: кесарю – кесарево, Богу – Богово.

Смысл всего, о чем я говорю и пишу вот уже многие годы, сводится к признанию фундаментального факта **трехипостасности человеческий природы**: физической – социальной – духовной.

Это ни много ни мало означает, что нам всенепременно *нужно есть, утверждаться в обществе и чувствовать смысловую наполненность* своей жизни. От этого никуда не деться ни одному человеку. Но беда в том, что сложность, многослойность такой структуры чревата конфликтами, противопоставлением одного уровня нашего существа другому. Бывает, например, такая социальная организация общества, которая систематически насилует физическую природу ряда своих членов (институт евнухов в странах Востока). Или же под знаменем прагматизма противопоставляет социальные стремления духовным. В этом случае (поскольку смысловой голод все равно неустраним) осуществляется операция редукции, сводящая высшие, трансцендентные цели бытия к ближайшим бытовым задачам или же потребностям общественной практики. Удивляться не приходится. Во-первых, многие люди с развитым коллективным чувством по природе своей не склонны к рефлексии, зато очень тонко ощущают установленную общественную норму и стараются ей соответствовать, действуя стереотипно. Во-вторых, определенные условия жизни способны редуцировать наши смысловые потребности не только до социального, но даже до голого физиологического уровня. Например, в концлагерях, где, по воспоминаниям Варлама Шаламова, из человека испаряется все, замещаясь голым инстинктом самосохранения. Дело в том, что у физиологических, социальных и духовных потребностей разный период насыщения. Без питания человек погибает очень быстро (и наиболее заметным образом, как физическое существо). Без социального самоутверждения – медленнее (и не столь отчетливо; мы говорим: опустился), без духовно-смыслового насыщения – постепенно (и совсем незаметно, поскольку при этом может радовать глаз здоровьем и занимать «ответственные посты»). В последнем случае погибельность проявляется в нарастании моральной деградации, от человека остается внешняя (иногда вполне респектабельная) шкурка, хотя внутренне он уже пуст. Он гибнет именно *как человек*, то есть личность, пребывающая в *бытии* (а значит, бессмертная, поскольку бытийственность – это вневременная характеристика), но остается существом, длящим физический цикл и осуществляющим социальную функцию, следовательно обреченным на смерть, поскольку и то и другое – лишь временность.

Вечность *бытия* в сущности давно установленный философский факт, который довольно сложно интерпретировать на обыденном языке. Поэтому в рамках той или иной религиозной системы говорят проще: погубишь свою бессмертную душу, если... если совершишь смертный грех. Совершение этого самого греха как раз и связано с редукцией

– сведением высшего к низшему, жертвованием смысла бытия служебной карьерой, эстетического чувства – жаждой приобретательства и т. д. Поэтому то, что сейчас называют прагматизмом, на самом деле никаким прагматизмом не является, это просто довольно близорукая возня в области, ограниченной рамками чистой социальности, с риском для себя утратить «жизнь вечную».

Я написал «утратить “жизнь вечную”» – и вдруг понял, что не знаю, о чем идет речь. Как ее можно утратить, если, будучи причастной бытию, она вечна и вневременна. Вероятно, можно просто отпасть от бытия как физический объект или социальная единица. Но окончательно ли? А кроме того, если в жизни твоей уже были мгновения прорыва, выпадения из временности, то не означает ли это, что ты уже Там? А они ведь, эти мгновения, почти наверняка у каждого были.

Здесь все время задаются вопросы как бы не той размерности.

Впечатление такое, что тут уместна некая аналогия с черными дырами. Они образуются в нашем пространственно-временном континууме, но сами по себе являются точками сингулярности, то есть выхода из него. Куда? Глядя отсюда, – в непространственность (потому что в черной дыре нет пространства в нашем понимании) и вечность (ибо любой процесс, с позиций постороннего наблюдателя, там продолжается бесконечно долго).

Но что там? Что должно происходить с веществом и наблюдателем в самой черной дыре? – Мы не знаем. Точнее, мы не знаем, способны ли в ней образовываться какие-либо структуры. Может быть, формируется некое подпространство и начинает протекать процесс, тем самым возникает стрела времени.

На протяжении нашей жизни мы попадаем в такие же «черные дыры». Это моменты духовной сингулярности, когда выведенные из автоматизма посюстороннего существования, выпадаем из пространства и времени и созерцаем Бытие. Наиболее важный вопрос – почему мы вообще возвращаемся обратно?

Потому что тело остается в нашем пространственно-временном континууме и «втягивает» человека назад?

Это похоже на то, как если бы двумерные существа,двигающиеся по поверхности сферы, вдруг получили бы возможность выйти в третье измерение и увидеть всю сферу целиком. Но остаться там не смогли. Их притянуло бы обратно, на поверхность.

Бытие – это наше истинное существование в N -мерности. Но причастным к нему, в этой жизни по крайней мере, могут быть не все, а лишь способные выйти за границы трехмерности физического мира. Кто его знает, быть может, то, что мы называем «смыслом», – всего лишь четвертая или пятая координата?

* * *

Ничто так просто и охотно не предается, как духовное видение. Ведь свидетелей нет и нет проверяемых свидетельств. Всегда можно спросить: «А правда ли?» И если тебе это выгодно (а выгодно почти всегда, ибо тяжел крест) – с облегчением сказать: «Нет, не правда».

* * *

Сегодня, когда Дима К. защищал реферат по творчеству Данте, я как-то совершенно отчетливо понял весь ужас и всю беспощадную правду «Божественной комедии». Это действительно топография пути души. И если решился, то «оставь надежду всяк, сюда входящий».

Есть конечно нерешившиеся, так и оставшиеся в природном и социальном автоматизме. И их абсолютное большинство. Мириады несуществовавших – и в силу этого не имеющих бытия в настоящем и будущем. Для них – преддверие, даже не Ад. И имя им – «ничтожные».

Для всех же решившихся, ищущих Истину и Бога, путь один – через Ад, все его круги – в Чистилище. Но гарантий-то ведь нет никаких. И сколько нас, соблазненных, застрянет на одном из грешных кругов!

* * *

Каждого поджидает его экзистенциальная ситуация. Но далеко не каждый решается в нее «залезть». Между тем без этого «залезания» не может состояться самое главное. Ты, по Данте, так и окажешься в преддверии, в кругу ничтожных, чье существование имеет лишь эмпирический, временной статус.

Попадая в экзистенциальную ситуацию, становясь самим собой, человек не приобретает счастья. Впрочем, его поджидает более важная трансформация. То, что было лишь случайным нагромождением жизненных событий, становится судьбой. Хаос социальных связей и чувствований семантизируется, ты начинаешь свое бытие в истории, становишься как бы вневременным символом. Выбор в пользу такого осмысленного, бытийного существования и есть выбор личности одновременно трагической и побеждающей. Побеждающей прежде всего свой страх и свою лень, приковывающие человека к автоматизму и эмпирии. Так происходит испытание на героизм и благородство.

Вот и все.

Мне вообще кажется, что категория счастья к жизни нашей не имеет особого отношения. Не о нем речь. Вопрос в другом: *быть* или *не быть*, то есть «влезать» в экзистенциальную ситуацию или нет. И решается тут только одно: обретаешь ты смысловой статус, выходишь за рамки бытовой обусловленности или не выходишь.

* * *

Обстоятельства конечно определяют, формируют жизнь каждого человека. Но важно понять: до конца ли? Жизнь иных из нас – до конца. Неутешительные выводы Варлама Шаламова о инстинктивно-зверином ядре человека, с которого при определенных условиях слетает все-все: благородство, моральные представления, потребность в прекрасном – и остается одно тупое желание выжить любой ценой... Так вот, эти шаламовские выводы относятся лишь к тем, кто выжил. Другие предпочли умереть.

Читая Гиппиус, ее эссе «Мальчики и девочки», остановился на фразе о пережившем революцию и утратившем какие-либо идеалы: «Если спасшийся прежний “мальчик” мог дойти до этого, уж не счастливее ли не спасшиеся?..»

В *нечеловеческих* условиях остаются жить утратившие *человеческий* облик. Тот же, кто предпочитает оставаться человеком, в определенных обстоятельствах (и не дай никому Бог попасть в такие обстоятельства) умирает. Но как объяснить это не имеющим за душой ничего, кроме страха за свою лелеемую маленькую самость? Ничего, кроме имманентного переживания обремененности собой.

* * *

Макиавелли, исследовавший законы социального, исторического развития, был совершенно прав, когда указывал на их независимость от наших моральных представлений. Действительно, социум функционирует по своим правилам. Но великий

флорентиец не учел одного: агентами такого функционирования являются люди – существа духовные, следовательно зависимые от законов этических и эстетических. Последнее же означает, что успешно справляться с социальными обязанностями – работать, растить детей, выстраивать некий равновесный, вменяемый мир – они могут, лишь находясь в гармонии со своими ценностями представлениями, в некоем моральном и смысловом поле.

Аморальный человек – прежде всего плохой труженик, во всяком случае, в определенной временной перспективе. Он ненадежен. А значит, скорее вреден для функционирования общественной машины, принципы работы которой и в самом деле, слабо связаны с нравственностью.

Здесь возможна такая аналогия: представьте себе механизм, движение которого, конечно зависит от законов физики, а не этики. Но вот состояние всех составляющих его элементов, их «исправность» связана с вопросами духовными, с моральным комфортом или моральным же неблагополучием.

* * *

Макиавелли говорит о князьях, словно о больных детях: да, вообще-то нужно быть честным и благородным, держать слово и прекрасно, когда это получается и не входит в противоречие с интересами политики. Но чаще всего «клиническая картина» такова, что «пациент» не может позволить себе подобной роскоши.

Тем самым раскрывается ужас власти. Человек, наделенный ею, уже не может быть человеком в этическом смысле, он неизбежно становится функцией политики. И в сущности трактат «Государь» посвящен тому, как выдержать эту роль.

Замечательно, что отделение общественной жизни от морали происходит даже не в век Просвещения, а сразу вслед за возрожденческими утопиями, античеловечными в своем тоталитарном гуманизме. Социум демонизируется сразу же, как только мы признаем за земной жизнью (физиологической, бытовой и социальной) статус автономности, предполагающий, что цели политики имманентны.

Дело даже не в позднейшей идее общественного договора. Дело в том, что за земным бытием признан статус самодостаточности (отсюда и гуманизм: счастье человека – высшая ценность). Это неминуемо приводит к тому, что политика начинает рассматриваться в ее «реальности», то есть как система, существующая сама по себе и подчиненная некой своей внутренней логике, своим законам, естественно с моралью (то есть с духовностью, а значит, с человечностью) ничего общего не имеющая. А дальше человеку предлагается с этой «реальностью» (нечеловеческой) сообразовываться, причем воспринимать это «сообразывание», приспособление не как экстремальное прегрешение против собственных убеждений, против своего Духа, а как правило, как нечто закономерное и обыденное.

Нет сомнений, что любой политик, выступая в качестве социальной функции, вынужден выходить за пределы этического и шире – духовного поля. Но тут-то ему и требуется вера, тут-то и требуется величайшая нравственная ответственность и благодать (не я хочу, но Ты хочешь). Потому что примирять приходится для человеческого разума непримиримое, когда, с одной стороны, по видимости ты должен принести в жертву невинных, а с другой – удержаться от соблазна сделать макиавеллистский вывод об оправданности средств благой целью. Нет, не цель оправдывает средства, а просто исполнение справедливости и Божьей Правды выступает для нашего несовершенного разума как безумие и соблазн.

В политике, в правителе, который конечно же является трагической фигурой (ибо на нем грех), мы на самом деле должны были бы видеть Авраама, по слову Божию готовящегося принести в жертву своего единственного сына. Но по *воле Божьей*, а не по

своему соизволению или лукавому нашептыванию практического расчета. Именно эту благодатную сторону правления (точнее, необходимость осенения князя благодатью) и подчеркивает традиция в обряде миропомазания.

Тем самым, даже будучи включенными в некую функциональную систему, не имеющую ничего общего с законами духовными, мы могли бы оставаться самими собой (через осознание греховности и покаяние), но только в том случае, если бы за бытовым и социальным уровнем прозревали трансцендентные цели.

Искушение правителя в его трагическом приятии греха на себя. Но сделать он это должен не в намерении, не в демоническом упоении собственной монструозностью, а лишь «сораспинаясь Христу», находясь в Его власти и благодати.

Поэтому, вопреки Макиавелли, именно князь должен быть человеком нравственным и верующим, что, впрочем, предполагает не демонстративное следование формальным заповедям, а внутреннюю убежденность, что здесь и сейчас ты имеешь право так поступать, даже если твой поступок по видимости кажется аморальным.

«ПОДАЙ, ФЕЛИЦА, НАСТАВЛЕНЬЕ...»

«Богородица царевна/ Киргиз-Кайсацкия орды!» – так начал Державин свою оду к Екатерине II. Оду – странную на фоне уже существовавшей мощной ломоносовской традиции, оду, прославлявшую венценосицу почему-то не прямо, а косвенно, во-первых, через обращение к литературному персонажу, а во-вторых, через противопоставление ее развращенным «мурзам». Последнее обстоятельство показалось настолько опасным друзьям поэта, что они отсоветовали давать стихотворению ход, так что Державин спрятал рукопись в бюро, где она целый год – по его собственному признанию – никому не известная и сохранялась. Однако все тайное рано или поздно становится явным. «Фелица» попала на глаза сослуживцу Державина Козодавлеву, жившему в одном с ним доме. От того – по секрету – к Шувалову, также по секрету прочитавшему ее своим гостям, разнесшим постепенно слухи об оде по всему Петербургу. И скоро уже сам Потемкин возжелал ознакомиться с сочинением, в котором усматривались намеки на него – всемогущего фаворита императрицы.

В 1783 году «Фелица» опять же через Козодавлева попадает к княгине Дашковой, ставшей к тому времени директором Петербургской Академии наук. 20 мая ода появляется на страницах первой книжки «Собеседника любителей русского слова». Екатерина, заливаясь слезами над стихотворением, сказала Дашковой: «Кто бы меня так коротко знал, который умел так приятно описать, что, ты видишь, я, как дура, плачу?»

Награждение не замедлило последовать. В конце мая во время обеда у своего начальника князя Вяземского Державин получает посылку с золотой табакеркой, осыпанной бриллиантами, и запиской: «Из Оренбурга от киргизской царевны мурзе Державину». В табакерке 500 червонцев.

Державин отвечал Дашковой, понимая, что его излияния дойдут до Екатерины: «Может быть, не подумали ли, что я сего просил? Но сколько бы для меня было выигрышнее, ежели бы удалось из просимых вами от Фелицы писем почерпнуть новые истины, новые души ее явления, о которых мне издавна не известно, сколько, впрочем, ни жаден я примечать оные. Но я должен сказать, что я вне себя от удовольствия и почел за нужное о происшедшем со мною донести вашему сиятельству и просить вашего милостивого наставления, кого мне и как благодарить за полученный мною дар?» – Играл. Впрочем, все участники этой истории играли.

И все же слезы Екатерины не были только притворством. Можно задаться вопросом, почему? Почему сочинение никому доселе неизвестного поэта, сочинение, по меньшей мере, для одического жанра странное, так понравилось?

Примерно половина стихотворения посвящена автором как бы самому себе и содержит признания совершенно не одические, например:

Иль, сидя дома, я прокажу,
Играя в дураки с женой;
То с ней на голубятню лажу,
То в жмурки резвимся порой;
То в свайку с нею веселюся,
То ею в голове ищуся;
То в книгах рыться я люблю,
Мой ум и сердце просвещаю,
Полкана и Бову читаю;
За Библией, зевая, сплю.

«Искаться в голове» – искать, ловить вшей – в одической системе совершенно не полагалось. Державин нарушает все жанровые каноны. Поэзия, которую принято было сравнивать с кастальским ключом (в крайнем случае, как в Хотинской оде Ломоносова, – с «целебной водой»), уподобляется «лимонаду»:

Поэзия тебе любезна,
Приятна, сладостна, полезна,
Как летом вкусный лимонад.

Никто, кажется, кроме Державина не решался употреблять в стихах, посвященных столь высокой теме, слова совершенно басенные:

Что будто самым крокодилам,
Твоих всех милостей Зоилам,
Всегда склоняешься простить.

Державин, распоряжающийся подобным лексическим материалом легко и свободно, основывается, по-видимому, до какой-то степени на ломоносовской традиции с ее культом грандиозности, барочной экзотичности, призванной поразить читателя диковинными образами. Впрочем, эта традиция им полностью переосмыслена. Эмоциональный спектр его стихов куда богаче. Грандиозность и экзотичность пародируются, но не так мучительно серьезно, как это делал Сумароков в своих вздорных одах. Для Державина полемика по поводу чистоты классицистической поэтики – уже в прошлом. В его строках сквозит ирония, беззлобная шутка, вообще такой «шутейный» говорок. Не случайно позже в своем варианте горадиевского «Памятника» он скажет о «забавном русском слоге».

Конечно «Фелица» – стихотворение насквозь сатирическое. Причем сатира эта – «на лица». И «преображающий в праздник будни» Потемкин, и «летающий на резвом бегуне» Алексей Орлов, и Панин, обожающий псовые охоты, и Нарышкин, «тешащийся по ночам рогами»⁹³, могли с легкостью себя узнать, тем более что императрица, по слухам, послала им экземпляры оды с красноречивыми подчеркиваниями. Однако сложность в том, что образ автора (даже, быть может, помимо его собственной воли) прочно сросся с образами этих не слишком добродетельных вельмож. Не случайно цепь описанных поэтом пороков, а точнее, человеческих слабостей, замыкает великолепная, истинно державинская, звучащая с какой-то исповедальной и одновременно лукавой, интонацией строчка: «Таков, Фелица, я развратен!»

⁹³ То есть роговой музыкой.

Стилистическое новаторство «Фелицы» было осознано современниками поэта почти сразу. Они так и выделяли вслед за ломоносовским державинский этап в развитии русской оды. Между тем стоило говорить о гораздо более глубокой перестройке жанра. Владислав Ходасевич заметил по этому поводу: «Не должно, однако, смотреть на “Фелицу” как на преобразование оды. На самом деле то было не преобразование, а разрушение. Конечно значение “Фелицы” в истории русской литературы огромно: с нее (или почти с нее) пошел русский реалистический жанр, этим она способствовала даже развитию русского романа. Но ода как таковая в ней не преобразована, потому что она сама перестала уже быть одой: до такой степени в ней нарушена одическая традиция русско-французского классицизма».

Ода Державина столкнулась с сатирой, однако в сатиру не превратилась, поскольку сразу же переросла рамки последней. Все гораздо серьезнее. Поэта волнует роковой вопрос, поставленный еще в Псалтыри: «всякий человек ложь». Так в «шутейное» стихотворение начинают проникать библейские мотивы.

Державин фактически ищет идеал, который опроверг бы печальный приговор 115-го псалма, идеал, которому сам поэт только стремится соответствовать. Подобным идеалом «человека без лжи» становится Фелица, то есть Екатерина, но нельзя не заметить, что образ ее раздваивается. Перед нами одновременно и совершенная правительница и живая женщина. Настолько живая, что Державин не удержится от легкой иронии. Восхваляя добродетели императрицы, он скажет:

Еще же говорят неложно,
Что будто всегда возможно
Тебе и правду говорить.

Это очень важно. Стихотворение существует благодаря магии этой великолепной надежды на то, что идеалу может найтись конкретное жизненное соответствие, на то, что гармония возможна. Причем утопию совершенства строит не штатный пиит, с самого начала взмывающий в холодные надзвездные сферы вечной славы и добродетели, где не важна личность правителя, его человеческая сущность. Ее строит человек, живущий не столько разумом, сколько сердцем. Его непредусмотренные высоким штилем стыдливо-забавные признания заставляют думать, что и в похвалах он столь же искренен. Привыкший «счастье дома находить», не только подданный, но и собеседник, он готов рассказать о своих слабостях и не готов лицемерно каяться. Можно сказать, что его потребность в идеале столь же человечна, как и «лазание на голубятню», или дурачества с женой, или наконец позевывания во время чтения Библии. Все это понятно и близко самой Екатерине, Екатерине-бабушке, которая вполне частным образом занимается воспитанием внука:

Ты пишешь в сказках поученьи
И Хлору в азбуке твердишь:
«Не делай ничего худого...»

И одновременно это понятно Фелице, которой единой лишь пристойно «свет из тьмы творить».

Можно сказать, что Державин соблазнил императрицу этой утопией воплощения идеального образа. Он словно бы поманил Екатерину невероятной перспективой соединения в ее лице земного и небесного начала: жизненности и совершенства. А она-то, реалистка до мозга костей, но и мечтательница (вспомним переписку с Вольтером, щедрое пополнение коллекций Эрмитажа, проекты по переустройству империи), казалось, только того и ждала. Между ними словно возник молчаливый заговор, их объединила некая таинственная устремленность к не до конца осознаваемой великой цели. Причем именно царице отводилась здесь главная роль: сделать в жизни то, что так замечательно

предначертано ей в строках поэта. Конечно она не справилась, и понимание этого отравило их отношения. Как ни смешно, Екатерина подспудно чувствовала себя виноватой и все никак не хотела отпустить Державина, не увольняла его со службы, которой он в последний год ее царствования уже прямо тяготился.

В чем же состоял их заговор? О чем шла речь в этой «шутейной», многими воспринимавшейся как изящно оформленная лесть оде? – Ни много ни мало, как о спасении человечества.

Вторая строфа «Фелицы» начинается с довольно странной обмолвки:

Подай, Фелица, наставленье,
Как пышно и правдиво жить...

То, что можно жить правдиво, у поэта не вызывает сомнений. Это существование вне мирских соблазнов, вне связи с социальной средой – путь подвижничества и, следовательно, аскезы. В конце концов это даже путь творчества, обретающего ценности в себе самом, до такой степени автономного и независимого, что, как скажет Державин в оде «На смерть графини Румянцевой»:

Меня ж ничто вредить не может,
Я злобу твердостью сотру;
Врагов моих червь кости сгложет:
А я Пиит, – и не умру.

Впрочем, эта независимость и автономность не простирается далее работы над очередной одой. Нельзя жить одними стихами, точнее, можно, но тогда это опять будет существование отшельника и изгоя.

А если не отшельничество? Если семья, дом, служебная карьера, участие в государственных делах? То есть все то, чего хочется всякому нормальному человеку и что связано с «пышностью» жизни. Сможет ли она при подобной «пышности» оставаться «правдивой»? Интересно, почему вообще Державина начинает тревожить этот вопрос. Ведь ни у Сумарокова, ни у Ломоносова не находим даже намека на подобную коллизию. Для них нет никакого противоречия между добродетельной жизнью и социальным успехом. Более того, служение монарху, слава, добытая на государственном поприще или на поле брани, как бы даже входят в понятие честно пройденного пути, а богатство и высокие чины сопутствуют достойным. Это естественно, так должно быть. В этом, кстати, уверен и Державин: в общественной жизни почет и благополучие должны доставаться прежде всего людям выдающихся моральных качеств. Должны! Но так ли это происходит на самом деле? Вот тут-то и возникает неотступно мучающая его проблема, к которой он возвращается во множестве своих стихотворений («К первому соседу», «Властителем и судиям», «Вельможа» и др.).

Естественно, социальная практика, зачастую возносящая на вершину успеха негодяев и проходимцев, и до Державина, и при нем, и в наши дни примерно одинакова. Но для художественного осмысления бытия, а главное, для психологического состояния человека, для его понимания собственного места в мире важно не столько то, как он живет, сколько то, что он при этом о своей жизни думает, в какие ценностные рамки ее ставит. И вот тут-то между Ломоносовым и Сумароковым, с одной стороны, и Державиным, с другой, пролегает невидимая черта.

В 1762 году (как раз на престол только что вступила Екатерина II) в Амстердаме выходит знаменитый трактат Жан-Жака Руссо «Об общественном договоре, или Принципы политического права». В нем читаем: «Раз ни один человек не имеет

естественной власти над себе подобными и поскольку сила не создает никакого права, то выходит, что основой любой законной власти среди людей могут быть только соглашения».

Эта логичная и довольно естественная констатация, однако, означала разрыв с тысячелетней традицией, усматривающей в государственном устройстве, в принципах организации власти отражение воли Провидения. Идея Общественного договора вводила совершенно новое представление о природе социальной жизни и ее законов. Они оказывались не продолжением (пусть в ряде случаев искаженным) высшего таинственного замысла, а человеческим установлением, продуктом соглашения между людьми. А поскольку всякое соглашение или договор зиждется на взаимной выгоде (Руссо это, кстати, настойчиво подчеркивает в своем трактате), социум получает четкую правовую основу для своего функционирования. Это и было по сути главным достижением эпохи Просвещения. Правда, достижением, имеющим весьма неприятную оборотную сторону: общество, мыслящееся только как продукт ясных, естественных, природных, «посюсторонних» отношений между людьми, утрачивало связь с сакральным. Законы, вытекающие из соглашения об удобстве взаимопроживания (следовательно, всегда детерминированные прагматическими целями, представлением о выгоде), не могли больше соответствовать законам, управляющим духовными потребностями человека, законам нравственности и добра, в принципе не знающим мотивировок. Если вдуматься, это понятно, потому что все наши главные духовные доминанты – любовь, честность, способность жертвовать собой, верить – вполне бессмысленны. Необходимость быть добрым или искренним не выводится ни из какой практической потребности хотя бы уже потому, что, если я, совершая моральный поступок, рассчитываю на какое-либо воздаяние, он уже не может считаться моральным, ибо делается корыстным: моими действиями в таком случае управляет не нравственное чувство, а расчет.

Мераб Мамардашвили говорит по этому поводу: «...есть такой термин, или понятие, или качество, – “доброта”. Вы не можете слову или представлению “доброта” придать смысл в рамках условий и пределов нашей жизни. Потому что если вы должны доброту определить только в рамках условий своей жизни, то она не имеет смысла. Это несомненный факт, который мы находим, если грамотно и последовательно, до конца продумываем то, что содержится в доброте. Если все, что имеет смысл, имеет смысл только в условиях и рамках моей жизни, то быть добрым, воспитанным, вежливым и так далее не имеет никакого смысла». Так вот, можно сказать, что начиная с эпохи Просвещения социальная жизнь стала интерпретироваться полностью в рамках условий нашего посюстороннего опыта, она стала целиком *объяснимой*, следовательно не имеющей отношения к таким *необъяснимым* вещам, как порядочность, честность, любовь, благородство и т.д.

В традиционном, соборном обществе подобного разрыва не существовало. Власть мыслилась настолько связанной с сакральным уровнем, что, например, короли Франции при коронации наряду с высшими государственными прерогативами получали мистическую способность лечить прикосновением золотуху. И вот Людовик XVI в одеянии кавалера ордена Св. Духа под палящим солнцем близ церкви аббатства Сен-Дени «врачует» наложением рук 2400 страждущих, прекрасно осознавая, что, с точки зрения просвещенных философов, этот обряд является всего лишь наследием «эпохи незнания, сегодня бесполезного» (Вольтер). Нынешним президентам тоже приходится пожимать множество рук, но смешно и думать, что кто-нибудь надеется в итоге этой процедуры излечиться хотя бы от насморка.

Мы говорим: политика – грязное дело, констатируя тем самым трагическое разделение социальной (внешней) и духовной (внутренней) жизни. Теперь законы, управляющие этими сферами бытия, имеют разную природу и требуют от человека постоянного компромисса: сосуществуя с другими в обществе и подчиняясь его установлениям, овладевая его иерархическими структурами, карабкаясь вверх, стремясь к

«пышной» жизни, мы постоянно вступаем в конфликт с собственными представлениями о справедливости, чести, достоинстве – о «правдивости». Человеческое «я», проявляющее себя в духе как нечто свободное, загадочное, внеположное этому миру (ибо мы, как сказано, созданы по образу и подобию), оказывается в социальном измерении заложником поюсторонней логики выгоды и расчета. Противоречие непримиримое, ужасающее, разрывающее личность на части, заставляющее каждый день поступать вопреки своей совести практически на всех уровнях – от примитивно-бытового до высшего – творческого, потому что включенность в социальные структуры пронизывает насквозь каждую нашу мысль, каждое движение чувства, даже подсознание.

Нельзя сказать, что Руссо и другие просветители совсем не заметили проблемы, возникающей вместе с десакрализацией представления о природе общества. Но они, поборники разума и естественности, в сущности никогда не имели дела в своих построениях с реальной человеческой личностью. Они не понимали ее несводимости к каким-то общеродовым признакам, к абстрактным категориям целесообразности и пользы. У них добродетель, свобода, справедливость – общие понятия, ни к кому и ни к чему конкретно не приложимые. Поэтому Руссо и мог с такой легкостью написать: «... полное отчуждение каждого из членов ассоциации со всеми его правами в пользу всей общины; ибо, во-первых, если каждый отдает себя всецело, то создаются условия, равные для всех; а раз условия равны для всех, то никто не заинтересован в том, чтобы делать их обременительными для других. Далее, поскольку отчуждение совершается без каких-либо изъятий, то единение столь полно, сколь только возможно, и ни одному из членов ассоциации нечего больше требовать... Наконец, каждый, подчиняя себя всем, не подчиняет себя никому в отдельности».

Эта мечта об абстрактном «центре власти» на самом деле имеет абсолютно антихристианскую природу. В подчинении принципу, а не личности чудится выбор в пользу мертвой буквы закона, а не живой связи с сутью, с Истиной, с которой мы встречаемся как с Образом, с Лицом. Потому-то у Руссо и вырвется совершенно замечательное в своей казуистической чистоте признание: «... если кто-либо откажется подчиняться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом, а это означает не что иное как то, что его силою принудят быть свободным».

Говоря о «полном отчуждении каждого», Руссо на самом деле пытается преодолеть возникающую вместе с идеологией Общественного договора проблему разделения социального и духовного аспектов жизнедеятельности человека. Сделать это можно, лишь обнаружив некую единую основу и наших этических⁹⁴ представлений, и наших общественных реакции. В Средневековье в качестве таковой выступало убеждение, что источником всякой власти является трансцендентная, не сводимая к логике и причинности мира сего Божья воля. Одновременно всякое духовное устремление неизбежно тяготело к тому же запредельному вселенскому центру, черпало в нем смысловое обоснование.

Руссо же как бы «меняет полярность». В его утопии противоречий между духовной и социальной жизнью человека не возникает потому, что сам индивид растворен во всеобщем. Горизонт духовных устремлений Руссо не знает ничего такого, что выводило бы за пределы естественных установок и природных границ. В принципе, это вполне закономерная позиция, весьма органичная для автора апологии «доброго дикаря». Позиция, вообще говоря, исключаящая всякую веру в Бога (что бы ни думал сам Руссо по этому поводу). Характерно, что наш Радищев, исповедовавший сходные с французским мыслителем принципы, был материалистом.

Державин скорее всего не читал Руссо. Упомянутый трактат, переведенный на русский язык уже в конце XVIII века, был опубликован у нас только в 1903 году. Однако идея Общественного договора, получившая развитие еще в трудах Гроция, Локка и Гоббса, и ставшая своеобразным знаменем Просвещения, была в России хорошо известна.

⁹⁴ А также эстетические, философские и религиозные.

Впрочем, русское сознание (Радищев здесь скорее исключение) весьма причудливо совмещало восприимчивость к новым просветительским идеям с вполне последовательной ориентацией на традиционные ценности. Вот что, например, пишет И.В. Щерблыгина о характерном представителе дворянской интеллигенции – ученом, писателе и мемуаристе Андрее Тимофеевиче Болотове (1738–1833): «Образованный, разделяющий основные просветительские идеи (суверенитет человеческой личности, природное равенство людей, роль просвещения), Болотов был в то же время глубоко верующим человеком и сторонником строгих нравственных норм».

Напряженность, антиномичность сознания русского просвещенного дворянина объяснялась еще и тем, что служба, чин являлись весомым свидетельством жизненной состоятельности. Начиная с Петра I в обществе насаждалась идея чести, напрямую сопряженная со служением государю и государству. А знаменитая Табель о рангах в своем утопическом аспекте как бы призвана была установить прямое соответствие между деловыми, моральными качествами личности и ее положением в социальной иерархии. Ю.М. Лотман отмечал: «... в культуре петербургского («императорского») периода русской истории понятие чина приобрело особый, почти мистический характер». И еще цитата: «Человек XVIII века жил как бы в двух измерениях: полдня, полжизни он посвящал государственной службе, время которой было точно установлено регламентом, полдня он находился вне нее».

Вот это-то раздвоение, вот это пребывание в двух измерениях, существующих отныне на разных основаниях, и становится настоящим кошмаром для Державина. Он хочет служить, и служить успешно, – но при этом честно. Он хочет писать оды, которые получали бы одобрение и способствовали его славе, – но при этом не льстить, а хотя бы «с улыбкой» высказывать царям истину. Он хочет примирить непримиримое и понимает, что на практике это невозможно.

Анализируя стихотворение Державина 1798 года «Похвала за правосудие», Н.Д. Кочеткова замечает: «Необходимость поддерживать зыбкое равновесие программных и хвалебных элементов, несомненно, тяготила Державина. Требование “нравственной безукоризненности” постоянно тревожило его: он стремился к ней на протяжении всей своей деятельности и одновременно ощущал неосуществимость этого требования». В принципе, данное замечание можно адресовать всем хвалебным одам поэта.

Державин, с его мощной индивидуальностью, с его правдолюбием, а с другой стороны – честолюбием и социальной активностью, должен был особенно трагически переживать подобный разлад. Он никуда не делся и в наши дни, просто мы по привычке. Мы, пусть с отвращением, но смирились с тем, что для «пышного» житья нужно хотя бы отчасти поступиться «правдивостью». Я еще раз хочу подчеркнуть: дело не в том, что были якобы времена, когда подобных компромиссов не случалось. – Нет. Но были времена, когда подобные компромиссы могли восприниматься как частный случай, как проявление чьей-то испорченности или несовершенства. Гармония духа и социальной включенности мыслилась возможной (хотя широчайшее распространение монашества показывает, насколько непростым был этот вопрос даже для Средневековья). Эпоха Просвещения с ее Общественным договором надежду на подобную гармонию практически похоронила. Насилие над собственными духовными принципами в повседневной жизнедеятельности стало неустрашимым. Потому-то Державин и сказал в своей оде:

Таков, Фелица, я развратен!
Но на меня весь свет похож.

И далее невесело констатировал: «...всякий человек есть ложь». Сатира на не слишком добродетельных вельмож обернулась трагическим вопросом о принципиальном

несоответствии любого человека его же собственным идеалам. Это уже конечно экзистенциальная проблема, и именно она стала стержнем «шутливой» державинской оды.

А дальше поэт попытался построить утопию. Его мысль проста: если духовное (внутреннее) и социальное (внешнее) так разошлись, свести их вместе может лишь тот, кто в одном лице воплощает и высший моральный и высший государственный принцип – то есть добродетельная императрица. Она должна подать пример всем остальным. Она должна, внося в политику нравственное начало, поверив государственную целесообразность справедливостью, вернуть людям веру в возможность гармонии успешности и совести. Короче говоря: она должна подать «наставленья, как пышно и правдиво жить».

Внимание Екатерины было для Державина как лестным, так и в определенной мере опасным. Появились завистники, появились люди, прямо опасавшиеся его влияния. Поэта обвиняли, что он восхваляет императрицу из корыстных побуждений, тем более что в глазах людей, хорошо ее знавших (в отличие от Державина) да к тому же еще подчас и оппозиционно настроенных, Екатерина образцом добродетели не являлась. Позже поэт сам обнаружит это, став ее статс-секретарем, и не сможет больше вдохновляться идеалом «киргиз-кайсацкой царевны». Но в 80-е годы Державин еще вполне искренне боготворит свою Фелицу. Он пишет удивительное стихотворение «Видение мурзы», начало которого просто захватывает лирическим напряжением:

На темно-голубом эфире
Златая плавала луна,
В серебряной своей порфире
Блистаючи с высот, она
Сквозь окна дом мой освещала
И палевым своим лучом
Златые стекла рисовала
На лаковом полу моем.

Это уже почти пушкинские строки, и атмосфера в них какая-то романтически-таинственная, отвечающая теме видения. При этом, однако, мистика с самого начала вытеснена очарованием реального ночного, хочется сказать «пейзажа», – что делать, у Державина и интерьер как пейзаж. Чего стоят хотя бы «златые стекла», которые «луна рисует» на лаковом паркете «своим палевым лучом»!

Интонационная свобода, упругость державинского стиха поразительны. Можно обратить внимание на строчку, замечательно интонационно выделяющую заключительное местоимение: «Блистаючи с высот, она...» Мы ждем продолжения, потому что конец строки не совпал тут с синтаксическим отрезком и возникла логически немотивированная пауза. И вот фраза будет длиться и длиться, заняв ни много ни мало восемь строк.

Замечательно, что несколькими строками ниже Державин свяжет соединительным союзом «и» несоединимые части причастного оборота, отчего воспринять мы его сможем лишь как бы симультанно, весь в целом, потому что если начнем раскладывать, анализировать – запутаемся:

Природа, в тишину глубокоу
И в крепком погруженна сне...

Получается, что либо «тишине глубокой» не хватает причастия, либо «крепкий сон» не в том падеже. Эту путаницу как раз создает союз «и». Здесь инверсия: природа, «погруженна» в тишину глубокоу и *пребывает* (это слово Державиным как бы

подразумевается) в сне. Потому что, если бы она была «погруженна» и в то и в другое, надо было бы написать: природа в тишину глубоко и в крепкий погруженна сон.

Потрясающее лирическое вступление является для Державина лишь предпосылкой для высказывания дорогих его сердцу мыслей. Он пишет все о том же – о возможности для человека достойного жизненного выхода:

«Блажен, – воспел я, – кто доволен
В сем свете жребием своим,
Обилен, здрав, покоен, волен
И счастлив лишь собой самим;
Кто сердце чисто, совесть праву
И твердый нрав хранит в свой век,
И всю свою в том ставит славу,
Что он лишь добрый человек...»

Следовательно, основой «славы», категории социальной, выступает прежде всего нравственный критерий – «доброта». Таковым, по-видимому, и хотел бы видеть себя Державин.

Дальше стихотворение коснется «царевен какой бы ни было орды», которые «украдкой от придворных лиц за росказни, за растабары» шлют своему мурзе «исподтишка драгие дары». Между прочим, мы не заметили, как с высокой лирической ноты стихотворение спокойно перешло на неторопливый рассказ, полный затаенной горечи, но и внутреннего достоинства, рассказ все такой же местами «шутейный» – отсюда и «растабары» и «исподтишка».

Далее неожиданность: в будничные полудремные размышления мурзы вторгается «богиня» («раздвиглись стены»). Ясное дело, что это Фелица. Но вот что интересно: Державин подразумевает здесь вполне конкретную картину Левицкого, отчего происходит неожиданное сопряжение небесных черт с совершенно достоверными, бытовыми. «Подобный радуге наряд», представьте, изготовлен из «черно-огненна виссона» и при ближайшем рассмотрении оказывается орденской лентой Св. Владимира. Между прочим, тот же двойной смысл и у сказочных описаний дворцовых палат Екатерины. Про них сказано: «из теремов своих янтарных». И это не просто преувеличенная похвала роскоши и богатству, но намек на янтарную комнату.

Фелица вещает своему мурзе истины, заключающиеся в том, что поэтический дар должен быть обращен не к лести, а к поучению земным владыкам, что, понятное дело, совпадает с намерениями самого Державина и дает ему точку опоры в той опасной игре, которую он затевает с императрицей, пытаясь в реальности сделать ее идеальной монархиней.

Примечательно, что даже в момент патетический, когда поэт говорит об искренности своей и признается в своем преклонении перед Фелицей, он не может удержаться от самых, казалось бы, неподходящих для торжественной минуты слов:

И словом: тот хотел арбуза,
А тот соленых огурцов,
Но пусть им здесь докажет муза,
Что я не из числа льстецов...

Ничего водевильнее, чем рифма «арбуза – муза» представить себе невозможно, но – о чудо! – Державину и это сходит с рук, стихи не разваливаются, оборот выглядит как проявление непосредственности, лирической дерзости.

Что сердца моего товаров

За деньги я не продаю...

Державин демонстрирует в своих одах небывалую стилистическую свободу, позволяющую ему вмещать в одно стихотворение как бы весь противоречивый, трагикомический мир. Что же придает этому миру единство в лирической системе поэта? – Его личность, необыкновенно цельная, богатая, не боящаяся выражать себя без оглядки на правила и нормы художественных теорий. В «Лебедь» – переложении оды Горация – он скажет о себе: «Вот тот летит, что строя лиру,/ Языком сердца говорил». Так и будет его определять во всю жизнь «язык сердца», отнюдь не совпадающий с «чувствительностью» идущих в это время в гору сентименталистов.

В основе поэзии Державина, как отмечалось многими исследователями, лежит своеобразный биографизм. Но этого мало. Столь разнородный материал затруднительно было бы сделать цельным даже единым авторским взглядом, имеющим биографическую основу. Дело в том, что стиль Державина необыкновенно динамичен. Каждый образ, каждая фраза у него находятся в непрерывном движении, они до предела напряжены. Подобный динамизм играет роль своеобразного синематографического барабана, заставляющего «шевелиться» неподвижные сами по себе кадры, картинки. При такой скорости «раскрутки» стихотворения мы просто не успеваем остановить своего взгляда на частностях, выпадающих из общего контекста. Они ощущаются сознанием, но не разваливают целостную структуру произведения.

В 1794 году уже разочарованный в Екатерине и отставленный ею Державин пишет стихотворение «Вельможа» (а точнее переделывает свою давнюю читалагайскую оду «На знатность»)⁹⁵. Это было трудное для поэта время: смерть первой жены, размолвка с императрицей и полуопала, неприятности с поднесенным Екатерине рукописным сборником (в нем обнаружилось переложение 81-го псалма, которое сочли якобинским). Надо было подводить итоги.

В «Вельможе», как и в «Фелице», Державин пишет о негодных, раздувшихся от спеси хищниках власти. Но тон меняется, становится яростно-обличительным:

Осел останется ослом,
Хотя осыпь его звездами;
Где должно действовать умом,
Он только хлопает ушами.
О! тщетно счастья рука,
Против естественного чина,
Безумца рядит в господина
Или в шумиху дурака.

А ниже – строки, которые без преувеличения можно назвать прообразом некрасовского стихотворения «Размышления у парадного подъезда»:

А там израненный Герой,
Как лунь во бранях поседевший,

⁹⁵ Формально обращено к П.А. Румянцеву. Державин обыгрывает фамилию адресата в конце стихотворения:

Простри твой поздний блеск в народе,
Как отдает свой долг природе
Румяна вечера заря.

Склонность к каламбурам, поэтическим иносказаниям вообще была ему свойственна, уравновешиваясь в то же время величайшей ответственностью за смысл высказываемого.

Начальник прежде бывший твой, –
 В переднюю к тебе пришедший
 Принять по службе твой приказ, –
 Меж челядью твоей златою,
 Поникнув лавровой главою,
 Сидит и ждет тебя уж час!

Характерно, что теперь этим, забывшим все, кроме довольства и покоя, вельможам уже не противопоставлена премудрая Фелица – образец добродетели и служения народу. Об императрице сказано почти протокольно:

Екатерина в низкой доле,
 И не на Царском бы престоле,
 Была великою женой.

Стихи отточены, но не могут скрыть холодности. Теперь Державин уже не надеется на то, что царица воплотит в жизни идеал мудрости и справедливости. Что же остается? Хранить личное достоинство, служа государству, народу так, как ты это понимаешь, как требует честь и твое собственное нравственное чувство:

Для возлюбивших правду глаз
 Лишь добродетели прекрасны,
 Оне суть смертных похвала.
 Калигула! твой конь в Сенате
 Не мог сиять, сияя в злате:
 Сияют добрые дела.

Между прочим, обмолвка про Сенат не случайна. Державин в 1793 году был назначен сенатором и, на практике убедившись в глупости, трусливости и неспособности к серьезной работе своих коллег, буквально трясся от негодования, вспоминая их важность, их «суждения», их амбиции. «Осел останется ослом...» – это как раз про них, о чем поэт, кстати, указывал в пояснениях к своим сочинениям.

В «Вельможе» Державин затрагивает и тему Французской революции – высшего, с его точки зрения, проявления социального неустройства. Косвенно указывает на причины революционных потрясений в Европе – это эгоизм правящих, их бессовестность, неумение заботиться об общем благе:

«...Лишь радостей уметь пить реки,
 Лишь ветром плыть, гнесть чернь ярмом;
 Стыд, совесть – слабых душ тревога!
 Нет добродетели! нет Бога!» –
 Злодей, увы! – И грянул гром.

Социальная модель, которая ближе всего Державину, наиболее точно описывается известной еще со Средневековья метафорой единого организма, различные органы которого имеют самостоятельную функцию, но служат не себе, а целому. Это идея иерархически устроенного общества: его члены не равны в социальном плане, зато равны духовно в том высшем служении, к которому предопределил человека Бог. Державин прекрасно понимал, что без идеи высшего, сакрального начала, освящающего всю человеческую жизнедеятельность, совместное проживание людей делается лишь чистой условностью, лишь следствием практического интереса и формального соглашения. И тогда «расслаб весь смертных род». Духовное единство, взаимная ответственность могут

существовать лишь в структурированном обществе, выстроенном по определенным принципам, установленным свыше:

В единодушии – блаженство;
 Во правосудии – равенство,
 Свободу, – во узде страстей!

От идеи перводвижителя-монарха поэт приходит к некоей уравновешенной системе взаимоотношений самих по себе не идеальных и не самодостаточных участников «блаженного единодушия»:

Глава не ждет от ног ума,
 И сил у рук не отнимает,
 Ей взор и ухо предлагает:
 Повелевает же сама.

Таким достойным членом единого человеческого континуума и представляется Державину Румянцев:

И в наши вижу времена
 Того я славного Камила,
 Которого труды, война
 И старость дух не утомила.

Любопытно, что восхвалению его качеств посвящено в оде лишь три заключительные строфы из двадцати пяти. Как будто Румянцев понадобился в последний момент лишь для того, чтобы создать видимость равновесия между негативными проявлениями распущенности и себялюбия знати и позитивным примером достойной жизни старого полководца.

Фактически Державин говорит о личном выборе каждого. Для восстановления единства духовного и социального аспектов жизни вовсе не нужно какого-то верховного примера. И скорее всего такое восстановление не может теперь произойти на глобальном уровне, сразу захватив всех. Есть ты, ты сам, осознавший всю экзистенциальную трагичность положения человека, свою конечную ответственность (никто кроме тебя), есть ты, не желающий предавать выстраданные идеалы. И тогда в точке твоего поступка, твоего доброго деяния происходит гармонизация мира: дух снова преобразует эмпирическую жизнь, вносит в нее высшие смыслы. Наставление подает нам в конечном итоге та Фелица, которую каждый находит в глубине своего сердца.

* * *

Самое, быть может, важное – это то, по какому принципу происходит выслаивание элиты. В древних, традиционных обществах не случайно обращалось такое внимание на богатство и происхождение. Благороден тот, кто обладает большим количеством благородных и прекрасных вещей. Нищий не может быть благороден, равно как и безродный. И это довольно понятно, если воспринимать этические достоинства человека не как естественные черты характера, а как нечто формируемое традицией и культурой.

В любом случае механизмы, действующие тут, имеют чисто социальную природу.

Почему сейчас общество столь деформировано, столь агрессивно, невежественно и тупо? Потому что интеллектуалы, как ни странно, оказались в России асоциальными.

Русский барин, затем интеллигент, затем диссидент – не желали пачкаться... Было противно и лень. Всегда противно и всегда лень. А в итоге процессы пошли сами по себе, причем нашлись куда более умелые и не убожавшиеся грязи.

* * *

Советская система удивительным образом воскрешала тип очень древних обществ типа египетского.

На самом деле все просто. Система распределения либо через товарно-рыночные отношения, либо через бюрократию. Последнее в чистом виде и есть «плановое производство» или социализм.

Но бюрократия не может существовать сама по себе, не может стабильно управлять обществом без идеологии. Это абсолютно необходимая составляющая. Ведь заставить массы людей подчиняться и продуктивно работать можно лишь в том случае, если они *верят* в некую идею, олицетворяемую предлагаемым им миропорядком. Все общества подобного «нерыночного» типа идеологичны, точнее теологичны, ибо продолжительное существование таких цивилизаций возможно лишь при сакрализации идеологических посылов.

Вот тут-то коммунисты и прокололись. Они создали религию, но, увы, не позаботились придать ее догматам трансцендентного характера. А все, что лишь имманентно, – проверяемо. Во всяком случае наступает момент, когда внуки комиссаров и борцов за светлое будущее предъявляют счет и требуют подтверждения действительности идей предков в настоящем.

Советская система рухнула только по той причине, что попыталась опереться на материалистическую спекуляцию вместо религиозной мистики. Как ни странно, лишь последняя обеспечивает надежный, прочный базис для любого общества.

Впрочем, и понятно, почему так произошло. Не было соответствующего человеческого материала. Переворот пришлось осуществлять в эпоху позитивистских суеверий и индивидуалистических комплексов.

* * *

Сталин, сталинизм, ужасы сталинизма... А ведь мало кто задумывается над тем, что и удержаться тогда у власти, и управлять мог лишь подобный Сталину (что, впрочем, никак не снимает с него субъективной вины за массовое душегубство). Почему так? Да потому, что в стране, в которой «всем» стал тот, кто вчера еще был «ничем», просто не осталось никаких социальных скреп, кроме суррогата веры и тотального страха. Ведь старая элита, худо-бедно, но приученная к внутренней дисциплине, была ликвидирована, и новой власти приходилось пользоваться «услугами полулюдей».

С понижением культурного уровня населения на первый план с неизбежностью выходят более примитивные регуляторы поведения, основанные на прямом психологическом и физическом насилии. Поэтому любая революция заканчивается террором. Но только ли революция?

* * *

Реклама теперь навязчиво лезет в глаза, в уши – чуть ли ни в ноздри. Я почти физически ощущаю этот вал настигающих тебя пустых сведений. И без того

перегруженному сознанию мучительно ощущать напряжение все новых и новых проникающих в него информационных корпускул.

Теперь так. Человек оставлен один на один с необъятным, неотрегулированным потоком заявляющих о себе вещей, из которого ему придется неимоверными усилиями вычленивать крупинцы нужного. Но делать это самому, только самому.

Меня всегда изумляло в нынешней западной цивилизации даже не изобилие товаров, а хаотическое поле информации о них. Мне кажется, суть коммунистического эксперимента состояла именно в попытке организовать, отрегулировать информационные потоки, ранжировать их, тем самым избавить человека от стесняющей его сознание избыточности. Это в самом деле милосердно. Зачем быть расточительным. Я хочу знать лишь то, что мне необходимо, так пусть кто-то за меня проделает работу фильтра.

Так государство становится главным распорядителем, главным хозяином информации. Но дальше происходит примерно то же, что во времена Регентства во Франции с введением бумажных денег. Неконтролируемое никем правительство стало производить средства оплаты «из воздуха». А у нас попытались заменить счастливую и сытую жизнь информацией о ней в программе «Время». Реальность должна была соответствовать тому, что о ней сообщалось. Какой простор для манипуляций, однако! И кончилось все конечно коллапсом.

* * *

Всеобщее избирательное право. Господи, да что означает это всеобщее избирательное право! Только абсолютизацию греховной свободы воли, и так подаренной каждому человеку. Но почему мы предполагаем, что дебил, не разумеющий ничего, кроме своих непосредственных физиологических нужд, и утонченный интеллигент, знающий капризы истории и ловушки культуры, должны обладать в решении государственных дел одинаковым правом голоса? Что это? – Не безумие ли? Отчего же не разрешить голосовать сумасшедшим (кстати, уголовникам разрешают).

По-хорошему, если мы хоть в малейшей степени озабочены судьбой мира, следует ввести хотя бы элементарный культурный ценз, например на знание истории собственной страны. Впрочем, предполагается, что у нас всеобщее среднее образование, гарантирующее определенный уровень цивилизованности. Блажен, кто верует!

Как же может существовать достаточно долго подобная безумная политическая система так называемой демократии? За счет двух факторов. Во-первых, по причине специфического социального устройства нынешнего западного общества, когда опорой стабильности выступает средний класс, все же относительно цивилизованный. И во-вторых, и главным образом – за счет предвыборных технологий, обеспечивающих беспроблемную игру в голосование при фактическом замещении всех государственных должностей выдвиженцами промышленно-финансовых элит.

Вот они-то у нас и правят. Но, Боже мой, насколько эти господа в культурном отношении темны!

* * *

Чего только не придумывали про конфликт Креонта и Антигоны в знаменитой Софокловской трагедии! Между тем дело обстоит весьма просто. Сама возможность подобного противопоставления, подобной постановки вопроса Софоклом вытекала из одного-единственного факта: социальный и духовно-смысловый уровни существования человека разошлись. Креонт явился провозвестником нового принципа самодовлеющей социальности, пытающейся существовать по законам логики и целесообразности (именно логикой и целесообразностью царь обосновывает свой приказ, запрещающий хоронить

Полиника). Антигона же, с ее пафосом жертвы во имя любви, отстаивает принцип следования духовно-смысловым доминантам. Они теперь не имеют ясно, логически выраженного социального базиса, они, так сказать, висят в воздухе и обосновываются совершенно субъективно: «не могу иначе». А дальше, естественно, идет отсылка к высшим и непроверяемым инстанциям – к воле Богов. Тем самым Антигона делает нечто подобное тому, что параллельно осуществит Сократ, обосновывающий принцип автономной этики: она дает человеку модель поведения, исключаящую, с одной стороны, рабское подчинение внешней объективной силе общества/власти (ясно, что при таком подчинении мы сразу же покидаем почву нравственности), а с другой – впадение в субъективизм своеволия (ибо не от себя, а по воле Богов). Замечательно, что Софокл в своей трагедии показывает, что обе эти крайности, которых избегает Антигона, на самом деле сходятся: якобы объективная норма государственного установления – всего лишь следствие чисто субъективного произвола Креонта, который как раз не вдохновлен никаким божественным наставлением, а всего лишь пытается прагматически укрепить свою власть.

То, что Антигона, оправдывая свое решение, ссылается на обычай древности и неписанный заведенный порядок, не должно нас обмануть и привести к выводу о ее закоренелом консерватизме. Нет, дело в другом. Ища нравственную опору, не видя ее в нормотворчестве современного ей общества, героиня вынуждена обратиться к тем временам, когда связь социального и духовно-смыслового еще не была нарушена. Поэтому тогдашние *обычаи* людей могли рассматриваться как прямое отражение высшей Истины и смысла. А это и есть источник всякой подлинной морали.

* * *

Монархия, монархия, монархия – только монархия – как небольшая погрешность рождения и личной воли в некотором равновесии принятой политической системы.

Пусть будет главенство закона, но над законом должно стоять нечто непредусмотренное (случайно, изредка вмешивающееся, как Екатерина II в судьбу Петруши Гринева), нарушающее жесткое функционирование механизма социума. Лучше всего, когда это нечто направляется Провидением. Именно поэтому все Средневековье основано на идее сакральности власти правителя. Без нее общество – только машина, беспощадная, чуждая каждому человеку.

* * *

Все дело в том, что большинство из нас оценивает свою работу не по результату, а по количеству затраченных усилий. Так нерадивая студентка, не могущая ответить ни на один вопрос преподавателя, упрямо твердит: «Но ведь я учила!» Она не в состоянии даже осознать, что процесс *учения* носит объективный характер и определяется способностью свободно оперировать полученными знаниями, интерпретировать и понимать.

Для нее мир – поле сплошной релятивности, субъективных оценок и ощущений. Поэтому мы теперь – тотально аморальны. Релятивность постепенно из сферы искусства, политики, межличностных отношений переходит в область выполнения трудовых обязанностей. И именно тут современный человек оказывается особенно безнравственным.

* * *

Все конечно упирается в проблему ценностей, столь неразрешимую в рамках индивидуалистического сознания. И главная ошибка тех, кто предлагает какую-либо конвенциональность в данном вопросе, состоит в том, что подлинные ценности (если они подлинны) не могут быть предметом соглашения. Декларация прав человека, вероятно, замечательный документ, но игумен В. (рассказывавший в прошлый раз на заседании интеллектуального клуба о православии) заблуждается, полагая, что достаточно просто всем принять ее за аксиому. В случае согласованного решения незримым ценностным центром остаюсь все равно я, это соглашение одобрявший, а не суть одобряемых мною положений. Бога не требуется «одобрять». Его Бытие не зависит от моей склонности принять или отвергнуть веру.

Подлинные ценности тотальны. И Кант совершенно справедливо говорил о *категорическом* нравственном императиве.

Нужно помнить, что духовные категории вообще безосновны, первоначальны, они не выводятся из объективированного опыта, а сами детерминируют наше человеческое бытие. Потому и конвенция здесь невозможна. Соглашение применимо лишь к правилам игры, именно поэтому они лишены всякого ценностного значения. Например, смешно придавать какой-либо аксиологический статус запрещению касаться мяча руками в футболе.

Но в том-то и беда, что сегодняшний социум, мыслящийся лишь как продукт соглашения, преследующего цели удобства совместного проживания, по сути дела оказывается всего лишь игровой площадкой и с нравственными представлениями (имеющими духовную природу) никак не связан.

Мне могут возразить: а что, поддержание устойчивости в обществе, следование этим *удобным* игровым правилам разве сами по себе не являются ценностью? Нет, не являются. Точнее, это ценность опосредованная, имеющая основание в самой личности, которой выгодно или невыгодно поддерживать данный порядок. Например, для аутсайдеров игровые правила сегодняшней цивилизации никакой ценностью не являются и поэтому пуэрториканцы из Южного Бронкса будут нападать на добропорядочных «яппи», а арабские террористы – взрывать небоскребы.

Именно из-за смешения представлений о социальных правилах игры с этическими нормами возникает всяческая марксистско-фашистская чушь насчет классовой или расовой морали.

Сейчас Запад настойчиво пытается внедрить идею «общечеловеческих ценностей», опять же просто абсолютизируя правила игры стран «золотого миллиарда». Инвективы против арабских и прочих экстремистов в данном случае похожи на обвинения наполеоновских генералов в адрес русских партизан, якобы воевавших вопреки «нормам войны». Как будто у войны есть какие-то нормы.

В какой бы игре я ни участвовал, единственной очевидной ценностью для меня будет *моя* победа. Из индивидуалистической установки нет выхода в рамках индивидуалистической же установки.

Только в одном случае социальные «правила игры» могут выражать нечто истинное, ценностное: если само общество мыслится продолжением сакрального начала.

Впрочем, обращаясь к средневековой соборности, нужно четко осознавать *автоматический* характер духовности людей того времени. На самом деле средний, тривиальный человек практически не меняется. Индивидуалистическое сознание, давшее возможность самому выбирать и оценивать, не привело к тому, что люди, в своей массе, начали формировать собственные ценностные системы. Нет, как и раньше, в своих поведенческих установках большинство из нас ориентируется на требования соответствующей референтной группы.

Разница лишь в том, что, во-первых, раньше общественная жизнь отличалась куда большей стабильностью и иерархической стройностью, так что индивид постоянно пребывал в определенной страте. И во-вторых, об этом уже говорилось, сам социум

мыслился как продолжение сакрального. Отсюда почти автоматическая «одухотворенность» и стабильность ценностей, подключение к которым имело всю ту же социальную природу.

Теперь связь общества с высшим утрачена, а человек получил возможность легко переходить из одной страты в другую, на деле обнаруживая относительность и условность провозглашаемых ценностных ориентиров, за которые он принимает очередные «правила игры» очередного социального слоя.

Договариваться тут не о чем. Скорее нужно просто принудительно иерархизировать общество. Но подобное мы в XX веке уже проходили. Думаю, что неудача большевистского или нацистского эксперимента заключалась в том, что конечным источником навязывавшейся людям ценностной системы выступало нечто имманентное: классовая или расовая солидарность, «кровь и пот» и т.д.

Идея же Бога, трансцендентного нашему миру, очень глубока и плодотворна. Она задает точку отсчета, выведенную за пределы системы, поэтому позволяющую рассматривать систему как целостность.

Если же высшее оказывается имманентным, нам не достичь единства. Научный гений и дебил-второгодник являются равноправными существами лишь в масштабе бесконечно возвышающегося над ними Господа, как твари Божьи.

Но в современном обществе (многонациональном, поликультурном и т.д.) установить некий религиозный ритуал, опирающийся на единообразную догматику, совершенно невозможно. Хотя бы потому, что делать это пришлось бы опять же конвенциональным способом (ну не воевать же!).

Значит, не получится. Не получится и придумать новую религию. Задача в другом: осознать в качестве истинных и тождественных уже существующие. Вот почему так важна культура. Она в самом деле приучает к двум важнейшим вещам: во-первых, подспудно утверждает (через явленную красоту, как ценность), что истина есть, и во-вторых, демонстрирует, что приходит эта истина в весьма различных образах. Значит, дело в языке.

* * *

Дадаисты (в том числе наши обэриуты) в некотором смысле двойники фашистов и коммунистов. Я имею в виду не убеждения или моральный облик, а их историческую функцию. Национал-коммунистические идеи были реакцией на разгул индивидуализма в социальной жизни. Дадаистские – в эстетике.

Совершенно очевидно, что нацеленность на «устранение автора», на превращение его в «персонажа» была выражением протеста против субъективности установок, навязываемых читателю тем или иным «творцом». Гносеологическая проблема, обозначенная еще Кантом, в творчестве раскрывается как противоречие между претензией на выражение Истины и абсолютно индивидуализированным ее видением.

Недоверие к автору в позднем модернизме совершенно оправданно, поскольку главной ценностью для индивидуалиста все равно остается он сам, а значит, и его интерпретации бытия «заражены» самостью, навязываемой окружающим в силу некоего авторского демиургического положения. В рамках индивидуалистического сознания поэтому наступает кризис общезначимости сообщаемого, текст перестает быть чем-то столь же убедительным и важным, как жизнь. Отсюда всевозможные декларации «реального» искусства, никак себя от мира не отделяющего. Преодоление субъективизма ищется в отождествлении любого художественного продукта с обыкновенной бытовой вещью. По сути дела пытаются создать новый эпос.

В отсутствие единых ценностей, в отсутствие соборного сознания подлинный эпос невозможен. Он ведь держался отнюдь не на мнимом внесении каждым слушателем и читателем своих интенций в художественный текст, а, напротив, на существовании

единого кода, единого языка, гарантирующего каждому адекватное понимание. Ныне же возможна лишь симуляция эпичности, так же как симуляция коллективных ценностей, природа которых имманентна (класс, раса).

Даже понятно, почему ради единства социума национал-коммунисты отказались от трансцендентного. Им казалось, что если общее проверяемо, то тем самым гарантируется его *объективность*. Так-то оно так, но загвоздка в том, что подлинная ценность духовна, следовательно подключение к ней (по крайней мере в эпоху индивидуализма) не может быть автоматическим, а значит, требует активности самого человека, его *веры*. Вера же всегда связана с трансцендированием. Как ни странно, подлинная Истина *непроверяема*. И автору читатель в конечном итоге либо верит – и тогда делает прозрения поэта, музыканта, художника своими, – либо не верит, но в этом случае уже и не может ничего из того или иного произведения вычитать.

В Третьем рейхе и в СССР лишь симулировалась соборная иерархичность (главное эмоциональное наполнение эпохи – сначала страх, а затем чувство непереносимого лицемерия). И в дадаизме (обэриутстве) точно так же симулируется наив, «безавторство», уравнивание пластов сознания. Это художественное течение на самом деле заменяет произвол автора самоволием читателя, вносящего в текст свои самовитые, субъективные интерпретации. Здесь нет и тени сотворчества.

Дело в том, что автор потому и автор, что он берет на себя интеллектуальную ответственность за высказывание. Он ведущий, причем не в узкоэстетическом, но человеческом плане. Ведь в ситуации потенциальной субъективизации любого твоего прозрения, в ситуации, когда всегда есть соблазн подмены Истины удобным для тебя ее отсветом, единственной опорой пишущего может быть лишь его совесть.

Не удивлюсь, если Хармс, Введенский вели поиск именно в этом направлении. Ну так они, в отличие от Заболоцкого, верили в Бога. В общем же виде устранение ответственно-авторитетного автора из текста ведет к тотальной игре, к интересничанью с безответственным и в массе своей совершенно неподготовленным к какой-либо духовной работе читателем.

О ЧИНАРЯХ

Последнее независимое объединение в русской поэзии первой половины XX века связано с именами Даниила Хармса (1905–1942) и Александра Введенского (1904–1941). Вместе с поэтом Николаем Олейниковым (1898–1937) и двумя философами – Леонидом Липавским (1904–1941) и Яковом Друскиным (1902–1980) они на протяжении 20–30-х годов составляли эзотерическое содружество *чинарей*⁹⁶. Их объединение было основано на общности творческих и мировоззренческих принципов, и не получило никакого официального статуса⁹⁷.

⁹⁶ Придуманное Введенским название – от слова «чин» – в значении духовного ранга, как полагал Друскин, имея в виду слова апостола Павла о человеке духовном (1 Кор.2, 14-15).

⁹⁷ В конце 1927 года, в основном стараниями Хармса, стремившегося к объединению сил «левого» искусства, было создано ОБЭРИУ – Объединение реального искусства – группа, в которую вошли Александр Введенский, Даниил Хармс, Николай Заболоцкий, Константин Вагинов, Игорь Бахтерев и еще несколько молодых литераторов. Прославившаяся своими экстравагантными выступлениями, она просуществовала до 1931 года, когда после ожесточенной критики советской прессы публичные чтения и театрализованные представления пришлось прекратить (последнее состоялось весной 1930 года в общежитии студентов Университета). Сказалась и внутренняя разобщенность. Вагинов в творческом отношении был достаточно далек от Введенского и Хармса. Заболоцкий, с начала 30-х годов все более ориентировавшийся на путь советского поэта, на натурфилософскую тематику, постепенно отходил от своих товарищей. Олейников же, близкий им по духу, никогда формально к обэриутам не принадлежал.

Чинари продолжали поддерживать творческие и личные связи до конца 30-х – начала 40-х годов. В 1937 году арестован и затем расстрелян Олейников. Осенью 1941 года пропал на фронте без вести Липавский (после войны узнали, что погиб в ноябре под Ленинградом), арестован и вскоре погиб, по-видимому на этапе, Введенский. В начале 1942 года после полугодичного заключения скончался в тюремной больнице Хармс.

От забвения своих друзей спас Яков Друскин, который в страшные дни ленинградской блокады вынес из разбомбленной квартиры Хармса чемоданчик с архивом последнего, а затем увез с собой в эвакуацию – вместе с рукописями Введенского и Олейникова, когда-то переданными ему авторами на хранение. В годы войны и сталинского террора Друскин прятал у себя наследие репрессированных друзей, позже начал разбирать рукописи, постепенно знакомил с сочинениями чинарей ограниченный круг молодых филологов. В 60-е годы стали появляться отдельные публикации, интерпретирующие творчество Хармса и Введенского в чисто обзорном плане (что тоже делалось по тактическим соображениям: легче было напечатать поэта, принадлежавшего к определенной легальной группировке).

Творчество чинарей вовсе не носило характера «игры в бессмыслицу», «в заумь», как это было принято считать еще совсем недавно. Их волновали глубокие экзистенциальные вопросы: отношение к времени, к смерти, к возможности высказывания, к самому языку, его приспособленности для описания мира.

В наиболее развернутой форме эти проблемы получили отражение в работах Якова Друскина, философа-экзистенциалиста, теолога, который оставил обширнейшее наследие, включающее в себя литературные произведения, религиозно-философские эссе, трактаты, дневники. Многие из его трудов до сих пор не опубликованы.

В основе философии Друскина лежит взгляд на мир, на жизнь, на человека как на воплощенное противоречие: соединение, отождествление в принципе нетождественных начал. Это не гегелевская борьба противоположностей, находящая выход в синтезе – в снятии противоречия. «Снятия» не существует, мы каждый раз имеем дело с тождеством нетождественного. Поэтому при столкновении с реальностью наше сознание либо рационализирует ее, «подгоняет» под логическое обоснование, либо же воспринимает как нечто абсурдное.

Ограничены сами возможности человеческого языка, устроенного логически, приспособленного к обслуживанию потребностей детерминистического сознания. Но мир не детерминистичен, жизнь – алогична. Поэтому приблизиться к их постижению можно, лишь отказавшись от привычного отношения к достоверному знанию. Короче говоря, располагая таким несовершенными орудиями, как язык, как наш склонный к примирению противоречий разум, начинать надо с сократовской оговорки: «Я знаю, что я ничего не знаю». Друскин следуя за Пирроном, сформулировал это как принцип сомнения и воздержания от суждения⁹⁸.

⁹⁸ Несколько раньше тот же принцип ввел в практику разрабатываемой им феноменологии Эдмунд Гуссерль. Друскин создавал свое учение параллельно и независимо от немецкого философа. По мысли Гуссерля, процесс постижения истины должен быть очищен от всяких посторонних предпосылок, в которых постигающий субъект фактически объективирует себя. Путь к такому беспредпосылочному постижению, по Гуссерлю – трансцендентальная редукция, «вынесение» сознания на край, осуществляемое через рефлексию. Рефлектируя, я как бы каждый раз ловлю себя за руку, когда пытаюсь внести в процесс понимания свои интенции, и так достигаю прорыва. Друскин в своих работах показал, что ставка на рефлексию ошибочна. Это ложный путь, лишь все более и более отдаляющий меня от истины. Объект, который я наблюдаю, в рефлексии разделяется на объект, наблюдаемый мною, и мое наблюдение. В рефлексии второго порядка – на объект, наблюдаемый мною, наблюдаемым мною, и мое наблюдение за объектом, наблюдаемым мною, и т.д. Никогда рефлексия не позволит мне приблизиться к объекту самому по себе, хотя бы потому что его и нет самого по себе – ведь я его сейчас наблюдаю. Единственным залогом прорыва к истине, согласно Друскину, выступает не рефлексия, а вера, устраняющая мою самость, меня самого. Ведь то, что я – сам, уже означает разделение: делает мир трансцендентным мне.

Итак, когда мы не рационализируем мир, он предстает перед нами как загадка, как бессмыслица. И тогда, может статься, в глубине этой бессмыслицы мелькает подлинный смысл. Вот что означают на первый взгляд загадочные строки Введенского: «Горит бессмыслицы звезда/ она одна без дна...» Вот почему чинари в своих произведениях всегда близки к абсурду, к семантическому сдвигу.

Введенского читать трудно, тем более трудно читать непредвзято. Но если не давать ходу своему раздражению, если не пытаться обязательно понять каждую строку, просто отдаться течению текста, он захватывает. Что сразу бросается в глаза?

Во-первых, редкостная свежесть сочетания очень банальных, правильных классических размеров с совершенно разболтанной семантикой отрывистых, тревожных фраз. Введенский демонстрирует нам заговаривающегося Пушкина, бормочущего что-то несусветное Лермонтова. Притом что смысл едва уловим, мы заморожены странностью происходящего и ждем разрешения копящегося в отдельных фразах и словечках напряжения.

Во-вторых, Введенский создает структуру, в которой узловые мотивы оказываются намеченными (это всегда будет о самом главном и самом страшном), но дальше поэт словно бы постоянно сбивает нас с выбранной дороги, так что «двигаться» приходится почти на ощупь: от одного мерцания понимания к другому⁹⁹. Введенский совершенно гениально выверяет расстояния от одного смыслового «просвета» до другого. Чуть больше – и мы окончательно потеряемся в темноте и начнем блуждать произвольно. Чуть меньше – и дорожка окажется слишком легко прослеживаемой.

Иногда в ритмике стихов Введенского чудится Пастернак (что удивительно, учитывая негативное отношение к нему чинарей). Сравним:

Пастернак («Наша гроза»)

К малине липнут комары.
Однако ж хобот малярийный,
Как раз сюда вот, изувер,
Где роскошь лета розовой?!

Введенский («Все»)

и время стало как словарь
нелепо толковать

Пастернак использует сочетание простенького, почти считалочного размера с усложненным синтаксисом, семантикой. Впечатление ускользания смысла здесь достигается, однако, не за счет абсурда, а за счет использования «далеких» слов (экзотические, диалектные или связанные с конкретными резко индивидуализированными вещами) и отрывистых, как бы затрудненных речевых конструкций. Введенский же вообще ликвидирует предложение как смысловую единицу. Он не хочет иметь дело с последовательным оформлением мысли и высказывания (с логикой обязательных соответствий, когда каждому участку текста находится отклик в виде образа или конкретного представления). Перед читателем стоит сложная задача воспринять отрывок, стихотворение в целом, вынося суммарное впечатление, разрушающееся с приближением

⁹⁹ Интересно, что в этом отношении стихи Введенского очень близки к философским трактатам Друскина, при чтении которых также невозможно «сквозное» понимание. Это не значит, что они ни о чем. Напротив, время от времени тебя озаряют ярчайшие вспышки постижения, но, оглядываясь назад, нельзя указать, каким конкретным образом произошел этот прорыв к истине.

«глаза» к участку «мозаичного изображения». Фрагмент – не элемент, не часть единого «рисунка», а всего лишь «кубик смальты».

Пастернак – иной: он сохраняет смысл и образ на самом микроскопическом уровне. Наоборот, эти «миниатюры» как бы особенно значимы и выпуклы. Например, комар из того же стихотворения, превращающийся после укуса в «красную балерину»:

Сквозь блузу заронить нарыв
И сняться красной балериной?
Всадить стрекало озорства,
Где кровь, как мокрая листва?!

На самом деле ритмическая близость с Пастернаком для Введенского только случайный момент. В стихах последнего задействовано слишком многое. «Бессмыслица» его стихов именно в том, что каждый раз она неожиданна (у многих последователей – увы – предсказуема) и это придает ей смысл:

он с горы сидит впотьмах
он ласкает росомах
побеги идет в вокзал
в безоглядную тюрьму
где качается лоза
где создания умрут...
«Седьмое стихотворение»

Еще одна особенность. Иногда кажется, что в стихах Введенского звучат хоры древнегреческих трагедий: строфа и антистрофа. Вообще его тексты воспринимаются как сплошной странный диалог. И не случайно. Внутренняя структура диалога такова, что мы постоянно имеем дело с противопоставлением. У Введенского же противопоставляются вещи, логически никак не связанные, но тем самым внезапно выявляются их экзистенциальные связи.

Любопытно, что бессмыслица и смысл у поэта сложно «перемешаны». Он как бы устраивает мозаику из вполне осмысленных, хотя и странных фраз, и заполняющей лакуны «инертной массы», задающей отклонение (это переключается с еще одним философским принципом Друскина – *небольшой погрешностью в некотором равновесии*). Например, в стихотворении «Зеркало и музыкант» читаем:

Музыкант Прокофьев.
Чем же думать?
Чем же жить?
Что же кушать?
Что же пить?
Иван Иванович.
Кушай польку,
пей цветы,
думай столько,
сколько ты.

Последние две строки вполне осмысленны и задают эсхатологическое звучание всему тексту (например, это можно воспринять так: *столько, сколько ты... проживешь*). А вот две предыдущие строки случайны. Или многовариантны. И здесь слабость и сила Введенского. Слабость – поскольку такой принцип построения может обернуться иррационализмом (то есть рационализмом наоборот): раз пей – то обязательно то, чего

пить нельзя. Сила – потому что носят эти строки не коммуникативный, не сообщительный характер, а фоновый. Они как бы задают тот «нейтральный» (а на самом деле очень даже модулирующий) фон, на котором другие – нужные – слова звучат как откровение. Принцип этот хорошо известен. Его использует, в частности, Шекспир в «Гамлете», причем еще более изощренно. Мнимое сумасшествие принца нужно автору для решения не столько сюжетных, сколько стилистических задач. Присутствует три пласта: банальная речь окружающих – на их фоне полубезумные фразы Гамлета, травестирующие общепринятую манеру разговора, а уже на их фоне – внезапные монологи-откровения, поражающие головокружительной глубиной. Если же последовательно выписать все, что говорит принц Датский, окажется, что истины, им высказываемые, вполне обычны.

Введенский актуализирует, подстегивает восприятие. Если большинство поэтов выстраивают свои стихи по принципу жесткого, плотного контекста, ни на минуту не выпуская «руки» читателя, то Введенский разрешает нам и поблуждать и потоптаться. Тем более завораживающим выглядит этот почти интуитивный путь от одного «освященного участка» до другого. Каждый раз наши ожидания оказываются тщетными и одновременно пророческими: мы приходим туда, куда уже не надеялись прийти, и именно тогда, когда, казалось бы, все свидетельствует об окончательной утрате путеводной нити.

Сама структура стихотворений Введенского провоцирует сознание читателя напряженно искать соответствий, актуализируя весь ряд имеющихся в распоряжении сознания образов. Поясню.

Человек в своем восприятии незнакомого места опирается на некое априорное его видение. Идя первый раз к кому-то в гости, открывая дверь, мы конечно не можем знать, что за ней, но предполагаем помещение более или менее традиционной планировки. Отклонения от первоначального образа потребуют корректировки, а что-то впишется в готовую матрицу. Но вот за дверью – неизвестно что, вообще не пространство. Этому нет названия. Разум, воображение сразу же подвергаются эмоциональному удару. Они ищут соответствия и не могут найти, в бешеном темпе прокручивая «барабан» ассоциативных рядов, актуализируя все ресурсы памяти, восприятия.

Это большое испытание, это не просто трюк, который можно исполнять по желанию. Роль такого *неизвестно чего*, подсовываемого нам вместо ожидаемого объекта, играет у Введенского бессмыслица, именно она заставляет напряженно искать соответствий, провоцируя воображение: как бы открыли дверь – а за нею хаос¹⁰⁰. Однако подобная операция дает эффект лишь на фоне смысла. В «бездну» мы проваливаемся из нашего обычного, освоенного разумом «пространства» и тогда ярче осознаем его структуру. Тут важны и привходящие элементы, обеспечивающие дополнительные стяжки и крепления: размер, рифма. Введенский использует самые простые, зато и самые «слышимые» размеры и рифму – то элегантно, то доходящую до навязчивости. Это совершенно не случайно. Только сильное «магнитное поле» формы позволяет удержать «высокотемпературную плазму» оттеняющей смысл бессмыслицы. Не понимающие этого последователи Введенского убирают «магнитное поле» жесткой стиховой структуры, и стихи сразу же теряют всякое напряжение – их «плазма» мгновенно остывает, растекается в необязательных, вялых, произвольных словах, не сцепленных ни рифмой, ни размером.

Одно из лучших и наиболее простых для понимания стихотворений Введенского – «Элегия». Важно отметить переключки с Державиным, Пушкиным, придающие стихотворению особую торжественность и трагичность. Достаточно сравнить с державинской одой «На тленность» строки:

¹⁰⁰ Поэтому, читая Введенского, мы ежеминутно как бы слышим чужие голоса, самые разные: от Шекспира до Пастернака. Причем совсем необязательно, чтобы автор сам сознательно вводил ту или иную реминисценцию. Источник этих сложных ассоциаций – наше перенапряженное в попытке понять текст воображение.

Мы все воспримем как паденье,
и день и тень и сновиденье,
и даже музыки гуденье
не избежит пучины.

У Державина: «А если что и остается/ Чрез звуки лиры и трубы./ То вечности жерлом пожрется/ И общей не уйдет судьбы». С одой «На смерть князя Мещерского» перекликаются следующие строки Введенского:

Пусть мчится в путь ручей хрустальный,
пусть рысью конь спешит зеркальный,
вдыхая воздух музыкальный –
вдыхаешь ты и тленье.

Здесь работающее воображение может подсказать ассоциации с державинской строкой: «На то, чтоб умереть, родимся...» Но более того – «хрустальный ручей» напоминает о стихотворении Державина «Ключ», «спешащий рысью конь» приводит на ум лихую скачку из «Фелицы». Я еще раз хочу подчеркнуть, что подобная канва восприятия скорее всего автором вовсе не предполагалась и у другого читателя может быть иной. Но дело в том, что эти стихи принципиально так устроены, чтобы породить у каждого свою кодовую систему прочтения.

В целом сказанное о Введенском относится и к творчеству другого чинаря – Даниила Хармса. Есть, однако, отличия. Кроме семантической бессмыслицы Хармс, в духе футуриста Туфанова, использует и заумный язык, конструируя новые слова. Главное же – увлеченность поэта мелочами, бытовыми деталями. Он как бы не понимает простейших, привычных вещей, его бессмыслица носит ситуативный характер. При этом задача та же – сломать стереотип восприятия, обнаружить в знакомом чужое, увидеть мир как бы со стороны. Вот, например, что-то вроде любовного послания («Неизвестной Наташе»):

Скрепив очки простой веревкой, седой старик читает книгу.
Горит свеча и мглистый воздух в страницах ветром шелестит.
Старик вздыхая гладит волос и хлеба черствую ковригу
Грызет зубов былых остатком, и громко челюстью хрустит.
Уже заря снимает звезды и фонари на Невском тушит,
Уже кондукторша в трамвае бранится с пьяным в пятый раз,
Уже проснулся невский кашель и старика за горло душит,
А я пишу стихи Наташе и не смыкаю светлых глаз.

Нельзя сказать, что это просто пародия. Тут есть и подлинный лиризм: «Уже заря снимает звезды и фонари на Невском тушит...» И тут же про старика, грызущего «черствую ковригу... зубов былых остатком». Здесь мы встречаемся с характернейшей чертой поэзии чинарей – взаимопроникновением смешного и серьезного, а еще точнее – смешного и страшного. Но дело не только в этом. Стихотворение написано человеком, который как бы не понимает, что есть высокие и низкие объекты изображения. Посвящены эти строки *неизвестной Наташе*, но описывается в них старик. Звезды соседствуют с кондукторшей, ругающейся с пьяным. Вообще авторский взгляд направлен на жизнь из какой-то странной, вынесенной за пределы этого мира точки. И происходит удивительное смещение: мы сами уже не уверены в правильности наших привычных воззрений.

Для Хармса в высшей степени было важно понимание самой жизни как искусства, как сферы эстетической игры. Отсюда его трубка, твидовый англазированный костюм, желание создать громкую литературную группу, целый выводок псевдонимов – Чармс,

Шардам, Ххоермс (подлинная его фамилия – Ювачев). Можно процитировать одно из его писем, например, Т.А. Мейер-Липавской от 1 августа 1932 года: «Дорогая Тамара Александровна, Валентина Ефимовна, Леонид Савельевич, Яков Семенович и Валентина Ефимовна.

Передайте от меня привет Леониду Савельевичу, Валентине Ефимовне и Якову Семеновичу.

Как Вы живете, Тамара Александровна, Валентина Ефимовна, Леонид Савельевич и Яков Семенович? Что подельывает Валентина Ефимовна? Обязательно напишите мне, Тамара Александровна, как себя чувствуют Яков Семенович и Леонид Савельевич.

Я очень соскучился по Вас, Тамара Александровна, а также по Валентине Ефимовне и Леониду Савельевичу и Якову Семеновичу. Что, Леонид Савельевич все еще на даче или уже вернулся? Передайте ему, если он вернулся, привет от меня. А также и Валентине Ефимовне, и Якову Семеновичу, и Тамаре Александровне. Вы все для меня настолько памятны, что порой кажется, что я вас и забыть не смогу. Валентина Ефимовна стоит у меня перед глазами как живая и даже Леонид Савельевич как живой. Яков Семенович для меня как родной брат и сестра, а также и Вы как сестра или, в крайнем случае. Как кузина. Леонид Савельевич для меня как шурин, а также и Валентина Ефимовна как некая родственница».

Здесь автор опять же демонстрирует словно бы полное непонимание условностей эпистолярного жанра, из-за чего эти условности вдруг объективируются, становятся самостоятельными и начинают играть по своим правилам. Virtuозное накручивание перечислений адресатов письма, имена которых Хармсу все время приходится повторять, приводит к поразительному эффекту. Читатель внезапно чувствует освобождение от тяготевшей над ним формы. Эпистолярный жанр – со всеми его ухищрениями пристойности, общепринятости, пустой вежливости – разоблачен.

Похожее смешение позы, игры, иронии со страшным, серьезным, даже трагичным наблюдается и в творчестве Николая Олейникова. Обычно его стихи воспринимаются как пародии в духе Козьмы Пруткова, как смена условных масок – технорука, вообразившего себя пиитом, мудреца-наблюдателя, «служителя науки», страстного любовника. Сатирический элемент у Олейникова безусловно присутствует, но не является все же главным.

В своих статьях, посвященных поэту, Лидия Гинзбург показывает, что «поэтическая система Олейникова сложна и не замкнута его масками. Олейников – настоящий поэт, и за масками мелькает, то проступая, то исчезая, лицо поэта». У него «есть свой язык, существующий наряду с языками его масок. В стихах Олейникова совершается как бы непрерывное движение от чужих голосов к голосу поэта и обратно. <...> Он в какой-то мере берет на себя ответственность за своих героев».

Наиболее яркими в этом отношении являются стихотворения «Генриху Левину по поводу влюбления его в Шурочку Любарскую» и «Таракан», центральной темой которых становится тема человеческого страдания в совершенно непривычной форме. Традиционно поэзия занималась страданиями героя, причем, как правило, духовными. XIX век поразительно мало интересовался физическими муками, их изображали, им сочувствовали, но главный конфликт всегда созревал и разрешался в душе личности, обязательно яркой, выделенной. Олейников выдвигает на передний план совершенно другого персонажа – ничтожного человечка: букашечку-таракашечку, блоху, глупого карася. Нет никакой идеализации. Вот одна такая «гражданочка» (Генриху Левину»):

И бледна и нездорова,
Там одна блоха сидит,
По фамилии Петрова,
Некрасивая на вид.

Она бешено влюбилась
 В кавалера одного!
 Помню, как она резвилась
 В предвкушении его.

И глаза ее блестели,
 И рука ее звала,
 И близка к заветной цели
 Эта дамочка была.

Она юбки надевала
 Из тончайшего пике,
 И стихи она писала
 На блошином языке:
 И про ножки, и про ручки,
 И про всякие там штучки
 Насчет похоти и брака...

Под стать ей и кавалер, оказавшийся «не котеночком, а хамом». Ничтожное сознание, ничтожные блошинные страсти, ничтожное представление о мире. – Блоха, никуда от этого не деться. Так что нам до нее? Раздавить и все! Почему, собственно, нельзя раздавить такое ничтожество?

Подобному пошлomu, блошиному образу соответствует и пародийный «галантерейный» (как его называет Лидия Гинзбург) язык стихотворения. И в самом деле смешно, когда читаешь:

Если ты посмотришь в сад,
 Там почти на каждой ветке
 Невеселые сидят,
 Будто запертые в клетки,
 Наши старые знакомые
 Небольшие насекомые:
 То есть пчелы, то есть мухи,
 То есть те, кто в нашем ухе
 Букву Ж изготавливали,
 Кто летали и кусали
 И тебя, и твою Шуру
 За роскошную фигуру.

Но оказывается, что в этих – таких простеньких, дурашливых – строчках Олейников касается, может быть, самых роковых вопросов времени – вопросов обоснования гуманизма.

XX век, переставший считать человека подобием Божьим, тем самым потерял и представление о безусловной ценности каждого живого существа. Любого стали рассматривать как средство осуществления государственных, национальных, социальных целей, пытаясь определять его жизненный статус степенью полезности. Понятно, что в таких случаях критерии, как правило, произвольны и зависят от желаний самих «определяющих». И тем не менее. Разве нет душевнобольных, ущербных, ничтожных «блех»? Конечно есть! Почему же мы должны считаться с ними? Ницшеанский сверхчеловек, на практике оказавшийся гитлеровским штурмовиком или советским

чекистом, и не желал считаться. Отсюда – концлагеря, газовые камеры, невиданный террор, страшные войны.

Нормальный человек не может хотеть этого, нормальный человек боится убийства и насилия, но что он может противопоставить антигуманным классовым или националистическим доктринам, оправдывающим кровь людей общественными интересами? Что можно противопоставить ссылкам на неполноценность духовную или физическую многих и многих? Ведь она не придумана, она существует. На чем же тогда основывается современный гуманизм? И Олейников своими стихами фактически отвечает. Права «блохи, мадам Петровой» подкреплены ее страданием, ее болью, ужасом перед небытием, трагедией гибели, объединяющей нас всех, потому что всегда найдется точка отсчета, относительно которой любой окажется тараканом:

Плачет маленький теленок
Под кинжалом мясника,
Рыба бедная спросонок
Лезет в сети рыбака.

.....

Все погибнет, все исчезнет
От бациллы до слона –
И любовь твоя, и песни,
И планеты, и луна.

И блоха, мадам Петрова,
Что сидит к тебе анфас, –
Умереть она готова,
И умрет она сейчас.

Дико прыгает букашка
С беспредельной высоты,
Разбивает лоб бедняжка...
Разобьешь его и ты!

В том, что «плачет маленький теленок...», нет уже ничего смешного. Тем более нет ничего смешного в мощном экзистенциальном звучании завершающих строк стихотворения, уравнивающих судьбы и ничтожной блохи, и ночных светил, и автора, и читателя. Тема Олейникова – это тема Франца Кафки: человек, попавший в колеса страшной бесчувственной машины, которая перемалывает его, уничтожает с холодным бесстрашием. Что противопоставить этому чудовищу? – Только свою живую боль, только свое страдание, которое превыше рассуждений о чьей бы то ни было полноценности или второсортности.

Пророчеством о собственной судьбе выглядит знаменитое стихотворение «Таракан». В 1937 году сам поэт, словно несчастное насекомое, попал в лапы жуткого «лекпома»:

У стола лекпом хлопочет
Инструменты протирая,
И под нос себе бормочет
Песню «Тройка удалая».

.....

Вот палач к нему подходит,
И, ощупав ему грудь,
Он под ребрами находит

То, что следует проткнуть.

Необходимо сказать о связи поэзии Олейникова не только с прутковской и мятлевской традицией, не только с опытами Якова Полонского (отсюда обилие насекомых в стихах), но и совершенно неожиданно с Федором Сологубом. У последнего есть стихотворение вполне олейниковское – «Коля, Коля, ты за что ж...», вводящее тему обманутой «блохи, мадам Петровой»:

Ах, напрасно я люблю,
Погибаю от злодеек.
Я эссенции куплю
Склянку на десять копеек.

Ядом кишки обожгу,
Буду громко выть от боли.
Жить уж больше не могу
Я без миленького Коли...

С Сологубом роднит Олейникова и тема «недотыкомки серой», и постоянный тайный ужас перед гибельностью всего живого.

Интересны переключки и с поэзией Введенского. Читаем («Больной, который стал волной»):

но он был просто муравей
в шершавой бегал мураве
искал таинственных жучков
кусал за тетки мужичков...

У Олейникова: «Кто летали и кусали/ И тебя, и твою Шуру/ За роскошную фигуру»
У Введенского: «Вы покажите мне стакан/ в котором бегаёт полкан...»
У Олейникова: «Таракан сидит в стакане./ Ножку рыжую сосет».

В мировой культуре был еще один художник, который в те же тридцатые годы пытался в своих произведениях защитить достоинство «маленького человека». Это Чарли Чаплин. Мне кажется, у трагикомической музыки Олейникова есть нечто общее с образами, созданными великим комиком.

Николай Заболоцкий в ранний период творчества был близок к чинарям и вместе с Введенским и Хармсом оказался одним из организаторов ОБЭРИУ. Его роднило с ними гротескное изображение жизни, яркость, преувеличенность образов. Город в изображении Заболоцкого выглядел как некий странный, абсурдный мир, наполненный разными предметами – то чудовищными, то смешными, привлекательно-отталкивающими и при этом необыкновенно зримыми, выпуклыми. Но в другом отношении Заболоцкий противостоял чинарям.

Если главное у Олейникова – гуманистическая тема ужаса страдания и гибели самого ничтожного человеческого существа, то для Заболоцкого важен осудительный пафос. Мелкую мещанскую жизнь он не приемлет. Урод из «Рынка» так и остается у него уродом, перевоплощаясь к концу стихотворения в некое дьявольское создание.

Оценочность характерна и для таких стихотворений Заболоцкого, как «Свадьба». Описание стола при всей своей гротескности невольно вызывает в памяти «пиршественные» строки из «Евгению. Жизнь званская» Державина. Вот строки из «Свадьбы» (редакция 1929 года):

Как солнце черное амбаров,
 как королева грузных шахт,
 она спластала двух омаров,
 на постном масле просияв!
 Она яичницы кокетство
 признала сердцем бытия,
 над нею прокликает детство
 цыпленок, синий от мытья –
 он глазки детские закрыл,
 наморщил разноцветный лобик
 и тельце сонное сложил
 в фаянсовый столовый гробик.
 Над ним не поп ревел обедню,
 махая по ветру крестом,
 ему кукушка не певала
 коварной песенки своей –
 он был закован в звон капусты,
 он был томатами одет,
 над ним, как крестик, опускался
 на тонкой ножке сельдерей.
 Так он почил в расцвете дней –
 ничтожный карлик средь людей.

Картина великолепная. Причем сразу чувствуется родство цыпленка Заболоцкого с олейниковскими карасями и тараканами.

При этом поэт описывает действительную свадьбу своего товарища по институту и девушки из нэпманской среды. Приглашенный на бракосочетание, Заболоцкий был возмущен проявлениями мещанского духа, ушел с торжества и навсегда порвал с приятелем. Такая резкая позиция диктовала некоторую предзаданность в развитии темы, нелиричность стихотворения:

Они едят густые сласти,
 хрипят в неутоленной страсти,
 и, распуская животы,
 в тарелки жмутся и цветы...

 О, пташка божья, где твой стыд?
 И что к твоей прибавит чести
 жених, приделанный к невесте
 и позабывший гром копыт?

«Пташка» в данном случае – мораль, которая «парит» на крылышках над угаром свадебного веселья.

Почему же Заболоцкий нелиричен? Лирика возникает тогда, когда то, о чем пишет автор, как бы он к этому ни относился и какими бы изобразительными средствами ни пользовался, имеет непосредственное касательство к нему самому. Коротко говоря, лирика – это то, что происходит с тобой. Автор – не наблюдатель, он находится внутри ситуации. В этом смысле и полупародийные стихи Олейникова и абсурдные Введенского – лиричны. Говоря о таракане, Олейников в конце концов имеет в виду себя. Заболоцкий же наблюдает за своими персонажами, как биолог за инфузориями под микроскопом, находясь на

почтительном от них расстоянии. Он описателен и оценочен и в этом смысле эпичен.¹⁰¹ Опираясь на одическую традицию, на поэзию XVIII века, Заболоцкий как бы пытается создать свою систему высокого и низкого. В той же «Свадьбе» в конце появляется мощный образ дымящих заводов, противопоставленных описанному выше нэпманскому безобразию:

А там – молчанья грозный сон,
нагие полчища заводов,
и над становьями народов –
труда и творчества закон.

Стихотворение «Свадьба» входило в сборник Заболоцкого «Столбцы», поразивший современников своей необычностью, свежестью взгляда на мир. Позже, с середины 30-х годов, поэт отходит от обэриутской манеры, становясь все более классичным и – увы – подчас менее ярким, своеобразным.

Творчество чинарей, главным образом Введенского и Хармса, оказало несомненное влияние на многих поэтов второй половины XX века. Достаточно вспомнить Генриха Сапгира, Тимура Кибирова, Елену Шварц. К сожалению, далеко не все наши современники осознали глубокую философскую подоплеку этой системы и за формальной парадоксальностью и новизной чинарной поэтики не заметили главного – ее скрытого лиризма и тоски по гармоничному, семантически прозрачному миру, сомасштабному человеку. Я думаю, что творчество чинарей в каком-то смысле стало лебединой песней гуманизма. По крайней мере в том его варианте, который европейское сознание исповедовало со времен Петрарки и Лоренцо Валлы. Поэтому, несмотря на внешнюю абсурдность, бьющую в глаза оригинальность, поэзия Введенского, Олейникова, Хармса вполне традиционна. Она скорее подводит итоги, чем пролагает новые пути. Впрочем, каждая точка, должно быть, надеется, что за ней будет написано следующее предложение.

* * *

То, что принято называть постмодернизмом, на самом деле есть не принципиально новый стиль, а конвульсии модернизма, обнаружившего, что центральное понятие модернистской эстетики – новизна – лишено внутреннего содержания.

Типологически связь постмодернизма и модернизма примерно такая же, как классицизма и сентиментализма. Последний целым рядом исследователей, в частности Гуковским, вообще рассматривается как ранняя стадия романтизма. Что сомнительно, поскольку в основе сентиментализма лежит все та же, классицистическая по сути, нормативная, рационалистическая установка: надо поступать по истине, однако знание истины дается не разумом, часто себя дурачащим и запутавшимся в своих теориях. Истинна природа, и потому правильно поступает тот, кто доверяется природе, открывающейся человеку в его естественных чувствах и склонностях. Заметим, что рационалистический подход классицизма в таком дискурсе сохраняется. Просто чувства оказываются разумней разума и опирается все это построение на априорное представление о том, что сама природа разумна и гармонична. Последнее, впрочем, ниоткуда не следует и уже в романтизме будет совершенно переосмыслено: природа – иррациональна, она стихийна и таинственна, вообще в отношении ее не действуют традиционные оппозиции добра-зла. Романтизм ведь предпочитает не рассматривать мир

¹⁰¹ Следует оговориться, что здесь речь идет лишь о тенденции. У Заболоцкого конечно можно найти немало и чисто лирических строк.

через призму подобных оппозиций. Только так ему удастся сделать привлекательным демоническое.

Но вернемся к сентиментализму. Именно благодаря своей рационалистической природе этот стиль, столь много теоретизировавший относительно истинности чувств, никогда этих самых истинных чувств (то есть конкретных чувств конкретного человека) не знал и не рассматривал.

Это очень похоже на то, как нынешний постмодернизм, бесконечно рассуждающий о культуроцентризме и равноправии разных дискурсов, не знает ни подлинной культуры (всегда основанной на ценностной иерархии), ни подлинного равноправия (отнюдь не тождественного ни смысловой, ни стилистической уравниловке).

Еще раз рискну утверждать: то, что сейчас принято считать постмодернизмом, на самом деле растет на модернистской почве позитивистских устремлений к новизне и прогрессу. Это как бы невротическая реакция модернистского дискурса на осознание того факта, что прогресс не может быть бесконечным, а новизна зачастую совсем не нова.

Нетрудно догадаться, как должно реагировать подобное ювенильное (детерминированное идеей небывалости) сознание на обнаружение собственной внезапно наступившей зрелости. Зрелости, печально говорящей вслед за Екклесиастом: и это уже было под небесами. Конечно, невротический шок неизбежен. Юношеский максимализм, столкнувшийся с целым спектром оттенков (вместо бинарного черно-белого видения), склонен обычно впадать в релятивистское отчаяние. Вот точно так и нынешний постмодернизм считает смешными и тоталитарными любые разговоры об истинности. Все дискурсы объявляются равноправными, в том смысле что все они равно бессодержательны и равноудалены от мира в его подлинности. Любая эстетическая, философская, этическая система представляется лишь игрой, ведущейся по определенным правилам. Хуже того, сама оппозиция между игрой и серьезным – ликвидируется. Отсюда такое ощущение невеселости, натужности всех и всяческих постмодернистских игр. В них нет непосредственной радости живого дурачества (ощущаемого как свобода на фоне существующих серьезных занятий и дел). В них есть лишь одна подлинность – подлинность отчаяния, оттого что все закончилось, подлинность, тщательно маскируемая тотальной и довольно однообразной иронией, за которой скрывается подростковая боязнь показаться смешным.

Есть, есть в постмодернизме что-то есенинское, комплекс стареющего юноши, никак не могущего примириться с необходимостью быть ответственным и взрослым, вообще сосредоточиться на чем-то ином в этом мире, помимо себя любимого.

Если модернизм – тотальное, безудержное стремление к новизне, к оригинальности, стремление, в котором закрепляется индивидуалистическая тоска по всеобщему признанию твоей уникальности, то постмодернизм – напускное, истерическое равнодушие ко всем тем (и всему тому), кто не признал, не оценил.

Невозможно быть *новым*, и тогда, в принципе, все равно каким быть. Остается лишь цинично мстить миру за отнятую возможность обрести статус гения. Кстати, вторая существеннейшая особенность постмодернистской установки – устранение неизбежной в любой нормальной эстетике оппозиции: талант-бездарность. Текст рассматривается теперь только как текст – безоценочно, категории качества не существует. Во всяком случае ее наличие не признается.

В скобках заметим, что на самом деле, нуждаясь, как и любое течение, в структуре, постмодернизм тем не менее вынужден проводить какую-то сепарацию художественных явлений. Поразительным образом проводится она по идеологическому принципу: хороши (как принято теперь говорить – *актуальны*) все те, кто разделяет постмодернистскую идеологию, *плохи* (неактуальны) – те, кто ее не разделяет. Так самое «плюралистическое» художественное течение на деле оказывается партией, сцементированной рядом обязательных идеологических постулатов вроде *равноправия дискурсов, невозможности ценностных оценок* и т.п.

Между прочим, сложившаяся ситуация типологически напоминает то, что уже было, например, в Греции в V–IV веках до н.э. с распространением учения софистов, впервые обнаруживших несоответствие между языком и миром, описанием и предметом описания. Как известно, первое, что провалилось в эту гносеологическую трещину, была *истина*. Извлекать же ее оттуда пришлось Сократу, соорудившему для этой цели вместе с Платоном целый «подъемный механизм» автономной этики.

Думаю, что подобная перспектива ожидает и нас.

Первое, что требуется в области эстетики, – это отказаться от категории новизны, рассматриваемой в качестве краеугольного камня любой художественной системы. И не так, как это сделал постмодернизм, застывший в ироническом отчаянии, в вечно игровой, двусмысленной позе. Нет, принцип индивидуальной выделенности, нинакогонепохожести, внешней новизны (любой ценой) просто надо отодвинуть в сторону, вооружив эстетику другим критерием – *подлинности*.

* * *

Книжка стихов Елены Шварц. Читаю с мукой. Все пытаюсь понять источник восторгов некоторых. Но восторгов не обретаю. В сущности это такое последовательное пифийство: сели на треножник, нанюхались серы и несем что Бог на душу положит.

Некоторым кажется, что это и есть поэзия – воспроизведение как бы подсознательных импульсов вдохновенного гения. Между тем подобный опыт уже был в искусстве. Сюрреалисты пытались так отфильтровать первичные установки сознания. И ничего не получилось. Не получается, естественно, и у Шварц. Сама вербализация (а в живописи встреча с материалом – краской) неизбежно, хотим мы этого или нет, включает сознание. В действительности не контролируемый сознанием текст может возникнуть только под пером сумасшедшего. Последовательная же установка на «пифийство», якобы избавляющее от логики, приводит лишь к более или менее завуалированным симуляциям. К тому, что «высокий бред» начинает вполне сознательно конструироваться.

Это не выход в бессознательное пространство полетов духа, это создание жесткой иррациональной системы высказывания, в принципе дублирующей (только со знаком минус) систему рациональную. Так появляются строки:

Флот деревянный – магнит уволок,
Дикий, он тянет – что не железно.

Кстати, строчки даже неплохие, кроме принципиального косноязычия в конце («что не железно»). Хуже, когда Шварц начинает конструировать метафоры, опираясь не на внутреннюю логику наблюдаемого явления, а на все то же «пифийство», цель которого – сделать высказывание как можно более странным. Отсюда и возникает череп (на рентгеновском снимке), который «... подробной отделкой / Похож на турецкий кинжал...» Ни по каким параметрам, кроме самых умозрительных (рассудочным усилием восстанавливаемых), снимок черепа и кинжал не сопоставимы. Чувственного соответствия здесь нет. Работает голая логика: надо представить себе расплывающиеся серые и белесые пятна на пленке, сосредоточиться на том, что они образуют определенный рельеф, далее приискать нечто, также обладающее сложным рельефом (таких вещей масса, например поверхность земли, или кора дерева, или каменная резьба на портале мечети). Поэтесса выбирает почему-то «турецкий кинжал». Произвольность здесь соединяется с неточностью. Рельефом («отделкой») отличается ведь не сам кинжал (лезвие), а его ножны или рукоятка.

Из-за расплывчатости высказывания читателю, который хочет понять предложенное поэтессой сравнение, нужно самому проделать долгую рассудочную работу по

сопоставлению, уточнению, додумыванию, какую именно часть предмета имела в виду сочинительница.

Можно, конечно, этого не делать, но тогда отмеченные нами строки просто перестают что-либо означать. Ведь чувственного, мгновенного узнавания контекста, внелогического понимания, которым и живет подлинная метафора в подлинных стихах, здесь нет и в помине. А что есть? Есть сконструированный опознавательный знак высокого «пифийства». Возвышенное «пророчество» должно быть странным и маловразумительным. И тот, кто по-настоящему не слышит, не понимает стихов, хватается за подобную непонятность-таинственность, как бы удостоверяющую сверхобыденную, божественную природу текста.

Между тем должен заметить, к огорчению привыкших реагировать на сигнальные лампочки гениальности, что «божественный глагол», как правило, выглядит настолько ясным, даже отчасти банальным, что решительно ничем не выделяется из речевой повседневности. Угадать его скрытый лирический смысл могут немногие. Так, современники не заметили, не угадали в поздних стихах Пушкина ни глубины мысли, ни новизны формы. Им все казалось, что он создатель прелестных, легких, гармоничных, но бессодержательных строчек.

Читая стихи Елены Шварц и размышляя о тех возгласах восторга, которые раздаются по их поводу, со смущением начинаешь чувствовать себя андерсеновским мальчиком из толпы. Нет, у «короля», конечно, прекрасная фигура, изысканные манеры и неподражаемое чувство собственного величия, но – увы – он голый!

* * *

Работа со словом. Что, собственно говоря, имеют в виду, произнося эту sacramентальную фразу? Некие операции, совершаемые ради самих операций? Если так, то поэзия делается какой-то бессмысленной игрой. Это все равно что кулинария, не заботящаяся о потребителе блюда. Повар рубит и режет продукты, жарит и вываривает – ради самого процесса жарки, варки и измельчения.

Между тем технология приготовления еды не самоценна. Все операции призваны, во-первых, сделать блюдо вкусным (и, кстати, на этом большинство останавливается); во-вторых – полезным. Последнее менее очевидно, но, пожалуй, более значимо.

То же с поэзией. Работа со словами ведется, во-первых, для того чтобы в итоге читающий испытал эстетическое наслаждение, и во-вторых, для того, чтобы это самое слово «спрятать». А, спрятав, создать иллюзию непосредственной духовной коммуникации. Главная же задача искусства – духовное оздоровление, гармонизация. Сейчас на это почему-то принято не обращать внимания.

* * *

Размер, рифма, инверсия, различные ассонансные и аллитерационные ухищрения – казалось бы, нет ничего более далекого от обыденной нормальной, *свободной* человеческой речи. И тем не менее в стихах, в великих стихах – эта рифмованная, ритмизованная, деформированная метафорами и звукописью, насквозь искусственная речь почему-то звучит как свободная и естественная, причем куда более свободная и естественная, чем наше обыденное говорение.

Таким образом, стихи свидетельствуют о главном: о возможности быть свободным, несмотря на, казалось бы, тотальную детерминацию нашей жизни.

* * *

Я не стану впадать в банальность и сравнивать раннего и позднего Пастернака – какой лучше. В некотором смысле он в высшей степени цельный поэт, поэт со своей внутренней логикой развития, старавшийся уходить от мертвенности однажды найденных форм и в самом деле пытавшийся быть «живым и только до конца», как удачно сказано в его не слишком удачном стихотворении.

Поздние стихи Пастернака из книги «Когда разгуляется» должны приводить в смущение «любителя поэзии». За исключением «В больнице», где тема решена в «современном ключе», остальные распадаются на как бы дидактически-декларативные и пейзажные. И те и другие выглядят банальными. Декларации по большей части таковыми и являются, поскольку Пастернак, кажется, не был по-настоящему умным человеком. И вообще в своей последней книге он *не умен*, он *мудр*. Эта мудрость заключается в том трудноуловимом привкусе, который присущ всем его стихам о природе. В последней книге они становятся не просто главными, а единственно возможными, поскольку человек пишет наконец *о самом важном*. Крик лесной птицы действительно значимей любых революций и потрясений, он больше сообщает тебе о мире, о твоём будущем, чем книги или отзывы самых глубоких и просвещенных людей. Поздние стихи о «природе» написаны с ощущением полной свободы, с ощущением окончательной независимости от чьего-то бы ни было мнения. Здесь нет оглядки не только на диктат времени – «со всеми сообща и заодно с порядком», здесь вообще не принимается в расчет читатель.

Подлинный Пастернак предельно герметичен именно потому, что он предельно открыт, только открыт не к так называемому диалогу, а к не обусловленному ничем, и прежде всего самим собою, восприятию. Он прощается, прощается с самым дорогим, понимание и чувство которого было им выстрадано и завоевано, и свидетели тут ни при чем. Станным образом стихи позднего Пастернака напоминают Жемчужникова, Полонского, этих чудных мудрых стариков, не ангажированных временем, духовно свободных. У Друскина есть определение: искусство *что-либо* и искусство *о чем-либо*. Тонкость стихов позднего Пастернака как раз и состоит в том, что он сделал грань, отделяющую одно от другого, практически неуловимой. Описания природных картин у него в перспективе расставания и благодарного прощания превращаются в само переживание жизни, чего-то тайного и единственно подлинного в ней, и конечно эти стихи – о возможности предельной внутренней свободы, – то есть о том, что ищут и к чему приходят все великие поэты – Пушкин, Кузмин.

* * *

Всегда две опасности для занимающегося искусством – любым искусством: абсолютизация языка-материала, обладающего, естественно, своими законами, или их игнорирование в попытке «самовыражения». Первый подход ведет к любезной для эстетически продвинутой части слушателей-зрителей «игре» словами, образами, красками, звуками, к этаким артистической блестящей пустопорожности. Второй – к уходу в дидактику и идеологическую кондовость.

Справился тот, кто в сопротивлении материала нашел нужные ресурсы для выражения некой духовной подлинности. То есть через одно выразил другое – по отношению к первому как бы инороприродное.

* * *

Парадокс поэзии Некрасова в том, что он на самом деле поэт антисоциальный. Ведь, исследуя жизнь человека, он фактически констатирует бесперспективность любых социальных упований: самый благоприятный вариант не спасает от того страшного сцепления, в которое приводит жизнь отдельных людей, мучая их, амортизируя, убивая.

На этом фоне потрясающе звучит стихотворение «Слезы и нервы». Если мне будет позволено сказать – вот прямое свидетельство существования Бога. Потому что, если в подобной юдоли муки, нечистоты, ненависти, раздражения и притворства человек все же любит – *все же любит*, хотя все давно про нее и про себя знает, хотя невозможно простить и невозможно забыть, то *есть Бог*, есть нечто, приходящее ниоткуда, не мотивированное обстоятельствами и унылыми законами мира сего. Некрасов не знает Бога, но его поэзия всей своей отчаянной честностью, всей болью сошедшей с ума совести свидетельствует о Нем.

На самом деле книга «Стихотворения» 1856 года – о полной безвыходности, о том, что единственная возможность спастись от муки вседневных картин боли и унижения – это отдать себя до последней клеточки, распять себя, принести в жертву. То есть подспудный нерв некрасовской лирики не социальный, а предельно экзистенциальный, религиозный. Сораспяться Христу. И поэт знает, что *человеку это невозможно*.

В центре лирики Некрасова – основной, непримиримый конфликт, лежащий в основе бытия каждого человека (подчеркиваю: *человека*). Это то, что всегда проявляется на поверхности вечной неуспокоенностью, самонеудовлетворенностью: противоречие между тем, *как живешь*, и собственными представлениями о том, *как надо жить*.

Коротко говоря, речь идет об основном, определяющем мироощущение человека комплексе (психологическом и экзистенциальном), выраженном в метафоре грехопадения. В центре поэзии Некрасова на самом деле проблема первородного греха. Только он придал ей (впервые в русской литературе) отчетливое социальное и бытовое «измерение». Теперь трагедия царя Эдипа стала разыгрываться на уровне салона, гостиной, кухни, спальни, сенокоса. Это привело к принципиально новому отношению к герою. Ведь при такой трактовке он не может не стать трагическим героем – в том старом, древнегреческом значении.

Подобно Софоклу, Еврипиду, Некрасов выводит на сцену трагических героев, таких, как Орина, мать солдатская, мужичек с ноготок, избиваемая извозчиком лошадь. Они одновременно монументальны и жизненны в своей бытовой, социальной обусловленности.

* * *

Когда человек имеет дело с искусством, соблюдается одно важнейшее правило – личной невовлеченности в происходящее. Я потому только и могу смотреть спектакль в «чистом виде», что заранее знаю: сценическое пространство отделено от меня невидимой чертой, следовательно, никакие предметы *оттуда* моей голове не угрожают, никакие события *лично* меня не коснутся.

И тогда появляется возможность, забыв о себе, не рефлектируя, просто понимать. Но ведь только в таком целомудренном понимании открывается истина. Ее не извлечь в жизни и из жизни, за исключением особых состояний большого горя или большой радости, когда катарсическое переживание тоже освобождает душу от *своего*.

Жизнь отделена от искусства нашей самостью, каждый раз приходящей через трусость, гордыню, стремление следовать социальным стереотипам и пр. Именно поэтому искусство всегда будет оставаться немим укором жизни, некой моделью подлинности, не реализованной из-за нашей слабости, эгоизма, занятости собой.

* * *

Искусство – косвенная речь. На этом основании в современном культурном сообществе делается вывод о запрете на прямое высказывание, на «безапелляционное утверждение», на пафос. Приветствуются легкость и несерьезность. На самом деле косвенность вовсе не обязательно связана с ироничностью и «игривостью». А притчи бывают в высшей степени пафосными.

* * *

Пока сижу и жду врача в стоматологической клинике, принужден смотреть в полглаза телевизор. Что замечательно во всех этих нынешних программах, ориентированных на реалити-шоу? – Постоянное преодоление, стирание границы между искусством и жизнью. На экране продолжается все та же самая банальная, обыденная жизнь, задающая бытовой стереотип большинству населения. В свою очередь этот образец, этот прототип из той самой среды, которой он призван придать форму, и берется. Происходит удивительное дело: бесформенному пытаются придать форму бесформенности. Иерархия при этом стремительно деградирует. А вслед за ней и сама бытовая жизнь становится уже даже не бытовой, а вовсе природной, зоологической. Быт сейчас стремится к гомеостазу, к равновесию со средой – и в этом смысле становится *естественным*, хаотичным. Изначально-то он регламентировался ритуалом, то есть был усилием и насилием над естественными потребностями.

Человек – существо неравновесное, сами культура и цивилизация – неравновесные системы. Это можно прочесть, например, у А.П. Назаретяна. Это то, что я имел в виду, говоря о существовании животных в хаосе и равновесии, а человека в гармонии и неравновесности.

Что означает такая «гомеостатизация» быта, самого существования человека? Защиту от избыточности и разрушение иерархичности второй реальности. Мы сталкиваемся теперь в массовом масштабе со своеобразной квазиестественностью, полуживотностью существа вида *homo sapiens*. И это тогда, когда требуется прямо противоположное.

Назаретян в своей книге «Мировые катастрофы» говорит о постепенном и неуклонном удалении человечества от природных начал. Он не учитывает только очень странного, парадоксального феномена «оприроживания» самой культуры. Четче всего эту тенденцию почувствовал и выразил постмодернизм.

Постмодернисты только от том и говорят, что искусство и природа – практически одно и то же: нет внутренней иерархии, все равнозначно в ценностном отношении, мир артефактов принципиально избыточен. В этом плане сочинения, теория и само бытование постмодернистов есть явление не столько эстетики, сколько «оприроженной» социальной практики.

* * *

Хороший роман Зюскинда «Парфюмер». Я давно так запойно не читал прозу. В целом, конечно, о проблеме гения и злодейства. Но без запашка голой философии, без перегруженности интеллектуальными кунштюками. Замечательно, однако, что вся мифологема держится на неверной посылке. Автор не видит разницы между гениальной способностью Гренуя составлять изысканные запахи и возможностями обычных человеческих носов.

Ведь проблема именно в этом. Не столько в объективном уровне качества создаваемого произведения искусства, сколько в полной закрытости от большинства профанов, просто не различающих оттенков слов, красок, звуков – и, естественно, запахов. А ведь вся семантика именно в оттенках. Если, конечно, семантика предполагается и относится нами к духовному уровню бытия человека. Потому что ведь можно толковать запах как нечто «нутряное», подсознательное, автоматическое. Тогда, конечно...

Но я сомневаюсь, что это так. Запахи имеют свой язык, следовательно, семантику, следовательно не просто физиологичны.

Подозреваю, что в реальности Греную пришлось бы столкнуться с замечательной ситуацией, когда лучшие его духи как раз и не находили бы спроса. Что же касается сцены казни, в которой 10 тысяч зрителей влюбились в разоблаченного убийцу, подчиняясь магии созданного им аромата, то возникает невольный вопрос: неужели ни у одного из них не было насморка?

* * *

В основе «Парфюмера» лежит все та же пушкинская проблема: как далеко простираются права гениальности? Так совместимы гений и злодейство или нет? На самом деле важнее даже не это, во всяком случае для меня важнее. Зюскиндский роман ставит под сомнение мою концепцию Человека Дара, реализующегося через свою призванность, через иерархию ценностных градаций внутри «предмета», внутри «материала».

Но вот вопрос: а если дар преступен? А если реализация достигается через убийство? Гренуй, например, вообще существует вне морали. Его нравственные установки – это этика запаха, то есть ему внятна лишь иерархия ароматов. Конечно уже тут Зюскинд выстраивает ложную идеологию. Каким бы феноменальным носом Гренуй ни обладал на природном уровне, иерархия не сложится, пока его нюхачество не будет встроено в смысловой контекст, задаваемый всей толщей социальной жизни и культурой. Сочинить гениальный запах нельзя, просто опираясь на аналитические способности рецепторов, иначе лучшими парфюмерами были бы собаки (или компьютеры). Гениальный запах – это результат синтеза, осуществленного на основе какого-то ценностного выбора, то есть в *смысловом* поле, в духовной сфере. А раз так, то ни о какой автоматической физиологичности гренуевского дара и речи идти не может. Если это *дар*, если он создает замечательные ароматы, можно не сомневаться: в вопросах духовных Парфюмер искушен. А тут всегда действует триединое эстетико-этико-философское понимание. Никуда не деться от Бога, выступающего в трех нераздельных ипостасях Красоты–Добра–Истины. Без подобной центрующей установки создаваемые Гренуем запахи были бы чисто функциональными или представляли бы собой хаотические смеси неведь чего.

* * *

Руссо безусловно писал свою «Исповедь» с оглядкой на Августина. Но тут-то и выявляется все бесовство его книги. Предельная искренность всегда отдает эксгибиционизмом. Но Августин «обнажался» перед Богом, перед которым мы все и так наги. Руссо же принципиально делает свой «срам» предметом человеческого разглядывания. А здесь всегда присутствует желание соблазнить и смутить, возвыситься через унижение.

* * *

Мы говорили с Е. о смысловой дистрофии сегодняшнего дня. И я вдруг понял, почему на самом деле сейчас скучно читать прозу. Вероятно, проза может существовать и получает аксиологическую основу только в условиях «семантической сытости», когда можно себе позволить играть на оттенках, разрабатывать те или иные интеллектуальные ходы, когда, наконец, не выявилась так четко и полновесно проблематика времени. Сейчас же нужен хлеб, а не маринованные артишоки.

Так называемая художественная проза раздражает тем, что слишком окольно и не скоро приступает к делу, долго «сервируя стол», в то время как изголодавшиеся ждут, когда на нем появится хоть черствая корка.

* * *

Когда изучаешь историю искусства какой-либо цивилизации, отчетливо видишь времена процветания и упадка. Может сложиться впечатление, что в эпоху деградации и не рождаются выдающиеся художники, поэты, музыканты. Дело, я думаю, однако, в другом. Трудно предположить, что генетический механизм вдруг дает сбой и на свет начинает появляться меньше талантливых детей.

Период упадка – это не «потенциальный минимум» собственно искусства, творческого начала у пишущих-сочиняющих. Это время, когда общество утрачивает интерес к происходящему, в том числе в культурной области, а главное, утрачивает способность отличать действительно талантливое от художественного трюкачества. И тогда настоящее просто «тонет» в мутных волнах рекламирующей себя посредственности.

Думаю, например, что в период XIII династии в Египте были не менее замечательные мастера, чем при XII. Вот только их произведения до нас не дошли, поскольку ими почти никто не интересовался.

Культурная среда определяется, как ни странно, не выдающимися художниками, музыкантами, поэтами, а тем «проводящим» слоем, который составляют люди, не столько творчески одаренные, сколько просвещенные, преданные всякому знанию, искусству. Эти порождаются не природой, более или менее равномерно распределяющей свои дары среди народов и эпох, а состоянием общества, ментальными установками так называемой интеллигенции или интеллектуальной элиты.

Дело в том, что рядом с Горацием должен быть свой Меценат, без которого «приобщитель песни Эолии к италийским стихам» всю жизнь так и будет квесторским писцом переписывать жалобы и прошения и просто не сможет проявить себя в полную силу. Но даже не это. Гораций, быть может, и напишет свои оды (невзирая на тяготы быта). А вот кто их обнародует, кто распространит? Кто привлечет к ним общественное внимание?

Дело даже не в деньгах. Дело в отсутствии сейчас сколько-нибудь значительного слоя людей со вкусом, чьи потребности выходили бы за рамки простого потребительства. Не обязательно материального, но непременно фокусирующегося на частных проблемах эгоцентрического «я».

* * *

Я подумал сегодня, что все, абсолютно все может быть предметом интереса, взглядывания, постижения. Опять же – казалось бы, банальная, уже много кем высказанная мысль. Но нужно как бы прожить ее в себе, заново продумать и тогда опознать. Тут я скорее не про вложенность во что угодно, не про прусто-мамардашвилевскую *рекламу туалетного мыла*. Я про стихи.

Интересны любые, если в них нет *глупости* и *пошлости*, в основе которых гордыня и страх. Глупость и пошлость действительно ставят преграду перед приобщением, пониманием. В любом другом случае можно увидеть искру подлинности в каждом тексте.

Встает сложный вопрос – о том, что такое пошлость и глупость. Так, сразу, конечно, ответить трудно. Но в самых общих чертах возможно.

Пошлость – это подмена одного другим, оперирование одним как другим и зачастую духовными сущностями как вещами.

Глупость – автоматическое использование чужих мыслей, непонимание того, что смысл любого силлогизма меняется в зависимости от жизненного контекста. Глупость – это неспособность здесь и сейчас породить свое живое отношение, представление о котором аккумулировано в сократовском «я знаю, что ничего не знаю».

Вот если нет глупости и пошлости, то все хорошо. И ни о каких сравнительных степенях, ни о какой так называемой гениальности говорить не приходится. Просто нужно ключики подобрать.

И все же, здесь может быть новый парадокс. У подлинности, с одной стороны, нет сравнительных степеней. Но искусство, призванное выражать подлинность, делает это через материал, через определенную форму. Тут, вероятно, степени и градации присутствуют. Значит, гениальность – не более чем *формальная* категория. Не случайно она стала особенно важной в романтико-модернистский период, окончательно похоронив содержание. Я хочу заметить только, что научившегося смотреть *сквозь стены* совершенно перестает интересоваться рисунком обоев.

* * *

Оказывается, тополей у Адмиралтейства никогда не было. Это, между прочим, означает, что Мандельштам подыскивал не к *тополю* рифму *акрополь*, а наоборот. Значит, слово «акрополь» с самого начала предполагалось, было задано и определяло смысловой каркас его стихотворения «Адмиралтейство». Конечно он поэт-смысловик, даже идеолог. Но поразительно, насколько в самом деле здесь происходит «творение» пятой стихии. Я ведь по этому стихотворению реконструировал свои впечатления от Адмиралтейства и даже *вспоминал* весеннюю клейкую тополиную листву (здесь накладывались студенческие впечатления от набережной Карповки).

Получается чудесно. Память начинает обобщать, объединяя различные, разбросанные в пространстве и времени детали в нечто целое под названием Петербург. Правда еще и то, что тополь был до недавнего времени самым ленинградским деревом.

В целом же мандельштамовское искажение действительности – лучшая иллюстрация к его мысли о творимой человеком свободной внепространственной и вневременной стихии культуры, красоты, той стихии, которая является единственным прибежищем человечности.

* * *

Конечно нужно возвращаться к чему-то ясному и простому. В фундамент любого философствования кладется некое элементарное изумление, точнее опыт непосредственного усмотрения. И тут очевиднейшее соображение: опыт подлинности не может быть несубъективным. По форме он обязательно субъективен, что, впрочем, не означает субъективизации (следовательно, релятивизации) содержания. Важно вот что: переживая подлинность, ты странным образом как бы уже ничего *не переживаешь*. В том смысле, что это не психологическое состояние, вернее, состояние, выведенное за пределы всякой физиологичности. Подлинность уловляется лишь в духовном видении, причем

телесно-душевное напряжение в этой точке доходит как бы до самоотрицания. Кузминское «и в душе моей пусто и сладко» вроде бы о другом – о душе, слившейся с достигшим полноты чувствования телом. Но на самом деле о том же, только увиденном с противоположной точки наблюдения.

В принципе, мой разговор о подлинности сейчас, в эпоху безумного усложнения рефлектирующего языка, типологически напоминает свидетельства Сократа о своем «даймониуме». Речь идет о способности встряхнуться посреди сложного умозрительного построения и сказать себе: эх куда меня занесло, но на самом-то деле я знаю, что независимо от моих умствований добро есть добро, благородство – благородство и т.д., а не наоборот.

«Даймониум» Сократа и принцип ориентации на подлинность (то есть верность состоянию непосредственного усмотрения, состоянию несомненности – ведь еще Декарт считал, что Бог не лжец и дает нам именно такие состояния, поэтому они, в конечном счете, связаны с верой) работают как размыкатели автоматизма мысли, готовой в любой момент подчинить себе субъекта мышления (можно вспомнить еврипидовскую Медею, Раскольникова). Важно понять: мысля, я должен быть свободен от детерминации своей мыслью, потому что, развиваясь логически, во времени, процесс рационализации неизбежно теряет след Истины, существующей непосредственно, вне времени и вне обусловленности. Мысль же всегда обусловлена самой своей формой.

Этот принцип вообще-то говоря называется *здравым смыслом*. Именно он противостоит софизму и тотальной рефлексии.

* * *

Апеллирование к подлинности не является аргументом в современном обсуждении чего бы то ни было. В партикулярной беседе невозможно сослаться на свой мистический, духовный (в силу этого не проверяемый) опыт, хотя именно он и удостоверяет значимость любого высказывания, его, так сказать, *истинность*.

Это не прихоть, это обыкновенная логика и чувство стиля. Нельзя подходить к одной практике с методами и инструментарием другой. Получится плохо: казус, скандал. Разве что можно попытаться разрушить все современные практики, апеллируя к воле Божьей и объявляя себя Его пророком. Но для этого мало желаний, мало понимания конечной теологической обоснованности любого аргумента. Для этого надо *быть* избранным, получить благословение (и опять же: то, что оно получено, понять можешь только ты сам).

Вчерашний разговор на семинаре крутился вокруг понятий мнимости и подлинности. Ч., объясняя свою модель понимания последней, сказал, что его метод (пригодный для нетеологического обсуждения, то есть для семинара) претендует лишь на то, чтобы *заподозрить* явление в подлинности. Вот это и самое важное, вот это-то и есть причина всех проблем сегодняшней секулярной цивилизации. Потому что вне теологического аргумента (а он возможен как действенный и неспекулятивный только при условии сакрализации общества или во всяком случае сакрализации его духовной жизни) любое высказывание, идея, художественное произведение может быть лишь *заподозрено* в подлинности. А это значит, что никакая *явленность* не является для современного человека *явной*. Подлинности ее явления традиционно удостоверяет духовный авторитет. Когда в рамках сакральной цивилизации он напрямую связан с церковью, с высшим (через передачу Святого Духа в рукоположении и причастии), все более или менее ясно. Но церковь, слишком обмирщённая, не смогла удержать в своих руках руководство обществом. Представление о духовном авторитете со времен Ренессанса начинает связываться сперва с гуманистами-философами и людьми искусства, затем, с XVIII века, – с учеными. А сейчас уже и не понять с кем. С какими-нибудь имиджмейкерами разве,

успешными технологами различных мастей, но авторитет их уже другого разлива – профессиональный, практический.

Вот то-то и оно, что теперь человек, идея, произведение искусства, высказывание могут быть лишь *заподозренными* в подлинности. Следовательно, обладают лишь относительной ценностью для воспринимающего, который не желает тратить свое время на то, что не было удостоверено свыше. Обычному человеку, привыкшему к роли потребителя, нужны гарантии. А поскольку их нет, он и не будет читать современных стихов, смотреть современные картины, слушать современную музыку. То есть, может быть, и будет, но лишь в том случае, если для этого найдутся прямые социальные мотивировки: мода или профессиональный интерес – сами пишем-рисуем-сочиняем.

В условиях *относительной подлинности* искусство остается искусством, религия религией лишь – для того тонкого слоя людей, которые решатся взять на себя опасную (прежде всего соблазном самовозвеличивания) работу по практически не артикулируемому удостоверению всего настоящего. Остальные предпочтут пользоваться социально-экономическими несомненностями (то есть мнимостями миражей либо идолов, в терминологии Ч.). С этими все ясно.

Но вот первые... Ведь им в этих секулярных условиях придется брать на себя практически запрещенную работу по отделению агнцев от козлиц. Ту работу, которая по силам одному лишь Богу, знающему тайное, ведающему все. Следовательно, стремящиеся теперь иметь дело с подлинностями должны быть осеняемы Духом Святым, поскольку помощи и вразумления со стороны церкви, ставшей в десакрализованном обществе лишь одним из социальных институтов, ждать трудно.

Ч. отказался от теологического разговора, сославшись на отсутствие среди нас епископа. Но разве присутствие епископа сейчас спасает от чего бы то ни было? Ведь опять же кто удостоверяет, что это *тот* епископ, а не еще один бывший сотрудник КГБ? – Только твоя вера. Но разве она совпадает у собеседующих?

* * *

Понимание – квантово, дискретно. Жизнь – непрерывна. В этом плане имеет место забавная параллель. Жизненные ситуации описываются в системе «классических» формулировок. Гносеология же – достояние квантовой теории.

Суть в том, что точно так же, как мы не можем представить себе в опознаваемых образах электрон, мы не в состоянии описать в логических терминах появление мысли. Вообще говоря, гносеология требует постоянного применения принципа дополнительности. На квантованность появления мысли (проявления подлинности) нужно наложить непрерывность культурной и философской традиции, в рамках которой мысль только и способна появляться.

* * *

Почему так важен аристократизм?

Именно по той причине, что явление истины носит вневременной, проблесковый характер. Значит, что-то поняв, что-то пережив, дальше я отправляюсь в свой обыденный жизненный путь, лишь вспоминая о том, *что было*. Остался след, теперь уже мертвый, осталась память, и пока я не попал снова в точку подлинности, это память о том, что я забыл. Вот тут-то и возникает принципиальный вопрос о *верности*.

Кстати, здесь тоже есть привкус автоматизма. Верность ведь подчиняет твои непосредственные чувственные движения долгу, принципу, данному слову.

И все-таки в этой аристократической автоматичности есть единственная возможность размыкания механической нечеловеческой последовательности всего в струении времени: социальной, бытовой обусловленности, обусловленности самой своей мыслью.

Верность мгновениям подлинности (тому, что было узнано, извлечено и пережито) – единственная гарантия размыкания автоматизма и попадания в ту же точку нуль-перехода, видения Истины.

* * *

Аристократизм – это умение детерминировать себя чем-то выходящим за рамки непосредственно данного, за рамки складывающихся обстоятельств.

* * *

Аристократизм... Я все время думаю об этом понятии как о ключевом.

Аристократизм – это прежде всего ощущение себя в истории. Не как эмпирический субъект, где-то служащий, с кем-то «занимающийся любовью», жующий по утрам бутерброды. А как субъект исторического процесса и в этом плане бессмертный, поскольку стал уже отчасти знаком, символом, а не просто материальным биологическим существом. Это отлично понимали греки.

Вот почему Ахиллес у Гомера говорит, что предпочитает пасть со славой под Троей, а не дожить до старости в безвестности где-то на краю Земли. Это не честолюбие. Это естественное желание смертного обрести бессмертие. Последнее же можно лишь одним способом осуществить – символизировав свое существование, превратив в знак некоего смысла, «от тленья убежав».

Символизировать же свою жизнь человек может, лишь включив ее в определенный смысловой контекст, например исторический, как Ахилл, или же культурный, как Гомер. Впрочем, все контексты переплетаются, если только имеют отношение к духовной деятельности человека. «Слава» в устах Ахиллеса – это тот самый способ символизации, о котором мы только что говорили. Хотя не об известности как таковой идет речь. Можно быть вовсе никому не известным, но ощущать свою жизнь как важное звено исторического процесса, как бытие, исполненное смысла, то есть в конечном итоге знаковое. Таковой, например, является жизнь отшельника, схимника. Ахиллес мог прожить *историческую*, «знаковую» жизнь и вдали от битв, ратных подвигов. Но варианты «историчности» не выбираются. Вот в чем смысл греческого рока. Историчен ты и символичен, если соответствуешь некоей смысловой объективности, не зависящей от твоего желания. В этом плане состояться можно, лишь становясь тем, кем тебе назначено быть. Так что в трагическом мирозерцании греков, рассматривающих каждую *благородную* человеческую судьбу как столкновение героя с роком, таилось глубокое понимание неустранимого противоречия между желанием эмпирического бытового смертного счастья и стремлением к символической бессмертной бытийности, зачастую делающей это счастье невозможным, разрушающей до основания.

* * *

Для нормального существования человеку необходимо ощущение своей незаменимости, уникальности. Совсем не обязательно быть первым, именно *первым*, но очень желательно чувствовать себя *единственным*. Кстати, поэтому столько всяческих

разговоров вокруг любви. Ведь именно она обеспечивает в массовом масштабе людям переживание своей единственности.

Однако любви мало. Самоутверждение юного героя, абсолютно ему необходимое (иначе он не сделается человеком), идет через одоление и победу. Не за Еленой устремлялись греки к Троянским берегам и уж тем более не за сокровищами, а за славой, без которой нельзя было жить в полноте, в ощущении своей силы, мужества, превосходства, своей отваги, своего благородства. Без всего этого соглашался существовать один Терсит.

Греки плавали к Илиону за своим человеческим *бытийственным* уделом, за *состоявшимся бытием*, которого нельзя было обрести в бытовом прозябании дома. Так им, молодым, здоровым и прекрасным, по крайней мере казалось тогда. И не случайно. Ибо юность не видит еще множества путей, ведущих к подлинности, и хочет все получить тотчас.

Противоречие нашего мира, увы, состоит в том, что для человеческой инициации требуется нечто вроде «охоты за головами». Обязательно нужно победить соперника. Однако игрища подобного рода, когда герой, род, племя, нация утверждают свое первенство и единственность, становятся для цивилизации слишком опасными. И заметим, как только где угодно возникает упорядоченное общество, оно тут же стремится направить молодую энергию самоутверждения и поиска единственности в некое регулируемое русло. Выбор тут небогат: те или иные формы виртуального переживания собственной состоятельности. Вот мы и движемся по траектории от стадионов, заполненных футбольными фанатами, до посадочных мест у мерцающих экранов персональных компьютеров.

Все правильно и закономерно. Беда лишь в том, что это наркотик. Общество, предохраняя себя от разрушения бытийственной энергией своих молодых членов, не дает им *стать, сделаться, вырасти*. Следовательно, бесконечно инфантилизирует человека, что рано или поздно все равно сработает на распад.

Главной задачей, но для нас едва ли разрешимой, становится обеспечение регулируемого и скорейшего взросления, когда на ранних стадиях становления личности обретается многообразие путей *бытия*. Короче говоря, поумнеть, вырасти нужно еще будучи ребенком.

* * *

Вся «Медея» Еврипида проникнута протестом против софистики. Это даже не трагедия, а истерика, по поводу того что в области духовных сущностей царит релятивизм. Непосредственное этическое чувство восстает против относительности таких понятий, как честность, верность, любовь, предательство, несправедливость.

Медея восклицает:

О Зевс, о бог, коль ты для злата мог
Поддельного открыть приметы людям,
Так отчего ж не выжег ты клейма
На подлеце, чтобы в глаза бросалось?..

В том-то и проблема, что оказывается: в физическом мире есть критерии подлинности, а в духовном – нет. И это непереносимо.

* * *

Я думаю, что «Дон Кихот» Сервантеса был написан им в том числе по причинам чисто психологическим. Пятьдесят лет... Иллюзий уже не осталось, но чем их заменить? Так называемой правдой жизни? – О, только не этим!

«Дон Кихот» – книга о том, как освободившийся от фантомов юности, умный, зрелый человек не может тем не менее принять пошлый закон мира сего – и что из этого выходит. Он обретает другую правду, только с ней неизвестно что делать.

* * *

Пушкин, пришедший к реалистическому методу, к поэзии действительности, совершенно не случайно столкнулся с проблемами любви, истины, чего-то настоящего, человеческого – как явлений, рождающихся в определенного сорта иллюзии (для Татьяны формой, в которой родилась любовь к Онегину, стала литературность жизневосприятия, влюбленность в образ, взятый из Ричардсона). Ориентированный на жизнь реализм пытался (в отличие от романтизма) извлекать уроки из самой действительности, хотел опираться на истину, все проверять опытно: вот вечная, чистая любовь, вот благородство, бескорыстие, дружба – есть ли они на самом деле? Наблюдаются ли они в реальности так же, как, скажем, смена времен года, или цветение сирени, или потребность в утолении голода, или страх?

Это ведь еще макиавеллиевский дискурс: если мы не желаем быть мечтательными дураками, надо ориентироваться на жизненный прецедент. А он свидетельствует: история весьма мало считается с религиозными и моральными истинами. Значит, следует вывод, что, если придерживаться истины жизни, а не мечты, надо отбросить прекраснодушные *человеческие* представления. В реальности нет совести, справедливости, воздаяния, духовной любви, бескорыстия и т.д. Вот какая бездна должна была разверзнуться перед Пушкиным, когда он осознал, куда ведет его новый художественный метод, его «реализм».

Здесь, впрочем, главным оказывался вопрос, как понимать саму реальность? Что это – нечто неизменно объективно существующее, не зависящее от нас и механически продолженное во времени и пространстве? Так и понимали, так и называли – *объективной действительностью*. И пусть это *социальная* объективная действительность – суть не меняется. Подобный взгляд был у Макиавелли, а уж в позитивистском XIX веке он стал господствующим.

Естественно, что в такой *объективной действительности* фабричное производство, скажем, есть, а вот совести или любви – нет. И тут замечательная вещь открывается. Дело в том, что мораль, совесть, любовь, творчество, вера существуют как-то иначе, чем деревья, стулья, бородавки на носу или налоговая инспекция. Не будучи природными, явления духовного порядка не имеют продолженного во времени автоматического существования. Эти явления не жизненны (как жизненна природа), а бытийны (бытийны в том смысле, как это понимал Мамардашвили да и многие другие философы: истинное, вечное бытие, возможное только в пространстве смыслов).

Итак, духовные явления для своего реального существования требуют нашего постоянно возобновляемого усилия. Это и значит, что любовь или истину я могу породить лишь в лоне иллюзии (иллюзии с точки зрения автоматически самовоспроизводящегося существования). Поэтому в природном или социальном срезе жизни (если, впрочем, социальный срез не поставлен под религиозный контроль) их нет и искать их как *реальные*, сами по себе «лежащие» там, – бесполезно.

Из этого, однако, не следует, что их вообще нет. Ведь, например, порядок в доме как-то есть, хотя и не существует сам по себе, не вытекает из природной данности. Он есть лишь постольку, поскольку я прикладываю усилия, чтобы его поддерживать. И существовать этот порядок будет столь долго, сколь долго я смогу свои усилия

прикладывать. Также и любовь существует лишь постольку, поскольку я люблю, и будет существовать до тех пор, пока не иссякнет мое «усилие» любить.

Именно в таком ключе и следует интерпретировать пушкинскую фразу из стихотворения «Герой»: «Тьмы низких истин мне дороже/ Нас возвышающий обман...» Это тот *обман* (как всегда, Пушкин абсолютно точен), который возвышает нас до людей, благодаря тому что мы собственной верой и усилием делаем его *правдой*.

Однако человек не в силах постоянно пребывать в состоянии бытия – то есть понимания, удержания и порождения любви, справедливости, смысла. Мы вываливаемся из этой сферы духовной актуальности, просто потому что хотим спать, есть, напуганы или вождееем.

Значение социума раскрывается именно на этом фоне. Социум – автопилот, на котором мы движемся от одного бытийного состояния к другому. Именно социум с его принудительными, общеобязательными законами держит в узде в периоды «помрачения духа» нашу телесно-эмоциональную природу. Именно он «мумифицирует» нашу человечность, тогда, когда она спит, и не дает превратиться в животное. Здесь проявляется амбивалентная сущность социума. С одной стороны, он выступает базой, гарантией, точнее, *возможностью* осуществления мною нового бытийного акта. С другой, в силу своего автоматизма, своей ориентации на возобновление готовых форм существования, он препятствует такому акту.

Проблематика «Медного Всадника» – амбивалентная природа дел Петровых и его главного творения – Города-погубителя и Города-цивилизатора. Город выступает предпосылкой человеческого счастья Евгения (поскольку судьба героя вплоть до встречи с Парашей вытекает из обстоятельств, заданных царской волей, основавшей на болотах новую столицу России). И тот же город, слившийся с ночной стихией, камня на камне не оставляет от счастья маленького человека.

Как можно выйти из-под власти этого амбивалентного чудовища (своеобразного божества-Молоха, символом которого выступает бронзовый истукан)? Лишь сойдя с ума¹⁰²... Таков выход для маленького человека Евгения, потерявшего все в одну ночь. Но Пушкин знал и другой: внутренняя творческая свобода.

НАШИ МАЛЕНЬКИЕ ТРАГЕДИИ

«Тьмы низких истин мне дороже/ Нас возвышающий обман...»

Эти строки из стихотворения «Герой» 1830 года тем более неожиданны, что именно в конце 20-х – начале 30-х годов Пушкин приходит к реалистическому методу изображения жизни, более того, сам осознает себя как «поэт действительности» (так и определит в заметке 1830 года в альманахе «Денница»). Реализм же противостоял предшествующим стилям как раз тем, что искал ценности в самой жизни, пытался извлекать критерии оценки из исторически обусловленных обстоятельств. Любая идеальная схема теперь не навязывалась миру (как в романтизме), а проверялась на соответствие объективному ходу вещей. Богом писателя тем самым становилась истина, какой бы неудобной она ни казалась. А истина эта состояла в том, что человек детерминирован социальной средой, возрастным горизонтом, культурными связями, наконец физиологическими потребностями. Открылся целый мир сложных психологических скрещений идеальных установок и реальных бытовых мотивов. Жизнь вдруг стала огромной лабораторией с множеством объектов, свойства которых не были заранее заданы и подлежали исследованию. В этой-то обстановке и было написано стихотворение «Герой».

¹⁰² Сойти с ума – означает выйти из сферы действия «автопилота», то есть впасть в звериное состояние. Внутренняя свобода творчества – другой вариант разрывания этой зависимости: ситуация, когда, отключив автопилот, ты целиком берешь управление на себя и сам отвечаешь за свою *бытийность*.

Оно посвящено Наполеону, человеку для Пушкина во многом символическому, отношение к которому менялось у поэта с годами, но никогда не было безразличным. Характерен эпиграф: «Что есть истина?» Стихотворение строится как диалог некоего Друга с Поэтом. К последнему обращаются с вопросом, чем так привлекает образ Наполеона, в чем слава завоевателя Европы, притягательность его личности? Неожиданно выясняется, что Поэту дорог не военный гений Бонапарта, не его дерзость похитителя королевских скипетров и корон, даже не его трагическая судьба – пленника на пустынном острове. Это все предмет надоевших романтических спекуляций. Пушкина волнует другое:

Одров я вижу длинный строй,
 Лежит на каждом труп живой,
 Клейменный мощною чумою,
 Царицею болезней... он,
 Не бранной смертью окружен,
 Нахмуясь ходит меж одрами
 И хладно руку жмет чуме
 И в погибающем уме
 Рождает бодрость...

Вот в чем дело: Поэта (уж не самого ли Пушкина?) в Наполеоне завораживает его человеческое бесстрашие перед лицом небытия, в котором, однако, главное не гордая личная отвага, а какая-то высокая способность солидарно с другим противостоять смерти. Что-то вроде заговора против нечеловеческого ничто, воплощающегося в чуме.

Но тотчас звучит отрезвляющий голос Друга: «Мечты поэта –/Историк строгий гонит вас!». (По свидетельству «Мемуаров» Бурьена, на которые ссылается Пушкин, Наполеон не прикасался к чумным.)¹⁰³ Значит, реальность опровергает наши возвышенные представления о героизме, о человеческом достоинстве. Но Поэт не желает с этим соглашаться:

Да будет проклят правды свет,
 Когда посредственности хладной,
 Завистливой, к соблазну жадной,
 Он угождает праздно! – Нет!
 Тьмы низких истин мне дороже
 Нас возвышающий обман...

Парадоксальный пушкинский тезис (еще раз подчеркну: тезис Пушкина-реалиста) можно рассматривать как целую жизненную программу, как философский ответ поэта адептам «правды жизни», среди которых было немало блестящих мыслителей, например, Ларошфуко или Макиавелли. И тот и другой пытались перевести разговор о человеческих делах из идеального в сугубо практическое, имеющее к тому же объективные основания измерения. Они показали, что если подойти к вопросу *научно*, то есть подвергнуть последовательному анализу политические решения или житейские установки людей, добивавшихся своих целей (неважно – в истории ли, в частной жизни), окажется, что менее всего их успеху способствовала мораль или добродетель.

При объективном рассмотрении становится очевидным, что торжествует не справедливый и совестливый политик, а, напротив, – циничный и вероломный. Точно так же материальному достатку и прочному положению в обществе способствует не альтруизм, а себялюбие. Почему? – Потому что и исторический, и частный человек

¹⁰³ Как выяснилось впоследствии, автором «Мемуаров» был не Бурьен, секретарь Наполеона, а журналист Виллемаре.

детерминирован обстоятельствами, имеющими прежде всего природный или социальный характер. Мы должны в первую очередь есть, пить, конкурировать с себе подобными, защищать свое жизненное пространство – и уж только потом вспоминать о Божьих заповедях. Короче говоря, реальный человек повязан реальными обстоятельствами, так сказать, *низкими истинами*, не позволяющими обнаружить объективных оснований для бескорыстия, любви, честности, благородства. – Всех тех, возвышающих душу понятий, без которых невозможно мыслить себя свободной личностью.

Поэтому Пушкин и не сможет согласиться. Он не пожелает принять *такого* реализма, при котором у человека не остается ни свободы, ни надежды на соответствие идеалу. Отсюда – дерзкая и как бы даже безумная стратегия *возвышающего обмана*. Не имеющие объективного статуса духовные истины должны утвердить в этом мире субъективным усилием личности, настаивающей на любви, справедливости, верности, героизме. – Захватывающая и благородная задача. Как я уже сказал, целая философская система, которую любой другой мог бы сделать своим знаменем, своим творческим брендом – хватило бы на всю жизнь.

Но вот это-то в Пушкине самое удивительное: он не удовлетворяется даже гениальными мыслительными конструкциями, он многократно обдумывает и проверяет найденное на соответствие... чему? – Как ни странно, опять же реальности. Только не той реальности обобщенного социального опыта, которая способна предъявлять нам одни пошлые «разоблачения» романтических грез, а реальности чуткого сердца, реальности совести, которая так похожа на двойника сократовского «даймониума», удерживающего человека от совершения недолжного.

Итак, сформулировав рецепт субъективистского противостояния «низким истинам», Пушкин внезапно понял таящуюся в таком подходе опасность волюнтаризма, опасность навязывания миру *своих* возвышенных схем. И появились «Маленькие трагедии». Кстати, *маленькие* вовсе не потому, что объемом эти произведения невелики. *Маленькие* они по причине того, что очень уж *обыкновенные*, проецируемые на каждого из нас – каждого, кто пытается навязать миру свою потребность в любви, в разделении, в справедливости. А навязывая, идет до конца и, идя до конца, становится монстром. Собственно, поэт последовательно рассматривает в своих пьесах основные соблазны индивидуалистического сознания.

Традиционно считается, что Пушкин в «Маленьких трагедиях» изображает человеческие пороки: скупость, зависть, любострастие, гордыню. Но вот странность, которая с самого начала бросается в глаза. Мы ведь говорим о драматических произведениях, а в них зритель всегда имеет дело с противостоянием. Либо отрицательного и положительного персонажей, либо героя и рока, причем в последнем случае страдания и борения героя носят, так сказать, общечеловеческий характер. Совершенно очевидно, что ни Скупому рыцарю, ни Сальери, ни Дон Гуану, ни Вальсингаму в пушкинских пьесах не находится достойного противника. Уж конечно сын не может противостоять барону, пылающему безоглядной страстью к золоту. Он мелок по сравнению со своим сумасшедшим отцом, а главное, борется не за справедливость или бескорыстие, а за скорейшую возможность распорядиться наследством. Не «ровня» барону и анемичный герцог, способный разве что высказывать сентенции: «Ужасный век, ужасные сердца». Моцарт также не противостоит Сальери, выступая в трагедии скорее как символ, как раздражитель для своего антагониста, а не как реальный человек. За его репликами не стоит никакой «положительной программы», никакой оппозиции мрачному отравителю. С Вальсингамом, конечно, спорит священник. Но по сравнению с ярким образом первого – второй лишь бледная тень. Дон Гуану и вообще неясно кого противопоставить. Разве что статую Командора, но последняя как раз только яснее выражает очевидное: не с людьми борются пушкинские герои, а с *роком*. А раз так, то наши зрительские симпатии вольно или невольно на их стороне. Человеческая солидарность заставляет сопереживать тому, кто вступает в тяжбу с безличной,

беспощадной и бессмысленной силой. Так что если бы речь шла о простом обличении пороков европейца индивидуалистической эпохи, структуру пьес, акценты, обрисовку образов нужно было бы изменить.

У Пушкина его герои одновременно ужасающи и грандиозны. Они прекрасны потому, что ими владеет беспримесная, чистая страсть, недоступная никому другому (даже, между прочим, Моцарту – он в изображении поэта игрун; вся мучительность творческого труда великого композитора вынесена за скобки трагедии). Страсть, с которой мы сталкиваемся, в истоке своем благородна и несчастна: в чем-то – в золоте, в славе, в наслаждении – герой видит непреходящую ценность и служит ей со всей истовостью души. На самом деле пушкинские герои взыскуют лишь одного: *любви ответной, разделенной и верной*. Но вот можно ли ее обрести?

Уже в названии первой из маленьких трагедий – «Скупой рыцарь» – парадокс. Рыцарь не может быть скупым, ибо благородство и щедрость есть основополагающие свойства рыцарственности. По определению. Долг рыцаря – служение. Только чему же можно служить в этом мире? Что достойно твоей любви, самопожертвования? Женщины – изменяют, сеньоры оказываются неблагодарными, даже сын покушается на то, чтобы лишить отца жизни. В людях нет ни верности, ни достоинства, вообще человека предает все: его чувства, надежды, само стареющее и распадающееся тело, наконец, даже вера, уставшая поминутно наткаться на *низкие истины* бытия. И барон, как настоящий рыцарь, избирает служение тому, что не обманет ни при каких обстоятельствах, что не портится, не ржавеет, что придет на помощь по первому зову, что одинаково ценится всеми и является предметом общего вождления. Конечно это золото. И трагическая трансформация, произошедшая с бароном, желающим, как и все мы, разделенной любви, объясняется тем, что только золото, только оно одно остается подлинным и настоящим в этом мире. Герой рыцарски верен своим сундукам.

Алчность барона вполне эротической природы:

Я каждый раз, когда хочу сундук
Мой отпереть, впадаю в жар и трепет.
.....
Нас уверяют медики: есть люди,
В убийстве находящие приятность.
Когда я ключ в замок влагаю, то же
Я чувствую, что чувствовать должны
Они, вонзая в жертву нож: приятно
И страшно вместе.

Перед нами патология. Однако путь к этой патологии вел через поиск верности и разделения. Не согласный с предательской сущностью жизни рыцарь пытается навязать ей свою универсальную модель отношений: через золото он обретает иллюзию гарантированной взаимности. И вот тут-то его и ожидает катастрофа. Как любой любящий, барон хотел бы полностью слиться с объектом своего вождления. Однако препятствием здесь выступает сама смертная природа человека. Золото его «переживет», достанется беспутному наследнику, значит *изменит*. Переживания пушкинского героя вполне экзистенциальны: он любит деньги, как набоковский Г.Г. свою Лолиту: вот они, его, с ним – и уже не с ним и не его, вечно ускользающие.

Если не касаться факта отравления Моцарта, герой второй из «Маленьких трагедий» – Сальери – вообще вызывает скорее уважение. Во всяком случае его философия и

жизненные идеалы вполне нам понятны и убедительны.¹⁰⁴ Сальери хотел бы одного: справедливости, все той же взаимности, когда за упорство, труд и верность жизнь вознаграждала бы признанием и почетом. Дар, по мысли композитора, должен доставаться достойному, тому, кто ради него пошел на жертву и подвиг. Установка вполне логичная, но, к сожалению, исходящая из человеческого горизонта понимания справедливости и подспудно опять же вводящая представление о некоем гарантированном результате: сделал – получи. Тем самым если скупой рыцарь делал ставку на золото, то герой второй *маленькой трагедии* абсолютизирует труд, творческое самоотречение человека.

Страсть и служение Сальери – это искусство и слава. Он человек не злой, отнюдь не гордый, не графоман¹⁰⁵ и даже не патологический завистник (во всяком случае Глюку он не завидовал, а смиренно следовал его прозрениям). Насколько щедро баловала его судьба, можно судить по одной выразительной детали: перед конечной разлукой возлюбленная дарит ему яд.

На самом деле Сальери опять-таки жаждет лишь справедливости и разделенной любви. И когда оказывается, что в действительности их нет, что без всякого труда, без мук и жертв, играя (и как бы не понимая), можно создавать гениальные творения, как это делает Моцарт, Сальери приходит к мысли о необходимости поправить Творца, прийти на помощь Провидению, чтобы восстановить гармонию и порядок. Закономерно, что свое намерение отравить Сальери рассматривает как своеобразную теодицею:

Нет! не могу противиться я доле
Судьбе моей: я избран, что б его
Остановить – не то мы все погибли,
Мы все, жрецы, служители музыки,
Не я один с моей глухою славой...

Неуловимой, недоступной для человеческого истолкования жизни, такой жестокой и равнодушной, опять навязывается схема. Схема, вытекающая из самых благородных идеалов, как бы соответствующая принципам «возвышающего обмана». Но тут-то и подкарауливает нашего борца за справедливость конечная катастрофа. Ведь «гений и злодейство – две вещи несовместные». Эта оброненная Моцартом фраза потому так сильно задевает Сальери, что нарушает его идеальную схему подвига во имя высшей цели. Гармонии не получается, ее вновь разрушает акт убийства, первоначально призванный как раз сохранить мировое равновесие.

Самым парадоксальным героем «Маленьких трагедий» является Дон Гуан. И самым, я полагаю, для Пушкина близким, внутренне понятным. Потому что ставкой испанского сердцеда оказывается искусство, чистая эстетизация жизни.

«Каменный гость» сильно отличается от остальных «Маленьких трагедий» усилением драматической стороны произведения, в нем нет больших монологов героя, как бы раскрывающего перед нами подоплеку собственного стремления. Но и без разъяснений мы понимаем, что чувственная любовь Гуана к женщинам – это страсть художника, пытающегося каждой следующей «картиной» достичь идеала. Дон Гуан занимается не «любовью», а искусством, используя в качестве материала не краски или слова, а сами чувства, игру жизненных отношений. Его страсть к красоте целиком эстетизирована,

¹⁰⁴ Кстати, философия Сальери в чем-то симпатичнее моцартовской. Моцарт вполне доволен тем, что «нас мало избранных, счастливых праздных», и кажется, понимает счастье как не столько награду за труд и усилия, сколько удачно выпавший жизненный жребий.

¹⁰⁵ Обычно в качестве примера мертвенности, бесплодности дара Сальери ссылаются на то, что он «алгеброй гармонию поверил». Последнее, однако, никак не противоречит тому, что и ему известны «творческие восторги». Только умный Сальери хорошо знает, что жар вдохновения сродни горячке графомана и может обманывать. Поэтому в искусстве свое непосредственное чувство лучше проверять, опираясь на знание общих закономерностей развития эстетики.

равно как и завоевание этой красоты. В конце концов это то же, что писать стихи. Мы ищем совершенную форму и как бы выращиваем ее из себя (как Гуан выращивает из себя прекрасный женский образ по одной «узенькой пятке», мелькнувшей из-под черного покрывала). Разве при этом надо хранить хоть какую-то верность вчера написанному тексту? Разве предыдущая картина ревнует художника к сегодняшнему его произведению?

Вступая в отношение с одной, второй, третьей возлюбленной, Гуан не видит в них самостоятельных живых людей. Это все его «произведения». Почему такая подмена? Потому что так безопаснее. Доблестный Дон Гуан боится реальной жизни с ее «низкими истинами» неподконтрольных чувств, когда любая возлюбленная рано или поздно изменяет, как Лаура, собирающаяся провести ночь с Доном Карлосом – его врагом. Поэтому, убив Карлоса, герой лишь спросит неверную почти рассеянно, не осуждая (что, в самом деле, осуждать!), а как бы констатируя: «Лаура, и давно его ты любишь?» Самое интересное, что он даже не особенно ждет ответа. Характерен финал их объяснения: «Скажи... Нет, после переговоров».

Дон Гуан знает, что в реальности ответа нет – все распадается, ничего удержать нельзя. Именно поэтому всем своим существом он пытается уйти от жизни в чистую сферу эстетики. Здесь царствует его вдохновенная фантазия и измены нет, точнее она не имеет значения. Здесь Лаура, рассматриваемая как объект его «художественных» любовных усилий (как бы ставшая статуей), всегда к его услугам. Статуи не отвечают, не ревнуют, у них нет вины. Кстати, Лаура почти то же самое говорит о Гуане: «Вечные проказы – /А все не виноват...»

Неугомонный любовник так и живет одним творческим мгновением, вне которого надо все начинать заново, вновь настраивать технический арсенал обольщения, неважно на кого обращенный. Беда только в том, что человеческое бытие не исчерпывается лишь сферой эстетики, более того, в ней одной нельзя найти удовлетворения и покоя. Для жизни требуется пролонгированная связь, потому что, в отличие от искусства, жизнь – во времени, она кончается, она уходит. Брошенная на произвол судьбы, жизнь мстит «эстетику» страшными минутами незакамуфлированной встречи, минутами, которые никак не ввести в художественную игру, как то: ситуации болезни, каких-то бытовых дел, необходимости утреннего туалета, когда глядишь в зеркало на несвежее, уже стареющее лицо. Вот откуда непроходящее ощущение предельной усталости Дон Гуана. Он почти непрерывно «выпадает» из временного потока, пребывает в состоянии перманентной задумчивости, мечтает или вспоминает.

Поскольку он боится болезненной реальности, его окружают теперь не живые люди, а статуи. Трагедийный эффект пьесы заключается в том, что происходит как бы рокировка, страшное превращение. Гуан делал живых «статуями», и вот к нему (в мир жизни из мира искусства) пришла ставшая живой статуя Командора. Насилюя и подчиняя своим эстетическим фантазиям реальность, герой как бы выпал из нее, сделавшись персонажем виртуальной игры, законы которой, быть может, и вовсе инфернальны.

Самая страшная из «Маленьких трагедий» – «Пир во время чумы», и не потому что речь в ней о Смерти. Страшно то, что в числе «битых» ставок человека оказывается не только верность, труд или художественное творчество, но и *героизм*.

Одним из смертных грехов считается уныние. В пушкинской трагедии перед нами не просто уныние, а предел отчаяния человека, который потерял всех близких и больше не верит Богу. Перед нами вариант Иова, не понимающего смысла случившейся с ним катастрофы. Но Иов даже из глубины отчаяния взывает к Творцу, как бы требует его на суд, поскольку не знает за собой греха. И тогда Бог приходит. Его приход и есть по сути дела ответ отчаявшемуся. Ибо нам конечно важно не столько знать *зачем*, сколько чувствовать, что нас *любят*, нам *откликаются*. Священник из «Пира во время чумы», увы, слишком слабая замена Всевышнему. Да к тому же Вальсингам и не желает вступать ни с

кем в объяснения. Он слишком оскорблен «обманом» Небес и теперь героически надеется только на себя самого.

С точки зрения Вальсингама ставку делать можно только на себя (мать, жена – умерли, то есть как бы изменили). В нашем распоряжении остается один упрямый, гордый, самоутверждающийся в любой своей страсти, презирующий мир и Бога человеческий дух. Чудовищной реальности чумного города противопоставляется *пир*, то есть упрямое продолжение молодой веселой жизни, вопреки тому, что она уже не соответствует ни обстоятельствам настоящего, ни перспективам будущего. «Низкие истины» грубо игнорируются, хотя постоянно вторгаются в застольный разгул умножающимися трупами участников «веселья».

Однако Пушкин предельно неоднозначен в своей оценке. «Упоение в бою» – это провозглашаемое героем упоение человеческой самостью, но тут же, амбивалентно, и воспевание решимости духа рисковать, быть, как призывал Христос, «горячим» или «холодным»:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья –
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог.

Но трагедия Вальсингама не только в отрешенности от Бога. Его непримиримая позиция, как ни странно, не дает ему в смысловой полноте пережить расставание с любимыми и близкими, тем самым делая потерю окончательной. Его трагедия в том, что, полностью положившись на себя, на присвоенную свободу править пир на костях, он теперь почему-то *не может вспоминать о тех, кто был ему дорог*. Разоблачением гордых и отважных слов из песни Председателя выступает «сознание беззаконья моего».

Пушкин создал удивительные трагедии. В них, казалось бы, низменные страсти – жадность, сластолюбие, гордыня, зависть – не только не примитивны, но прямо связаны с глубинными экзистенциальными потребностями человека в любви и верности, справедливости, надежде. Обнаруживается, что наши пороки генетически не отделимы от добродетелей, не есть некое изначально данное негативное качество, а вытекают из всего континуума жизненных устремлений к гармонии, счастью, полноте. Более того, чем масштабней личность, чем талантливей, тем больше риск ее впадения в субъективистское отстаивание своей правоты.

И все же... Гений и злодейство – две вещи несовместные. Моцарт не пытается *навязать* миру собственную систему координат. У него есть свои ценности, но он не станет отстаивать их *любой ценой*, поскольку принимает жизнь во всей ее противоречивости. А вот Сальери, барон, Дон Гуан, Вальсингам такой жизни не принимают. Она неудобна им, она их не устраивает. И, пытаясь подогнать мир под себя, они превращают «возвышающий обман» в самоцель, в единственную альтернативу пошлой повседневности. Но ведь это прежде всего *их возвышающий обман*. Тогда как противостоять «низким истинам», по видимому, можно только в бескорыстии.

* * *

Вина героев «Маленьких трагедий» Пушкина лишь в том, что они не хотят примириться с реальностью и выдумывают свои способы ее обойти. Главное же свойство *этой* реальности состоит в том, что в ней тебе обязательно придется расставаться со всем:

с любовью, с накопленным добром, с дорогими сердцу людьми, с надеждами на честный труд и заслуженную славу.

Главное свойство *этой* реальности в том, что она погружена во временной поток, отдана на откуп смерти, и потому нет в ней ничего прочного: ни верности, ни справедливости, ни счастья. Вот с этим-то и не могут согласиться барон, Сальери, Дон Гуан и Вальсингам. С этим, вообще говоря, не мог согласиться и Пушкин. С этим соглашаются либо слабые люди, либо святые, верящие в конечную Божественную мудрость, предопределившую течение жизни человека и мира, исходя из высшего понимания блага и справедливости. Просветленное *так надо*. Все Евангелие об этом с Его молитвой в Гефсиманском саду.

Для того чтобы принять такой взгляд на вещи, требуется бесконечное смирение и глубокая вера. Но ни тем, ни другим яркие, незаурядные герои Пушкина не обладают. Они вообще дети уже другой эпохи – эпохи наступающего индивидуализма и неверия. Они *гении* в том новом смысле, который потом закрепится модернизмом: гении самовыражения, художники жизни, смело идущие на личный эксперимент по *исправлению* погрешностей мироздания, допущенных Творцом.

* * *

Любовь все равно всегда живет и держится в определенной форме иллюзии. Иллюзии того, что другой – светоч красоты и благородства, иллюзии будущей счастливой совместной жизни, иллюзии того, что тебя обожают или что тебе всегда будут верны.

В действительности не существует ни «светочей», ни вечного безмятежного счастья, ни постоянного обожания, ни верности. Но до тех пор пока мы вольно или невольно способны через себя внушать эти иллюзии другому, нас любят. Замечу, кстати, что пока мы эти иллюзии собою поддерживаем, всё есть, всё реально.

Здесь, так же как и в случае вещей более общего плана, мы имеем дело с неравновесными системами, которые не в состоянии существовать стабильно. Но за счет собственной активности упорядочивают окружающее пространство. В вопросах любви формой такого упорядочения является внушение и поддержание целого спектра структурирующих жизнь семантически означенных иллюзий.

Любовь на самом деле – это личный, индивидуальный миф, предназначенный для структурирования человеческого существа (моего в данном случае и того человека, с кем я через этот миф соотнесен). Вот почему на нее почти не обращают внимания в традиционных обществах, имеющих свою, покрывающую бытие социума в целом мифологию. И вот почему, как только с общими мифологемами становится туго, тут же наступает эра любовных романов и вообще столь пристального внимания к амурной проблематике.

Любовь – это индивидуальный миф (напомню, и большой общий миф реален и действителен до тех пор, пока общество через ритуал и мистические обряды его реализует). За неимением другого, она остается теперь единственным человеческим структуриатором.

Далее обратим внимание на то, что иллюзорность внушаемых другому представлений амбивалентна. С одной стороны, так реализуется то, чего *не бывает*, то есть иллюзия выполняет роль чуда. С другой – иллюзия, даже если ее поддерживать, не может длиться вечно. Природа иллюзорного, небывалого противна всякому автоматизму. Как только мы в чем-то убедились окончательно (чаще, правда, разубедились), благотворное структурирующее воздействие мифа (внесение смысла в то, что смысла не имеет) заканчивается. Поэтому Ахматова правильно говорила, что срок всякой любви – семь лет. Впрочем, я не был бы столь категоричен. Иллюзорность мифоструктуры любви безусловно чревата кризисами. Но такова форма существования любой неравновесной системы. Важно, как она выходит из этого испытания. Возможно, например, установление

квазиравновесия на более высоком уровне. Это означает, что на смену одним иллюзиям приходят другие. Точнее, старые модифицируются и получают новое смысловое наполнение, соответствующее новому уровню человеческого опыта, самостояния.

* * *

Логика пушкинского творчества от «Героя» и «Евгения Онегина» к «Маленьким трагедиям», а от них – к сказкам. Логика, не всегда выдержанная хронологически. При его протеизме он умел думать сразу в нескольких направлениях. Но мы теперь можем выявить некоторую последовательность.

В «Герое» – тезис: истина рождается в определенном сорта иллюзии или лжи. В «Маленьких трагедиях» – антитезис: настаивающие до конца вопреки реальности на *своей* правде становятся монстрами. В сказках – синтез, точнее антиномическое противопоставление: благословенными оказываются те герои, которые в «возвышающем обмане» утверждают как бы не себя. Те же, кто хотел подчинить мир своей логике, автоматизировать отношения с судьбой, фортуной, Богом, – неизменно проигрывают. Самое поразительное, что они ведь в сущности каждый раз хотят справедливости: примитивно понимаемой справедливости, как ткачиха с поварихой, за место царицы готовые заплатить своими талантами. Сказки Пушкина являются своеобразной антиутопией, опровержением построений возрожденческих гуманистов вроде Томаса Мора и Томмазо Кампанеллы: пирог на всех не делится, высшая справедливость и нравственность являют себя в неравенстве – в неравенстве по человеческим меркам. И еще: всем своим поздним творчеством Пушкин по сути дела обосновывает бытие Божие, потому что если в «возвышающем обмане» мы вопреки «низким истинам» не *себя* утверждаем, то спрашивается *Кого же?*

* * *

Реализм, введший в рассмотрение представление о детерминированности жизни человека социальными и природными обстоятельствами, на самом деле получил шанс вернуться к трагической и героической проблематике Античной классики. Детерминация героя сродни фатуму древних. Ты живешь, а над тобой тяготее рок несвободы от быта, социальных условий, болезней и пр. Но ты противостояшь этому «року», опираясь на «возвышающий обман» духовных доминант.

Такой – трагической и героической в полной мере делается поздняя лирика Пушкина. До какой-то степени и некрасовские стихи следуют той же «античной» схеме. Думаю, что и Анненский (правда, уже в духе Еврипида – не случайно всего его перевел) обращается к этой модернизированной теме «рока», которому человек вынужден противостоять.

* * *

Точно так же, как в реализме, беспредпосылочность метода на деле оказывается полипредпосылочностью или, точнее, бипредпосылочностью (закон «низких истин» плюс закон «возвышающего обмана»), так вот, непосредственность восприятия на практике достигается за счет «полиустановочности» (не исключено, что и вовсе «биустановочности»).

Не в том дело, что непосредственное суждение (извлеченное из восприятия стихов, живописи, жизни) возникает у человека вне теоретических убеждений. Наоборот: мы всегда имеем некоторый набор установок, складывающихся в более или менее

эkleктичную теоретическую систему мировидения. Разница между Платоном и тетей Глашей не в том, что у первого эта система есть, а у второй нет. Разница лишь в том, что у Платона эта система полнее отрефлектирована, более структурна, глубже продумана.

Непосредственность же восприятия и оценки возникает лишь тогда, когда нам есть из чего выбирать. То есть из нескольких теоретических установок, определяемых шириной видения, когда в тот или иной момент мы можем переходить с одной на другую. Эту ситуацию я назвал бы ситуацией *внутреннего плюрализма*. Широкий спектр восприятия позволяет сориентироваться: какое зрение нужно включить в данном случае – «инфракрасное», «ультрафиолетовое» или обычное – в видимой части наших оптических возможностей. Естественно, существует иерархия или во всяком случае частотность возникновения «инфракрасных» либо «видимых» ситуаций. Но непосредственность (то есть неопосредованность восприятия заранее выбранной установкой) вытекает из умения в каждом конкретном случае выбрать нужный регистр видения.

Вот тут и скрывается проблема, вот тут эстетика связывается напрямую с этикой. Дело в том, что в этом *выборе* спектра видения я опасно свободен и могу проявлять либо свой волюнтаризм, например при ярком свете дня включать «приборы ночного видения» (с соответствующими последствиями для интерпретации наблюдаемых явлений), либо, напротив, стремиться к смирению и чуткости согласно Сократовому принципу: я знаю, что ничего не знаю. Если в этой точке свободного выбора установки я подчиняю себя внутреннему даймониуму (называемому совестью), не дающему мне разгуляться в своем своеволии, – это и будет *непосредственное* восприятие, опосредованное лишь реальностью данной ситуации видения. То есть в устранении себя (а «я сам» – и есть главная тайная установка каждого из нас), в «мудром незнании» я вижу определенное явление так, как его надлежит видеть в его смысловой полноте, которая вытекает не из моего ограниченного знания (в том числе ограниченного знания языка высказывания), а из того реального смыслового статуса, который имеет данное стихотворение, картина или человек в контексте целого.

Ну конечно я никогда не могу быть до конца уверен в том, что мой даймониум-совесть не подвел. Конечно я не могу никому другому доказать истинность моего видения. Это, как и все подлинное, – лишь предмет веры (но *веры*, а не самовыражения или субъективистского настаивания на своем). Однако сама почва для *непосредственности* может возникать лишь в ситуации полиопосредованности моего суждения, моего отношения. Впервые такой внутренний плюрализм открыли софисты, и они же впервые продемонстрировали, к чему он может привести: к циничному релятивизму.

Вот эта-то боязнь цинизма и загоняет многих, очень старающихся быть честными интеллектуалов в узкие рамки своей «выстраданной» установки, которую они провозглашают непосредственным восприятием. На самом же деле здесь нет ни непосредственности, ни честности, поскольку на практике оценки, вытекающие из такой «теоретической индифферентности», оказываются лишь сублимацией собственного «я».

* * *

Вчера вечер у Х. Слушал, говорил – и вдруг почувствовал: скучно. Х. очень неплохо разбирается в нескольких «спектральных диапазонах», но других интеллектуальных «частот» для него просто не существует. Вернее, он даже теоретически знает, что они есть, но не признает заслуживающими внимания. Тем самым для него их и нет.

Выстраданная позиция вроде «стихи и философия – антиподы» или «это все теория, а стихи мы воспринимаем непосредственно» оказывается своеобразной жесткой *теорией*. Замечательно, что и стихи Х. воспринимает (естественно, *непосредственно*), ориентируясь на теоретически предзаданные параметры. Например, ему кажется, что очень важна тема –

и вот теперь в каждом тексте выискивается необычность темы. На поверку же эти новации оказываются, как правило, вполне банальными упаковками для все тех же повторений определенных усвоенных истин. Как это демонстрировал вчера, скажем, С., читая, стихи о разнообразных жизненных конкретностях, сопрягающихся с культурными аллюзиями и экзистенциальными переживаниями.

И какие-то строчки даже неплохи у него. Но все тонет в графоманской словоохотливости и условности этого странного дела – зарифмовывания мыслей и впечатлений. Это настолько очевидно, что я могу списать неспособность Х. *непосредственно* заметить подлог лишь на теоретическую его ангажированность.

В том-то и дело, что так называемая непосредственность нашего восприятия жестко опосредована теоретической установкой на свободу от теоретизирования.

* * *

Нерефлектируемость конечных оснований. Так, в подоплеке чувства любви может лежать нечто чисто физиологическое, эгоистичное. Но пока это *нечто* «не разоблачено», то есть не отрешено, мы имеем дело с *чистой* любовью. По-видимому, жизнь – это такая машина, которую уже нельзя собрать и запустить заново, после того как мы ее разобрали. В большинстве случаев в наличной реальности нам приходится иметь дело с «цельнометаллическими» неразбираемыми конструкциями.

Кстати, как будто бы банальность. Банальность, очень любимая неинтеллектуальными людьми, обычно говорящими о своих чувствах и естественности. Но ошибка этой естественности, этой «детскости» как раз и состоит в нерефлектируемой склонности к растаскиванию на детальки и колесики очередной подаренной игрушки.

Никогда этого даже в младенчестве не делал – боялся сломать.

* * *

Замечательна позиция Александра Мелихова, который по причине исключительной честности стал апологетом лжи. По его мнению, человечество живет вовсе не поисками истины, а верой в ту или иную вдохновляющую иллюзию. С этой точки зрения любое утверждение релятивно и в сущности ложно. Между прочим, в том числе и утверждение самого Мелихова насчет ложности наших убеждений. Он не замечает, что попадает в логическую ловушку. Хочет того Мелихов или нет, но само его высказывание строится по правилам, которые он пытается опровергнуть.

Мне кажется, что в подобной негативистской утвердительности скрывается очень характерная для сегодняшнего сознания ошибка. На основании связанности таких категорий, как форма и содержание, их просто отождествляют. Меж тем они нетождественны, точнее, их тождество несимметрично. Прямо по Друскину: **содержание есть содержание, тождественное форме, сама форма не тождественна содержанию.**

Истина действительно приходит в определенной *форме* иллюзии. Но это еще не значит, что по содержанию она иллюзорна. Замечая относительность и «ложность» тех или иных форм верований, мы не вправе делать вывод о ложности выражаемого этими формами смысла.

* * *

Рефлексия (аналитический акт), углубление которой мы наблюдаем в истории. Рефлексия всегда «работает» на дифференциацию понятий, на «растаскивание» категорий,

прежде синтетически соединенных. Самое удивительное, что при таком растаскивании подспудно происходит их полное отождествление. Так диалектически связанные между собой категории формы и содержания начинают просто смешиваться.

Тот факт, что история по форме своей есть некий процесс борьбы интересов различных наций и государств, выдается за ее содержание. Или, как Мелихов (а точнее, еще Камю), делают вывод о ложности любых «вдохновляющих» человеческих верований, на том основании что форма их манифестации действительно относительна, как бы лжива.

Между тем происходит это просто потому, что рефлексия уже разъяла то живое целое, которое мы потом пытаемся собрать из ставших мертвыми осколков и кусков. Это все равно как если бы исследователь, занимающийся клетками, делал вывод об их нежизнеспособности – на том основании, что отдельные элементы клеточной структуры сами по себе невозможны и «мертвы».

* * *

Вот о чем статью написать стоит: о «Маленьких трагедиях» и философии абсурда Камю. А точнее, о том, почему не прав Мелихов в своей пропаганде полезности иллюзий и вдохновляющего вранья для прогресса человечества.

Сталкиваясь с бессмысленностью мира, человек на самом деле имеет в своем распоряжении лишь две возможности:

1. Постулировать, что космос разумен, вообще творение – целесообразно и лишь моя человеческая самость, реализуемая через действие или идеологию, вносит в него искажение. Это в той или иной форме путь веры.

2. Считать, что мир бессмыслен, внесение в него порядка – плод моей человеческой настойчивости. То есть внедрение в реальность иллюзий, путь возвышающего обмана, планомерное искажение действительности есть родовое назначение человека. Замечательно, что Пушкин как будто бы именно такую возможность постулирует в стихотворении «Герой». Но гениальность «нашего всего» заключалась в удивительной смысловой чуткости и честности, а главное, в его высокой внутренней моральности. У Пушкина были неотъемлемые принципы. Это у нас их не стало.

Так вот *принципы*, с одной стороны, противились детерминизму, а с другой – противостояли виртуализации духовной сферы. Что бывает в результате такой виртуализации, в результате произвольного внесения смысла в бессмысленный хаос бытия, и демонстрируют его «Маленькие трагедии». Пушкин, как Одиссей, пытается провести корабль своего художественного творчества между Сциллой реалистической обусловленности (полного морального детерминизма) и Харибдой романтической героики (морального волюнтаризма сильной личности, демонического восстания против мнимой бессмысленности бытия).

* * *

На заседании интеллектуального клуба молодой А. рассказывал о современной «научной журналистике». Он, конечно, держит фигу в кармане и, как все в его возрасте, надеется, что уж их-то приход в мир не случаен. Собирается спасти человечество от *инферно*. Но действует при этом методами чисто позитивистскими.

С точки зрения А., имеющего отношение к сайту «Проектирование будущего», сейчас все устроено достаточно просто. Существует некоторое количество идеологов, которые предлагают фантомные проекты так называемым ЛПР (людям, принимающим решения). Последние – не обязательно публичные политики, хотя именно в сфере

публичных политиков особенно велик спрос на *идеи*. Им ведь нужно постоянно выдавать на-гора определенные социальные проекты, отстаивать некоторую идеологию.

Интересно, что в лучших постмодернистских традициях за этой идеологией теперь не стоит никакой четко выраженной классовой позиции. В утеряншем структуру и иерархию обществе даже интересы отдельных групп населения приобретают аморфный характер. Кроме того, замечательно развиты технологии, позволяющие внушать этому самому населению любые представления о его так называемых *интересах*.

Короче говоря, за действиями политика уже не стоит никакой серьезной социальной реальности. Как правило, он выполняет заказ той или иной влиятельной группировки лиц, заинтересованных в лоббировании определенных программ и законодательных актов.

Это, повторяю, до какой-то степени неизбежно, поскольку общество больше не является иерархической системой, а представляет собой «мелкодисперсную среду», которой можно управлять на уровне «слабых взаимодействий».

Ведь структурированный социум в значительной степени соответствует структурированному сознанию своих членов. И тогда в дело вмешиваются очень серьезные факторы, формирующие мотивы поведения: религиозные убеждения, моральные представления, классовая солидарность. С ними приходится считаться, их в устойчивом, структурированном обществе просто так не «переинсталируешь». Отсюда у обычного, среднего человека рождается ощущение стабильности, неизменности и истинности его ценностных установок.

Теперь все по-другому. В нашем обществе неблагополучие обнаруживается именно на уровне социальной структуры, ставшей аморфной, следовательно плохо проводящей консолидирующие ценностные сигналы. Меж тем для большинства социум по-прежнему остается единственным источником самоинтерпретации, единственной инстанцией, задающей поведенческую норму. Вот отсюда и попытки быстренько подправить ситуацию внедрением прогрессивной политтехнологии, опирающейся на новый сакрализованный «текст». Этот «текст» должны разработать некие продвинутые (и конечно современно, то есть *научно*, мыслящие) интеллектуалы, а затем инсталлировать в общество. Очень похоже на идею Мелихова о необходимости внушения населению очередной «вдохновляющей иллюзии», без которой, естественно, жить тошно.

Что можно возразить А. и его соратникам? Попробую по пунктам, дабы выдержать «технологию».

1. Человек – существо, пребывающее в смысловом пространстве и нуждающееся в цели и оправдании, в духовных ориентирах.
2. Но уровень духовного, смыслового отношения к миру неавтоматичен, в отличие от материальных объектов существует не сам по себе, а лишь постольку, поскольку ты *веришь*.
3. Проблема веры для большинства носит социальный характер, поскольку человек – общественное животное и не только действует, но и думает стереотипно, ориентируясь на поведенческие установки соплеменников, на закрепленную в социальных институтах и формах *норму*.
4. Успешно эта проблема веры, необходимой для осмысленного существования, решается в устойчивых, структурированных и иерархизированных обществах, где индивид в значительной степени «растворен» в определенной страте, разделяя свойственные этой страте ментальные установки.
5. В дисперсных обществах, потерявших устойчивую структуру (как по причине деклассирования, связанного с изменением технологий и производственных циклов, так и по причине развития релятивной либерально-плюралистической идеологии), человек оказывается в тотальном игровом пространстве, где для большинства становится невозможным целостное, осмысленное представление о своем жизненном предназначении.

6. Индивид продолжает ориентироваться на поведенческие нормы тех или иных референтных групп, не придавая им статуса абсолютности, но в силу этого страдает его психика, его способность нормально функционировать в социальной среде, поскольку регулирующие смысловой уровень бытия моральные представления теперь утратили свой императивный характер (духовные смыслы лишь до тех пор обладают статусом всеобщности и обязательности, пока их источник выведен за границы собственно индивидуального, пока твои цели и стремления шире субъективного удовлетворения личных потребностей).
7. В этих условиях человек полностью растворяется в сиюминутном и *актуальном*, он делается участником бесконечной игры, все время меняющиеся (например, по законам моды) правила которой призваны стать заменителями, протезами смысловых доминант.
8. Поскольку в этих условиях жизнь не может быть продуманной и никогда не продумывается до конца (вообще отсутствует *модель* жизненного пути как чего-то состоявшегося и завершенного), особую роль начинают играть технологии, обеспечивающие тотальное отвлечение человека, заполнение его времени фантомным содержанием (это вся индустрия потребления, спортивно-зрелищная вакханалия, массовая культура). Развитие этих технологий манипулирования и «наркотизации» неизбежно, поскольку социум не в состоянии дать человеку того, что ему необходимо, – смыслового утоления, предполагающего веру в истинные сущности, задающие ценностную структуру его жизни.
9. Человек не в состоянии жить в смысловом хаосе, но противостоит хаосу не тот или иной идеологический фантом, а духовный космос, предполагающий некую ценностную реальность, обладающую своей структурой.
10. Фантом отличается от смысловой реальности сконструированностью, приспособленностью под определенные практические задачи и цели, в силу этого он имманентен, посясторонен, его «действенность» проверяется в позитивистском духе *практикой, положительным фактом*, но тем самым (поскольку *практик* множество, а *положительность* факта – понятие субъективное) одна виртуальная реальность всегда конкурирует с другой виртуальной реальностью, предстающей перед нами как множественные личины все одного и того же «хозяина мира сего» – нашей самости, пытающейся заместить Бога (то есть единственную духовную реальность).
11. То, что исходит от человека, его воли, его желания, всегда неполно, приблизительно, множественно, если в своих построениях он опирается на логику земных целей, на стремление решать практические задачи, приспособлявая для этого смыслы, вводя ту или иную идеологию. Единственность же Истины, прозрачность смыслового пространства становится очевидной лишь в отказе от *своей* воли.
12. На самом деле проблема не в создании нового сакрального текста, который выражает Истину и в силу этого является общезначимым. Текстов, содержащих подробную смысловую топографию, множество, один из величайших – Библия. Проблема, как мне представляется, в комментарии, в благодатном истолковании уже имеющегося закона, который по тем или иным историческим причинам начинает восприниматься как «мертвая буква». Таким истолкованием Ветхого завета по сути дела стало Евангелие, возникшее на сложном пересечении иудейской и эллинской традиций, когда «императивно-заветную» форму общения с Богом потребовалось дополнить «образно-чувственной» (и при этом философской). Что здесь важно. Комментарий – это не безличный текст, а новый миф, развивающий и проясняющий структуру и смысл старого. *Слово* приходит во *плоти*. Оно порождает не только притчи и наставления, но и определенный лад жизни, заставляя по-новому осмыслить все прежние заповеди. Основой

нового текста становится одухотворенная плоть Христа. На самом деле символически осуществляется то, что в Ветхом завете стало непосильным и непонятным требованием Бога к Аврааму.

Я думаю, что если какая-то еще модернизация и духовная консолидация возможна, то только на почве Откровения – истолкования уже существующего. Об эоне Святого Духа говорили неоднократно, особенно часто с начала XX века. Надо обратить самое пристальное внимание на этот Божественный ритм, это отношение Любви, персонифицированное в третьей ипостаси Святой Троицы. Не знаю, впрочем, каково может быть Его явление. Уже не просто текст как плоть, а... Не знаю, не буду фантазировать.

* * *

Чем принципиально отличается сегодняшняя ситуация от «средневековой», если человек все равно устремлен к трансцендентному и на трансценденцию все равно оказывает влияние социальность?

В «соборном»¹⁰⁶ обществе перед индивидом как бы находится один телефон. Можно снять трубку и услышать треск и помехи или гудки отбоя. Можно так и не дозвониться. Но с трансцендентным тебя связывает именно этот канал.

В наше же плюралистическое время ты оказываешься в помещении с 10 000 телефонных аппаратов, из которых, условно говоря, связь с Всевышним обеспечивают только два или три. Попробуй теперь их найти.

* * *

Ранний буддизм не столько религия, сколько особая «технология» (позже станет понятно, почему я ставлю кавычки). И именно этим подобен учению Сократа.

Вообще можно задуматься о сущности осевого переворота. Он ведь выражается в том, что появляются *срединные* технологии жизни. До того они были не нужны, поскольку сознание живущего мифами человека было изначально синкретично и антиномично, спокойно совмещая логически не совместимое. Демифологизация мира, которая происходит одновременно с отпадением человека от общих, внеположных ценностей, с необходимостью ставит вопрос о *технологии* поведения, то есть в конечном итоге об этике. Теперь невозможно просто подчиняться общественным установлениям, обычаям, почти принудительно держащим тебя в смысловом поле. Теперь каждый сам должен удостоверять правильность своей мысли, своего слова, своего поступка.

Как не впасть в заблуждение, идя по тропе логических выкладок, нанизываемых на стержень определенной посылки? То, что любая, казалось бы очевидная, посылка приводит рано или поздно к тупику (вернее, к любому желаемому результату), прекрасно продемонстрировали в Греции софисты, а в Индии шарманы. Тебе нужно нечто обосновать. Но логика и устройство языка позволяют, в принципе, обосновать все что угодно. Как ни странно, тотальный релятивизм потому и возникает, что ты пытаешься подчинить себя одному принципу.

Тотальный релятивизм возникает по причине введения универсальной технологии жизнедеятельности (или спасения – что в сущности одно и то же). Просто потому, что каждый имеет *свою* универсальную технологию. И понятно почему. Потому что, если устранить из вопроса о спасении некое непредсказуемое трансцендентное начало (Бога с

¹⁰⁶ Я ставлю кавычки, потому что это не Христова соборность. Это некая форма, внешне напоминающая общность в Боге, принудительно, на социальном уровне вводящая человека в рамки религии и общественного долга.

Его благодатью), останется лишь *моя* последовательность действий. И у одного она неизбежно иная, чем у другого. В отсутствие единого Взгляда на мир остаются лишь бесчисленные точки зрения, бесчисленные мнения.

Итак, нельзя полагаться только на технологию. Но, с другой стороны, нельзя полагаться и на автоматизм веры и ожидание осеняющей тебя благодати. Потому что, если все решает только Бог (хотя, Он, действительно все решает) и от тебя ничего не зависит, ты впадаешь в другого сорта детерминизм и фатализм, полностью растворяя свою человеческую ответственность в роке или же воле Всевышнего. Это уже было в доосевое время, когда эта воля и была тождественна технологии, задаваемой общими формами жизни.

Срединный путь на самом деле есть поиск «технологии», отрицающей технологическую автоматичность и всеобщность. Требуется каждый раз совмещать несовместимое. Например, в деле спасения – последовательность собственных усилий и Божественную благодать. У Будды этот срединный путь также сводится к утверждению чего-то невообразимого. Вопрос по сути дела ставится так: что выбрать в поиске счастья? Аскетизм или гедонизм? На самом деле одно отрицает другое. Речь идет о том, в чем видится большее удовольствие. Например, плод манго можно съесть сразу – и тем самым *сейчас* исчерпать возможность наслаждаться (гедонизм). А можно его не есть, испытывая наслаждение от предвкушения удовольствия (аскетизм). Нельзя одновременно есть и не есть. Но Будда утверждает именно это *нельзя*. Его срединный путь сводится к тому, что можно есть и можно не есть – в зависимости от конкретно складывающейся обстановки. Он не детерминирует себя необходимостью воздерживаться или, напротив, осуществлять настойчивый поиск удовольствий. Речь тем самым идет о свободе (чистым все чисто) и о связанной с нею человеческой ответственности. И речь тем самым идет об этике, поскольку в каждый конкретный момент «есть» или же «не есть» подсказывает тебе твоя совесть. Или же сократовский демон. Срединный путь (а у Горация *золотая середина*) – это такая жизненная стратегия, такая «технология», которая не детерминирует человека, оставляя его выбор в каждый момент свободным.

* * *

Когда на последней встрече интеллектуального клуба А. рассказывал о том, как та или иная фантомная идеология *инсталлируется* в общество, я подумал, что это все ужасно напоминает происходящее в системе образования. Существуют властные инстанции, функционалом которых является предложение людям новых идей. Последние могут быть совершенно произвольными и будут внедряться просто потому, что «спущены» сверху. Никого не заботит ни их содержание, ни даже возможность реализации. Производить проекты и идеи для власти такая же функция, как для тела – обладать запахом. Далее вся эта фантомная возня спускается вниз, где начинается кропотливая работа по «реагированию» на вышестоящие инструкции.

Очень похоже на бесконечную, неостановимую фантомную методическую работу, ведущуюся в системе образования, когда каждый год требуются новые педагогические идеи. Опять же содержание их безразлично. Но по форме они должны выглядеть как инновации.

Я как-то никогда не задумывался, что и общество в целом функционирует по этим методико-педагогическим принципам.

* * *

О дьяволе.

Он технолог по преимуществу. Технолог и только. На самом деле зло – это не более чем существование, подчиненное технологиям самим по себе. Аморализм – взгляд на бытие как на цепь технологических цепочек.

В этом отношении наше время есть время его торжества. Может быть, так и задумано. Может быть, только таким образом и достигается разрушение зла – в его самоуничтожении через окончательное торжество. Почему? Потому что окончательное торжество технологии и есть ее гибель. Ибо она не сущностна.

Дьявол – тень, у него нет положительной программы. Поэтому, побеждая, он отрицает себя самого, свою негативную позицию. А Бог – нет. Именно в этом значение монашеского, а не дуалистического взгляда на мир.

Если же мы вспомним к тому же великий принцип непротивления злу насилем, то станет очевидным: Бог никак и не противостоит сатане. Более того, противостоять ему значило бы стать на один уровень, просто хотя бы существовать в одной плоскости. Нет такой «плоскости». Бог просто предоставляет возможность состояться исполнению времен, когда зло уничтожит себя, сгорит в своем торжестве. Ибо что же иначе такое, как не окончательная, по видимости, победа зла, само распятие Христово? Полное торжество антихриста, когда Бог умер. И вот оно-то как раз оказывается гибелью греха и проклятия.

* * *

Дьявол имманентен миру сему, Бог трансцендентен. Вернее, даже не так. Дьявол – это применение имманентных методик там, где необходимо только трансцендирование.

* * *

Дьявол не субстанциален. Это значит, что в Божьем мире нашем ему не нашлось конкретной формы, конкретного воплощения. Ибо Бог не творил зла, не сделал его сущностным. Однако, даровав миру свободу (проявляющуюся на нижнем уровне бытия в множестве сущностей и явлений, а на уровне сознательной жизни – в свободе выбора), Бог как бы ввел в творение не Свой, не Божеский элемент, тем самым возникла странная лазейка для проявления в сотворенном мире того, чего в нем нет, – зла. Друскин в своей гениальной работе «Дьявол в виде ничто - $\mu \square \square v$ » правильно замечает: «...мало сказать: нет, не существует, но много сказать: есть, существует». Дьявол – дырка от бублика, *ничто*, лезущее в любую пустотность бытия, в любой автоматизм существования, в любую щель. Не имея формы, он имеет, тем не менее, волю. Он хочет воплотиться, хочет *стать* в сотворенном мире равноправной сущностью и сделать это может лишь одним образом: через нас. Путем вкушения грешником плода с древа жизни, путем «обессмертивания» нашей греховности, точнее отказа от осознания ее. Даже не во впадении в животное состояние ужас и грех (хотя для человека все равно естественное всегда только «как бы», и посему мы до конца не в состоянии стать животными, только оборотнями). Самый страшный ужас – в гностической программе *технологического* преодоления своего земного, телесного естества. То есть назовем это прямо: ужас обретения бессмертия тварью – в том, что, оставаясь тварью (то есть материальной сущностью), она в тварности своей делается бесконечно автоматически существующей во времени.

Дьявол – технолог, который пытается придать явлениям материальной жизни черты и качества духовной сущности. Поэтому он пошляк, всегда редуцирующий высшее к низшему либо придающий материальному видимость духовно-смыслового. И мы со своей «Суммой технологии» приближаемся теперь к моменту его вожделенного торжества. Тут сходится стремление к бесконечному продолжению жизни при помощи различных научных чудес с подготовкой к созданию искусственного интеллекта – той самой искомой

формы *воплощения* дырки от бублика. Духовной сущности, независимой от физической формы. Имя мне – легион. Но неужели же Господь оставит нас?

* * *

Это мировое зло, бродящее в темноте и загустевающее в тенях ночи. Гарри-поттеровский лорд Вольдеморт очень точно задает искомый образ. Между прочим, и во «Властелине колец» та же коллизия. Все время речь идет о том, которого *нет*, но который силится родиться, незаконно стать здесь тем, что *есть*. Да и в «Матрице», кстати, то же. Вирус, претендующий на роль главной управляющей программы. Вообще ситуация с компьютерными вирусами очень точно отражает суть предмета этих моих размышлений. Ведь этих вирусов как бы и нет, они не предусмотрены изначальным актом творения виртуального мира. Первоначальная виртуальная вселенная – продукт творческой воли ее создателей – первозданна и чиста. Это вам не природа с ее возбудителями чумы и малярии! Но проходит совсем немного времени – и пожалуйста – антивирусные программы на успевают справляться с новыми и новыми порождениями самоутверждающихся компьютерных хулиганов. Это чистый продукт нашей свободы воли, нашей гордыни.

* * *

Конечно, способ разворачивания моих интуиций никак нельзя назвать научным. Следовательно, закономерно упрекнуть, что отстаиваемая мною позиция с самого начала выводит высказывание за границы критики и требует лишь верить или не верить. (Хотя верить нужно лишь в то, что я искренен, а это является необходимым – хотя и недостаточным – условием высказывания Истины.)

На самом деле научный подход столь же уязвим для критики и сомнений, поскольку базируется на той или иной аксиоматике. Антифилософичность, антитеологичность «богатых юношей» неизменно загоняет их в сети позитивизма, который, если пользоваться их же *научной* методой проверки практикой, изрядно себя в XX веке скомпрометировал.

Математик Д. может мне возразить, что в отличие от моей «мифологии» он не призывает верить каждому сказанному им слову. Однако и в том и в другом случае мы имеем дело с утверждениями, сделанными на основании *неполного знания*. Причем мне кажется очевидным, что область, скрытая от наших глаз, настолько шире «научно» разведанной, что разница в неосведомленности нобелевского лауреата и чернорабочего пренебрежимо (для разговора о сущностных вещах) мала.

* * *

Вчера в разговоре с Б. лишний раз почувствовал эту коварную красоту и соблазнительность научного метода. Б. правильно сказал: научное утверждение в отличие от любого другого характеризуется тем, что помимо себя самого демонстрирует и метод, которым было получено. В силу последнего обстоятельства научное утверждение проверяемо: каждый, воспользовавшись методом, должен получить искомый результат.

Это очень здорово и красиво. Беда лишь в том, что таким образом научное утверждение выступает в обезличенной, принципиально «внечеловеческой» форме. В том смысле «внечеловеческой», что независимо от воли субъекта, его личностной активности гарантирует на выходе определенный результат. Наука – это прежде всего технология получения знания, автономного знания, независимого от человека, следовательно

внеэтического, внеэстетического. С неизбежностью результатом научного поиска становится некий континуум «низких истин», детерминирующих индивида и человечество в целом так называемыми закономерностями и законами.

Между тем «возвышающий обман» творчества личности, прорывающей пути рефлексии, как бы выносятся за скобки технологического процесса. Парадокс состоит в том, что все великие ученые как раз были такими «прорывателями».

* * *

Френсис Бэкон ищет в «Новом органоне» средства, чтобы человеческий разум «уже с самого начала никоим образом не был предоставлен самому себе, но чтобы он был постоянно управляем и чтобы дело совершалось как бы механически». Таковым оказывается научный метод, основанный на опыте. Недоверие к самостоятельному, то есть не детерминированному внешними факторами, человеческому уму вполне понятно. Бэкон так борется со схоластикой, в своих построениях окончательно оторвавшейся от всякой реальности. Конечно схоластика делала разум врагом логики. Конечно, якобы опираясь на веру, схоластика ее-то на самом деле и подрывала. Но Бэкон не замечает, что просто замещает одного тирана другим. Откуда же сие странное стремление к утверждению тирании?

Естественно, от страха и недоверия. Начиная с Бэкона, вся европейская интеллектуальная элита будет больна синдромом святого Фомы. Не Аквината, а злополучного апостола. Так страшно обмануться в своей безосновной вере! Но вера-то ведь только и может быть безосновной. Она – акт твоей свободной воли, избавленной от любой детерминации (прежде всего от занятости собой). Это парадокс, конечно, и поэтому риск. Парадокс всего настоящего, подлинного как раз и заключается в том, что нельзя найти такого метода, который автоматически привел бы тебя в точку понимания, любви, веры, благодати.

Ужас нашего положения в том, что все *случающееся* случается почти произвольно и независимо от тебя, но ты каждую секунду должен быть готов к тому, что *это* случится. У нас же нет никаких гарантий, что мы будем готовы, скорее всего – не будем. Вот ведь и апостолы спали в страшную ночь, когда Христос молился в Гефсимании, а их просил бодрствовать, ибо приблизился час расставания. Человек же не может жить вне гарантий, он не выдерживает постоянного риска – риска несоответствия.

Ведь что нам по сути дела говорится в призыве Иисуса верить и любить? – То, что мы должны подставить, то, что мы должны всю ответственность взять на себя, не боясь проклятия, а еще того хуже – насмешек. Ведь высоколобый интеллектуал пуще всего боится насмешек и защищается от них бастионами ученого знания, опытной проверки, положительных фактов.

Вольно или невольно бэконовское разрушение схоластики, беконовский эмпиризм вели к позитивизму Конта, приучая человека полагаться не на внутренние свидетельства своего удерживаемого совестью разума, а на внешнюю автоматическую проверку.

Нет спору, так вроде бы обретался контакт с живой реальностью. Однако параллельно происходил процесс омертвления второго члена этого отношения, того, кто, казалось бы, и должен был проявлять свою субъективную активность в подобном контакте, – человека. Ни Бэкон, ни Конт, ни Маркс, ни Фрейд не избежали самого главного: прокрустова ложа познавательной теории – субъект-объектных отношений. Все они лишь настоятельно пытались изгнать из этих отношений субъекта. Во всяком случае отнять у него живую субъективность, человеческую ответственность за шаги и действия, вытекающую из дара свободы. Невозможность доверять разуму неконтролируемой личности (вопрос, особенно остро вставший с демократизацией общества) провоцировала работу по изысканию средств объективизации и механизации жизненной деятельности, когда мышление нельзя

было оставить ни на минуту наедине с самим собой. Вера – это не просто пережиток наивной, донаучной стадии человеческого сознания, как считал Конт. Это способ сохранения нашей живой субъективности, нашей души, нашей свободы, за которые надо платить самую высокую цену – риск ошибки. Ошибка же для современного сознания (вспомним, что говорил Талейран) хуже, чем преступление.

И наконец: если в поиске реальности (мыслимой как внешний объект) мы устраняем субъекта (как живую свободную силу), то на самом деле попадаем в странную ситуацию, когда нет уже настоящего контакта, настоящего запроса, способного придать этой самой реальности отчетливые и, главное, сущностные для нашего сознания формы. Получаемая в таком контакте информация как бы перестает быть *информацией*, становясь просто дубликатом того самого мира, с которым мы искали познавательного взаимодействия. Она лишена иерархии и структуры. Потому что, устранив субъекта с его волюнтаризмом веры, я устранил некий смыслообразующий принцип, вносящий в хаос явлений и фактов ценностные направляющие, а вне этих направляющих *человеческому* сознанию просто нечего понимать. Это прекрасно осознавал Кант, показавший в трех «Критиках», что разум вносит в реальность структуру (быть может, этой самой реальности и не свойственную), опираясь на априорные формы чувственности. Поэтому попытка видеть объект без субъекта с неизбежностью должна приводить к тому, что мы перестаем видеть его вообще или виртуализируем в бесконечно дробном релятивном видении. Конечно, обладай мы полнотой Божественного знания, нам не нужны были бы субъективно вносимые в реальность понятательные структуры. Но таковой мы не обладаем. И лишь в вере, подставляясь, рискуя, беря всю ответственность на себя, можем уповать на откровение, в котором явится нам истинная картина мира в ее неисчерпаемой полноте и законченности. Бэконовский метод обязательной опытной проверки, якобы устраняющей идолов разума, на самом деле лишал человека подобной возможности. Именно с этого момента и возникает проблема «быть» и «казаться», проблема «низких истин» и «возвышающего обмана». Последний-то ведь держится лишь усилиями предоставленного самому себе разума.

* * *

В общем-то понятно, почему Средневековье, да и Возрождение (в этом плане ярче всего проявляется его связь со Средневековьем), не интересовались наукой. Наука занимается имманентным; позже Кант покажет в своих трех «критиках», что и «чистый разум», и «практический разум», и «способность суждения» имеет отношение только к миру явлений. Вещь в себе, или, в другой терминологии, трансцендентное, лежит за пределами нашей способности делать умозаключения и понимать.

Вот тут-то как раз мы и сталкиваемся с феноменом человека во всей его специфичности. Человек – это, по определению, такое странное существо, которое бесконечно заинтересовано тем, чего для него нет и быть не может – а именно *целостным смысловым истолкованием мира* (и понятно, почему нам нужна эта недостижимая целостность – только обретая ее, мы можем спастись от ужаса подстерегающей нас вины – вспомним царя Эдипа).

Нормальная человеческая ситуация поэтому носит чисто этический характер. Это понял Сократ, отказавшийся от натурфилософии и обратившийся к размышлению о том, что есть благо и красота. Это хорошо осознавал Августин, открывая в своей «Исповеди» тайну личности как тайну уникального предстания человека Абсолюту (то есть все тому же самому трансцендентному).

Поэтому Средневековье, так решительно озабоченное не условиями существования, а его целями, невысоко ценило науку и как бы ею не занималось. То же и в Возрожденческий период, хотя тут парадокс: в наследство от Средневековья Ренессанс

получает идею целостности и этико-эстетической заостренности бытия. Но фатальным образом он теперь пытается выстроить эту целостность *целиком* на имманентной основе. Отсюда великий миф гуманизма о всемогуществе человеческого разума, открывающего последние тайны природы. Кстати, легко показать, что это совершенно *религиозная* в основе своей идея: Бог создал человеческий ум (по образу и подобию) как универсальный инструмент познания истины. Именно поэтому человек для Ренессанса всемогущий житель Земли – центра Вселенной. – Как ни смешно, система Коперника подрывала не религию, она подрывала гуманизм. Лишь при утопии универсальности и божественности разума оказалось возможным имманентизировать смысловую целостность и создать великие произведения искусства, осененные неземной гармонией и избавленные от тревоги вины (чего стоят только «Афинская школа», «Сотворение Адама», «Давид» или «Джоконда»!) Замечательным свойством творений титанов Возрождения является их как бы аморальность (точнее, внеморальность), на самом деле и придающая им величие (впрочем, всегда граничащее с дьяволизмом: улыбка Моны Лизы, огромные «лапы» юного победителя Голиафа, двусмысленность эротического касания Бога и прекрасного Адама, фантастика «Афинской школы», в которой многообразие собеседования готово в любой момент обернуться взрывом непримиримой полемики. Нас охватывает ни с чем не сравнимое ощущение освобождения, восторга, когда мы смотрим на эти несравненные памятники человеческой богоравности – в том смысле богоравности, что героям Боккаччо, Леонардо, Рафаэля или Микеланджело неведома вина в форме *culpa*. Они знают за собой только одну казуальность, соответствующую настырности натурфилософских поисков. Появление Макиавелли в этом ряду было только вопросом времени.

Миф Возрождения – это великая утопия сохранения цельности универсума при полной его имманентизации. Отсюда же и замеченная М.Л.Андреевым черта: удивительная убежденность в том, что между личностью и обществом не может быть принципиальных расхождений, ведь в конечном итоге существование их опирается на одну и ту же открытую разуму истину.

Герой Ренессанса парадоксален: в сущности это не человек уже, а скорее ангелодемон. Поскольку при устремленности к смысловой целостности он лишен неустранимого человеческого качества – первородной греховности. И от Давида, и от Джоконды, и от рафаэлевской Сикстинской Мадонны исходит сияние невинности, странно сочетающейся с плотно сомкнутыми бровями, двусмысленной улыбкой (вся пресловутая тайна которой лишь в том, что она нечеловеческая), с абсолютно «девочкиным» лицом страдающей Богородицы.

Конечно такой миф не мог быть долговечным. Далее неизбежным стало распадение и неустранимая двойственность человека Нового времени. Земля сместилась со своего места центра Вселенной. Человек потерял статус единственного в своем роде осознателя и истолкователя Божьего мира. Стало понятным, что за пределами открытой нашему разуму имманентности простирается бескрайняя область трансцендентного, границы которого неопределимы (ибо всякая определенная граница уже обнаруживает отделяемое ею).

Но вот интересы, стремления, само поле реализации личности остались замкнуты имманентным, которое, кстати, стремительно релятивизировалось и утрачивало статус реально существующего (к концу XX века утратило окончательно). В этом смысле возрожденческий псевдочеловек, не пожелавший признавать своей вины, в условиях Нового времени мог сохранить такое «невинное» состояние лишь одним путем – путем отказа от поиска смысловой целостности (то есть истины). Живущий исключительно в имманентном, при том что это имманентное несомненно выступало как неполное, фрагментарное, гадательное, представитель цивилизации Нового времени фактически отказался от своей человечности, определяемой трансцендированием. Совершенно естественно, богом такого неопределенно-частного, гадательного мира стала наука, подчеркнута не связанная с представлением о морали и эстетике.

* * *

В вавилонской песне «О невинном страдальце», предвещающей «Книгу Иова», отчетливо прослеживается все то же общее для людей той эпохи свойство: полная неготовность жить в бессмысленном мире, в мире принципиально непонятном и хаотичном. Дело даже не в эмпирических страданиях, переживаемых героем, а в мучении, которое доставляет ему мысль о беспричинности, случайности выпавших на его долю испытаний. Речь все время идет о несправедливости, но не социальной, а смысловой, экзистенциальной.

Хорошо прослеживается, откуда рождается идея *вины* человека, нашего первородного греха. Идея эта – спасительная соломинка, за которую хвататься, чтобы восстановить равновесие на смысловом уровне. Теодицея заключается в том, что необходимо обвинить человека, дабы оправдать Бога. И это всяко предпочтительней. Потому что лучше жить с чувством вины, но зато в мире, потенциально понятном и гармонизованном, чем наткнуться (при своей безвинности) на полную бессмысленность любого поступка и устремления.

Если я не вижу гармонии в своей жизни, то пусть уж лучше по причине собственной слепоты и окаянства, чем потому, что ее, этой гармонии, нет вовсе. Удивительно, но нормальному человеку важнее, чтобы был Бог, то есть смысл, то есть возможность какого-то общего суждения... Важнее всякого собственного эмпирического благополучия (не имеющего отношения к смысловой иерархии), важнее и самой человеческой жизни. Ибо, если Бог существует, у меня хоть какая-то надежда остается. Не на бесконечное посмертное существование, разумеется, а на то, что и в этом мире бывает что-то подлинное и прекрасное. Если же Бога нет, то – один хаотический природный зверинец.

* * *

Отчетливое понимание того, что нужно человеку не бессмертие, а совсем другое: целостное смысловое истолкование своей жизни. Поэтому, когда рядом с тобой любимый или ты вовлечен в какую-то содержательную, напряженную деятельность, вопросов о вечной жизни не возникает. Гильгамеш начинает искать «траву бессмертия» лишь после того, как теряет Энкиду. Тогда-то смерть и становится для героя не эмпирической, бытовой проблемой, а проблемой экзистенциальной, то есть смысловой.

Не в том дело, чтобы никогда не умирать, а в том, что смерть обесмысливает твое сегодняшнее существование. Вот с этим-то и не может человек согласиться, вот тогда-то и начинает искать выхода. Если же смерть «приручена», осмыслена и объяснена, как это было в Древнем Египте, вопросов не возникает. Или же, если твое существование наполнено до предела, опять-таки конечная его стадия не волнует. Вот почему пламенные революционеры вполне могли оставаться атеистами.

* * *

В духе – смерти нет, поскольку духовные сущности нематериальны, внепространственны и вневременны. Но странным образом смерти нет и в природе. Вне смыслового поля нет ведь индивидуальной означенности. Ценности. Поэтому естественная среда знает лишь трансформации. Материя так же вечна, как и дух.

Следовательно, смерть есть лишь в этом нашем духовно-телесном, человеческом «зоре». И не в конце, когда-то там, а *всегда*.

* * *

Я думаю, что вера – это способность преодолевать рефлексия, внутренне связанная с совестью человека, с его нравственностью. Типологически нам это объяснил Христос, отказавшись от предложения искушителя: «Если ты Сын Божий, то бросься вниз <с крыла храма>...». Это ведь буквальное повторение вопроса змия: *а правда ли?*

Евангелие Христом отвечает на проблему библейского Адама, то есть на антропологическую проблему греховности бытия рефлектирующего тварного существа. Метафора нисхождения во ад здесь самая точная. Христос как бы объясняет, что делать, когда тебя искушает рефлексия. – Верить.

И так как это делал Будда, когда его искушал демон Мара, – хранить «благородное молчание».

Есть целый ряд так называемых ловушек сознания, возникающих, по-видимому, от его нестабильности, из-за двойственности человеческой природы. В них не надо попадать, не надо *проверять*, хотя последнее – непреодолимая поребность человеческого существа. И понимая это, Христос в милосердии своем дает Фоме вложить персты в кровоточащие раны. Только это и оправдывает бэконовский эмпиризм, который весь мог бы быть назван «философией Фомы неверного».

Что делать по природе своей рефлектирующему (то есть греховному, поскольку нельзя не быть греховным, ввязываясь в пререкания с сатаной – последний ведь ждет исключительно одного: чтобы его заметили, чтобы ему ответили; сатаны-то как такового, онтологически вообще нет, он появляется только тогда, когда мы его *замечаем*)? Так вот, что делать рефлектирующему? Я думаю, что по-своему на этот вопрос отвечал и Христос, и Будда. Но суть их ответа одна: отойди от меня, сатана, ибо ты мне *соблазн*. С тем же *соблазном* борется Будда своим срединным путем – по сути дела путем уклонения от *прямого* и *ясного* ответа на слишком «кривой» и туманный вопрос: *а правда ли?* А правда ли, что аскетическая жизнь ведет к святости? А правда ли, что спасение – исключительно по благодати? А правда ли, что есть Божественное предопределение?

Что тут ответить? Да, правда, но следующего логического шага из этого ответа делать нельзя. Молчание Христа и следование середине (то есть фактически воздержание от суждения) Будды как бы фиксирует невысказываемость истины в прямой, конечной форме. Она может быть артикулирована только как антиномия в одновременном утверждении двух противоположных суждений. Это не означает, что тем самым человек лишается поля осмысленного действия. Это означает лишь что нет той определенной *формы* истины, которая раз и навсегда могла бы детерминировать мое свободное бытие. Бог не детерминирует меня даже своим Откровением. – Только Собой, как детерминирует любящий любимого. Он Сам выведен за пределы любых детерминаций.

Надо понять, что тем самым свобода воли человека осуществима как таковая лишь в Боге – в Его абсолютной свободе. Вне Бога так называемая свобода воли сводится лишь к выбору той или иной конечной детерминации, спасающей от ужаса «висения в воздухе». А поскольку выбор этой автоматизирующей мое бытие определенности есть ложь, то рано или поздно неизбежен вопрос: *а правда ли?* Но в том-то и дело, что только Бог разрешает вложить персты в Свои раны.

АНТРОПОЛОГИЯ ВЕРЫ

Религиозная, неестественная природа существ вида *homo sapiens* осознавалась многими мыслителями. Одним из тех, кто дал очень точную и исчерпывающую характеристику, был Паскаль. Он писал в «Мыслях»: «Величие человека тем и велико, что он осознает свое ничтожество. Дерево своего ничтожества не осознает».

Любое телесное создание определенным образом ограничено, ограничено своей тварностью. Растение не может перемещаться, лягушка видит только движущиеся объекты, собака не различает некоторые цвета. Но они и не догадываются о том, что лишены определенных возможностей, что за пределами их восприятия находится целый мир. Человек же, будучи тоже тварью, не только догадывается о существовании сверхчувственного, но и бесконечно заинтересован в последнем.

Я имею в виду сейчас даже не спектральную ограниченность нашего зрительного и слухового восприятия – тут могут помочь приборы, хотя мы скорее всего так никогда и не взглянем на мир глазами пчелы, различающей ультрафиолет... Я имею в виду восприимчиво-истолковательный диапазон самого нашего сознания, которое вряд ли является универсальным «постижителем» мирового континуума. Это просто противоречило бы эволюционной теории, не допускающей никаких абсолютов. Встать на точку зрения познавательной универсальности человеческого разума – все равно что признать за ним статус Божественного всеведения. Впрочем, подменять собою Творца – одно из любимых наших занятий. Однако, если не впадать в подобные крайности, придется признать, что безусловно существуют явления и сущности, выходящие за границы восприятия человеческим сознанием (например, находящиеся вне априорных форм чувственности). И тогда это *нечто* – для человека *нечто ничто* – по отношению к нам будет выступать как трансцендентное, запредельное, потустороннее, то есть такое, чего как бы и нет. Такое, что (вспомним Пушкина) с точки зрения *низких* (посюсторонних, природных) *истин* является *нас возвышающим обманом*. Но, повторюсь, этот самый «обман» – на деле совершенно достоверная, правда, всегда ускользающая от нас реальность.

Вот где проходит черта между человеком и животным: для последних есть лишь то, что для них есть, – этим природным соответствием исчерпывается их существование; для нас же есть и то, чего для нас нет и не может быть, причем это НЕВОЗМОЖНОЕ (называйте Богом, Абсолютом, сверхчувственным – неважно) в сильнейшей степени определяет всю посюстороннюю человеческую жизнедеятельность. Феномен веры вполне закономерно вытекает из этой сущностной человеческой устремленности к тому, что, присутствуя во вселенской целостности, явно выходит за границы нашего мира, нашего опыта. Феномен веры – это неизбежное, в силу невозможности проверки, трансцендирование туда – за горизонт людской ограниченности и естественной обусловленности. Поэтому этого акт веры (прорыва, подлинного видения) сугубо индивидуален, он не может быть «обобществлен», рационализирован, закреплён в определенной познавательной структуре. И он конечно же непроверяем. Потому что не мы открываем Сверхчувственное, а оно открывается нам, и лишь тогда, когда оно *Само* открывается. Надо ли говорить, что это трансцендентное *нечто ничто*, по-видимому, и является источником тех ценностных смысловых представлений, которым не находится оснований в природном окружающем нас мире.

А теперь обратим внимание на следствия такого положения.

Во-первых, становится ясно, что старая гносеологическая модель асимптотического приближения познающего к познаемому несостоятельна. Никакого постепенного, последовательного постижения трансцендентного быть не может – на что в сущности указал еще Кант в своих трех «Критиках». Позитивизм делает из этого обстоятельства свои выводы, отказываясь говорить об Истине, сводя гносеологию к установлению некоторой суммы *положительных* фактов, опираясь на которые, можно организовать некую практическую жизнедеятельность.

Беда лишь в том, что критерий «положительности» сам имеет трансцендентную природу (поскольку, будучи человеческой оценкой, с неизбежностью завязан на смысловые константы, а значит, опять же тут с черного хода пытаются протаскать вопрос об Истине, морали и т.д.) Можно конечно в духе вульгарного материализма раз и навсегда закрыть вопрос о духовности, рассматривая человека как существо, целиком этому миру имманентное. Но, как ни парадоксально, тут-то нас и поджидает самая головокружительная мистика. Напомню: ведь в этом случае придется абсолютизировать человеческий разум, сделать его воистину Верховным.¹⁰⁷

Значит, чтобы не впасть в откровенное фантазирование, нужно пересмотреть саму гносеологическую модель. От «асимптотической Истины», напоминающей ту самую воображаемую черту горизонта, к которой можно лишь бесконечно приближаться, придется перейти к Истине «мерцающей», «проблесковой», открывающейся человеку лишь в индивидуальном видении *здесь и сейчас*.

И опять: трансцендентное не может быть объективировано, выражено имманентными средствами логики (значит, в обычном понимании и средствами языка). Оно может быть лишь обозначено и в момент обозначения совпасть с обозначающим. Но вот закрепить в знаке, соприродном нашему миру, трансцендентное не удастся. Истина (видение вселенской полноты) здесь, в бытовой повседневности, только как бы мелькает. Ей нельзя придать статус автоматического, длящегося существования в чем-либо даже сверхавторитетном высказывании. Пространство смыслов каждого человека (во всех своих этико-эстетических составляющих) держится лишь нашими собственными усилиями, нашей верой.

Хочу быть правильно понятым. Я вовсе никого не пытаюсь заставить верить в Бога. Я лишь стремлюсь указать на то обстоятельство, что потребность в вере, в смысловой иерархии, в Истине и т.д., вытекает из самой природы человека. И до тех пор, пока мы остаемся людьми, построить устойчивое общество, не учитывающее факта нашей двойственности, амбивалентности по отношению к земной реальности, не удастся. Причем речь идет не просто о системе тех или иных иллюзий, но именно о вере, предполагающей трансцендирование. В этом плане религию заменить нечем. Заметим, что любая идеология, претендующая на глобальность, очень быстро сакрализуется, оставаясь, впрочем, скорее суррогатом религии.

Итак, имеем гремучую смесь: человек нуждается в смысловых ориентирах, при этом явление Истины в нашем мире носит «проблесковый» характер, поэтому существование духовных ценностей не может быть подтверждено путем статистического обобщения чужого опыта или исторической практики. Наличие в жизни любви, справедливости, добра невозможно *проверить*, в них можно лишь *поверить*, усилием своей веры придав статус онтологической полновесности.

Отсюда двойной соблазн.

¹⁰⁷ Еще раз. Чужеродность человека миру, в котором он живет, вытекает просто из того факта, что, будучи ограниченными, мы *знаем* о своей ограниченности. В силу этого как бы выходим за рамки имманентного и все время пытаемся настигнуть собственную идентичность. Не знающие же о своей ограниченности животные целиком *посюсторонни*, они живут в гармонии со средой обитания.

Выскажу предположение, как эволюционно приобретает подобный *человеческий* комплекс. В условиях постоянно меняющихся «правил игры» (например, климатических) может возникнуть ситуация, когда более выгодной оказывается не стратегия *приспособления*, а стратегия нацеленности на некий идеальный поведенческий прототип, под который вид *homo sapiens* и подстраивает окружающую природную реальность. Меняется весь механизм и темп эволюции. Теперь то, чего в действительности нет (райский сад с его изобилием, прохладой, красотой и безопасностью), начинает корректировать то, что есть: неблагоприятные климатические условия, скудость пищевых ресурсов, подстерегающие природные угрозы. Но, чтобы начать приспособлять под себя мир, с неизбежностью надо до какой-то степени выйти из этого мира, стабилизироваться в видовом отношении. Путем к такой эмансипации является рефлексия, осознание собственных границ. Именно тут зерно будущей духовности, когда сначала жизнь приспособляется к некому архетипическому идеалу (например, идеалу среды обитания), а затем и вовсе к трансцендентному.

Во-первых, понимая недоказуемость любых свидетельств и утверждений относительно трансцендентного, – ограничить поле рассмотрения жизненных вопросов одним имманентным, то есть по сути дела одной технологией, – вынести Бога «за скобки». В глобальном масштабе такая процедура была осуществлена еще в эпоху Возрождения, что в конечном итоге породило сегодняшнюю позитивистско-потребительскую цивилизацию, распадающуюся на наших глазах.

Во-вторых, обнаружив неустранимую зависимость человека от «возвышающего обмана», очень хочется заняться конструированием идеологических фантомов, призванных заполнить смысловой вакуум, дать ту ценностную иерархию, которая будет способна сплотить общество и придать жизни каждого ощущение наполненности, неслучайности бытия.

Виртуальным проектированием (например, будущего) занимаются тем охотнее, что, как я уже сказал, Истина непроверяема и, вербализуясь, увы, теряется в автоматизме повторений. Так не все ли равно, какой служебный духовный фантом будет противопоставлен хаосу сегодняшней бездуховности. Главное, чтобы он работал, осуществлял инсталляцию некой социокультурной, цивилизационной структуры.

Но вот беда, фантом не в силах полноценно справиться с ролью «структуратора» общества. Просто потому, что в отличие от трансцендентной реальности он не обладает статусом Абсолютности. Фантомов, виртуальных миров, по определению, бесконечно много.¹⁰⁸

Никому, особенно в условиях плюралистической ментальности, не сохранить за собой исключительного права быть «продавцом снов». Структурирующая общество идея, воспринятая ни много, ни мало как вероучение, обязательно претендует на тотальность. У фантома нет основания для таких претензий. Или же его надо перестать называть фантомом.

* * *

Опять тот же самый комплекс: в Бога я не верю. Я устал уже даже пытаться объяснять, что это какая-то фатально неточная формулировка. Всегда ведь хочется спросить: «Ну хорошо, а во что тогда ты веришь?».

Что такое вера? Ведь не просто же некоторое исповедание. Человек по природе своей религиозное существо. Ему нужна смысловая целостность, явно выходящая за пределы видимого имманентного мира. Следовательно, на духовном уровне этот мир приходится как бы достраивать, верой своей конституируя то, чего в нем словно бы и нет.

Поэтому вера просыпается всякий раз, когда тому или иному своему экзистенциальному состоянию я придаю статус объективной значимости. Например, говорю: любовь – есть. Или: добро – есть. Заметьте, это ведь сказать ничуть не проще, чем: Бог – есть. Несколько раз в жизни я точно знал, что так: Бог – есть. Но это было всего одно мгновение – мгновение достоверности и несомненности. Причем как потом, выйдя из него, доказать себе, что бывшее не являлось плодом твоей фантазии? Быть может, наша вера – всего лишь верность познанному, точнее пережитому.

¹⁰⁸ Пытающиеся с помощью той или иной фантомной идеи выйти за пределы сегодняшнего общества массового потребления не замечают, что их подход как раз идеологии этого самого общества и соответствует. Желаящие объединить социум едиными ценностными ориентирами не понимают, что из рамок индивидуалистического сознания не выйти, пользуясь методами все того же индивидуалистического сознания, для которого нет внеположных, объективных ценностей, а есть лишь *я сам*, пытающийся объективировать свою субъективность, навязав ее обществу. *Я сам* и есть подлинный центр того самого фантомостроительства, которым сейчас увлечены слишком многие.

Вера – это всего лишь конституирование своих экзистенциальных состояний, то есть состояний несомненности видения того, что в обычных условиях мы не видим, не испытываем, но о чем помним как о лучшем, высшем, пусть и «несуществующем».

Вот тут и пролегает граница между верующим и так называемым атеистом, а точнее сказать, между храбрым, рискующим и боязливым, сдающимся. Первый придает своим «видениям» онтологический, объективный статус и говорит: воля ваша, но есть Красота, Подлинность, Любовь, Благо. И дальше строит свою жизнь в предположении истинности этих категорий. Второй всегда скептически себя одергивает: я заморочил голову иллюзией, на самом же деле ничего такого нет, а только «законы природы» – бессмысленные и бесчеловечные, которым, однако, должно подчиняться, если не хочешь стать социальным аутсайдером.

Вот и все. Даже второй не является по-настоящему не верующим. Он всего лишь боязлив. Он даже хочет верить и иногда вполне интеллигентно признает *необходимость* идеи Творца. Он желает быть честным и трезвым, зная, что верить соблазнительно, а человек падок на утешительный соблазн. Но, не заставляя себя в непосредственной эмоциональной связи с Ним, такой «атеист» полагает, что все дело – в отсутствии этой самой непосредственности. И тогда ему кажется, что настоящее мужество состоит в признании горестного пробела, недостижимости чаемой веры. Хуже всего, что многие на этом не останавливаются и попадают в логическую ловушку макиавеллизма. На самом же деле это не мужество, а глупость: сразу спустить флаг человечности, согласившись подчинить себя нечеловеческим законам борьбы за существование, голого прагматизма, перестать искать какую-либо смысловую подкладку происходящего. Это все равно что, бесконечно нуждаясь в любви, из целомудренной трусости (ибо есть ведь риск, что обманулся) решить раз и навсегда, что это – не для тебя, что никакой любви не бывает. Между тем любовь в ее духовном горизонте – чувство волевое, а не непосредственное. Тот, кто судит лишь по своему эмоциональному состоянию, просто не может возвыситься над юношеской влюбленностью. Тогда действительно никакой любви нет, ибо наше «непосредственное» чувство, увы, опосредовано голодом, усталостью, социальными установками и так далее. Меж тем в Евангелии сказано совершенно прямо и точно: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его».

Вера – это волевой акт.

Ну хорошо. Бог с ними, со *вторыми*. Что бы я мог сказать *первым*, придающим объективный статус своим – по форме субъективным экзистенциальным состояниям, тем *первым*, которые несмотря ни на что осуществляют трансцендирование?

Да, в подлинном видении, в подлинной актуальности ты прозреваешь мир ясно и целостно. Но эти пики прорыва, прикасания, нуль-перехода – мерцательны, они, собственно, есть выпадение из временного струения жизни. Поэтому без построения некой символично-метафорической структуры нам не удержать, даже не зафиксировать случающихся экзистенциальных состояний. Эта символично-метафорическая структура, в общем-то, и есть религия (переплетающаяся с этикой, эстетикой, философией). Религия – это язык и практика. Язык для разговора о своих экзистенциальных прорывах и практика подготовки контакта со сверхчувственным.

Само собой, язык может быть более или менее развитым, практика – более или менее успешной. Поэтому форма религии носит культурно-исторический характер, а в наше время – еще и индивидуальный. Надо только помнить, что всегда встает вопрос о ересях, то есть о повреждении языка, о вульгаризации практики. Хочу указать на принципиальное, с моей точки зрения, обстоятельство: если твоя «религия» носит сугубо индивидуальную форму, существует очень высокая степень вероятности впадения в тот или иной еретический соблазн. По сути дела он подкарауливает каждого, и нужно быть воистину святым, чтобы удержаться от него оставаясь на индивидуальном уровне религиозности.

Так называемые мировые религии, с моей точки зрения, обладают тем преимуществом, что, во-первых, располагают весьма развитым *языком* символично-метафорического истолкования экзистенциальных состояний человека и, во-вторых, куда более основательной *практикой* трансцендирования, а, в-третьих, за счет вращающегося в историю и культуру целых народов выработали более или менее действенный *заслон* от впадения в еретичество.

Что представляет собой этот заслон, в чем его суть? Именно в укорененности, органичности, традиционности. Мировые религии контекстуальны, поэтому лучше защищены от произвола субъективных искажений, от насилия над природой языка трансцендирования.

Вера и религия – понятия, связанные с категориями формы и содержания. Вера – это содержательный момент, заключающийся в обнаружении каждым человеком своего *предстояния бытию*, что можно называть как угодно: благодатью видения, экзистенциальным прорывом, творческим озарением, великой любовью, встречей с Богом. Религия – это та форма, в которой человек фиксирует и интерпретирует свое бытийное предстояние. Она может быть весьма специфической (даже извращенной, как философия абсурда Камю). Важно лишь, чтобы эта форма соответствовала содержательному моменту, не душила его, не искажала, не становилась абсолютно автономной и мертвенной.

Современный человек оказался в очень сложной ситуации впадения в две крайности. Одни, уповающие на автоматичность духовной жизни, практикуют мертвые формы официальной церковной религиозности. Другие, неосознанно верующие, душат свою экзистенцию индивидуальными неразвитыми формами чисто эстетической деятельности или доморощенной «естественной» морали. Некоторые пытаются закрепиться на социальном уровне и рассуждают об общечеловеческих ценностях. Между тем иногда нужно лишь дать себе труд понять, выучить уже имеющийся великий и могучий язык христианства, буддизма, ислама, связанный с той или иной живой культурной традицией.

Я думаю, что речь идет не столько о выборе конфессии (повторяю: многие *церковные*¹⁰⁹ структуры омертвели), сколько о способности видеть в каждой религиозной форме ее сияющее истинное ядро. Можно, конечно, и роман Джойса воспринимать в качестве Библии, задающей смысловую матрицу твоей жизни. Но тут мы рискуем, обеднив смысловую палитру, впасть в очередное себялюбивое заблуждение.

Вероятно, подлинный экуменизм – это не социальная проблема. Это проблема индивидуального полиморфного (полилогического, поликультурного) видения. Важно лишь помнить, что «не все йогурты одинаково полезны».

* * *

Одна из примет нашего времени – атеист, хорошо разбирающийся в богословских вопросах, признающий необходимость идеи Бога и религии для человека и общества, но – увы – лично не верующий. Помню, что Лидия Яковлевна Гинзбург любила приводить пушкинскую дневниковую запись 1821 года о разговоре с Пестелем: «Сердцем я материалист, но разум этому противится». Разум Лидии Яковлевны был настолько одухотворен, я бы даже сказал «осердечен», что разделить их не представлялось возможным.

Называя себя атеисткой, она как-то по-особому остро и мужественно умела помнить о смерти, никогда не сбрасывала ее со счетов. В эссе «Мысль, описавшая круг» прямо сказала о «теме понимания смерти – необходимой для понимания, может быть, для оправдания жизни». Поразительно, как эти слова перекликаются с фразой Мираба Мамардашвили: «Смерть, если мы сопрягли себя с символом, есть способ внесения в

¹⁰⁹ Не надо только путать церковь и религию.

жизнь завершенных смыслов, внесения в жизнь бессмертия. Если что-то завершилось, то со мной ничего не может случиться». Есть еще одно почти точное повторение у Лидии Гинзбург: «Понимание смерти возможно, когда жизнь осознается как факт истории и культуры. Как биография. А биография – структура законченная и потому по самой своей сути конечная. Тогда жизнь не набор разорванных мгновений, но судьба человека. И каждое мгновение несет в себе бремя всего предыдущего и зачаток всего последующего».

Интересно, что при атеистической установке Лидия Яковлевна в этой работе как бы сбивается почти на религиозные формулы. Так, ее понимание биографии, включенности человека в единый исторический поток ближе всего к христианскому представлению о жизни индивида: жизнь является лишь прообразом и частью большой человеческой истории, и ей заранее назначено исполнение сроков (что, заметим, и придает процессу некоторую целостность, осмысленность, завершенность).

Поиск смысла, настойчивое стремление докопаться до значения явления (ну хотя бы значения собственного творческого усилия – здесь уместна цитата: «Голая самоцельность творчества мучительна для каждого неизвращенного человека. Спасаясь от самоцельности, мы делаем еще один шаг на пути объективации») – удивительное свойство Лидии Гинзбург. Удивительное еще и потому, что с точки зрения индивидуалистического сознания, сбитого с толку имманентностью ценностных установок, – противоестественное.

Имманентного человека мучают внеположные ценности, вернее, их отсутствие. Парадокс, на который обращает внимание один из персонажей эссе «Мысль, описавшая круг». Но как похожа такая ситуация на тертуллиановское «верую, ибо нелепо», на кьеркегоровский парадокс веры! Возникает ощущение, что декларируемый атеизм еще не свидетельствует о неверии. Атеизм – лишь изначальная установка сознания. Неверие начинается при соединении атеизма с равнодушием, когда для человека уже не остается никакого выхода, кроме бесплодного релятивизма.

«Человек не понимает, не приемлет, однако не возражает... Это установка бессвязной импрессионистической души, с подсознательным, с бессознательным, запутанной между прошлым и настоящим, между памятью и забвением и вовсе не уверенной в том, что она существует. Ей дано непосредственно лишь хаотическое, неизвестно кому принадлежащее чувство жизни: некая до безумия непонятная сущность, которую человек носит в себе, относительно которой вся его сознательная душевная жизнь – только недостоверное явление... При всей субъективности это сознание в сущности неиндивидуалистично – оно не смеет уже удивляться собственной конечности». Это написано в конце 30-х годов прошлого века, то есть задолго до «Анатомии деструктивности» Эриха Фромма, введшего в обиход понятие кибернетического человека, чьи некрофильские реакции отягощены шизоидным комплексом расщепленности эмоции и сознания. Только такая расщепленность (хаотической, по определению Лидии Гинзбург, души) и позволяет существовать, жить, любить – без понимания, без уверенности, что это именно ты, именно живешь, именно любишь.

Я не согласен только с определением такого сознания как неиндивидуалистического. Напротив, оно представляется крайней стадией индивидуализма, пожирающего самого себя, вытесняющего человека в пустоту даже с того плацдарма, который вначале представлялся незыблемым.

«В отличие от физического наслаждения, от материального блага ценности невыводимы из замкнутой личности. Они некий сублимированный идеальный опыт, не всегда абсолютный, но и в своей относительности всегда имеющий всеобщее значение. Самые непосредственные, неоспоримые, неразложимые свидетельства о смысле и ценности человек получает в актах любви и творчества...» И продолжу цитату: «В любви – величайшая общедоступность самых, казалось бы, редких вещей – пафоса, блаженства и, что особенно важно, – простота и бытовая общедоступность жертвы».

Мы почти уже перешли на язык Евангелия. И это не из-за злонамеренного желания подогнать цитату под заранее выстроенную концепцию. Просто речь о *смысле*... А смысл, по словам Лидии Яковлевны, «это и есть структурная связь, включенность явления в структуру высшего и более общего порядка... Структуры иерархического ряда жизнеосмысления, вмещаая друг в друга, набирают высоты. Так что смысл и ценность образуют неразложимое переживание». И только целомудрие имманентного человека препятствует появлению в подобном контексте слова «Бог».

Преодоление индивидуализма вовсе не в хаотическом импрессионизме расщепленной души, не могущей соотнести способ жизни со своими теоретическими установками. Преодоление индивидуализма демонстрирует Лидия Гинзбург, самой своей «Мыслью, описавшей круг» как раз круг и размыкающая.

Я приведу еще одну цитату: «Как возможен человек с имманентным переживанием ценностей? То есть как может эгоцентрик найти в своем опыте предельную для него ценность, не только не выводимую из наслаждения, но почти никогда не совместимую с наслаждением? Только если самая форма прирожденного каждому переживания ценности высвободилась и сама для себя подыскивает содержание».

Форма переживания ценности в данном контексте – это любовь, творчество, привязанность к своему делу, иными словами Дар, который человек застает в себе как нечто высвободившееся, большее его самого. И эта странная противоестественная имманентная внеположность, которая «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (то есть соблазн для воли и безумие для разума), переживается душой как величайшая достоверность – прекрасная тайна жизни, намек на нечто большее.

Последние строки «Мысли, описавшей круг» вообще звучат как замечательная проговорка верующего человека: «Недостаточно равнодушные втайне надеются на то, что форма свидетельствует о содержании». Проговорка человека надеющегося (и далее не требуется конкретизации – свидетельствующая о содержании форма по сути есть намек на наличие трансцендентного опыта).

Это то, что другой замечательный мыслитель, религиозный философ Яков Друскин назвал *верой, которая не верит*, – самой сильной верой, способной творить чудеса. На эстетическом уровне эти чудеса и явлены нам прозой Лидии Яковлевны Гинзбург.

* * *

Казалось бы, достаточно просто вдуматься в то, что означает наша человеческая настойчивость, наша потребность совать свой нос туда, где нас нет и где мы не предполагаемся, само умение в рефлексии опознавать собственные границы, – и никуда будет не уйти от идеи сверхчувственного – Бога – того, что не входит в диапазон человеческой компетенции. Но тут мешают следующие установки. Во-первых, возрожденческая посылка имманентности мне мира, имеющая (и в этом вся ирония) как раз совершенно религиозный фундамент. Мир представляется ренессансным мыслителям полностью открытым для разума, поскольку человек – лучшее и высшее творение Бога, созданное по Его образу и подобию. Кстати, в христианской традиции *верить* нужно, собственно, не в Бога (Его бытие вполне доказуемо), а в Его к нам милостивую любовь, запечатленную в богоподобии человека.

Вторая установка, мешающая понять истинное положение вещей – гносеологическая модель постепенно раздвигаемых границ знания. При таком подходе мы движемся от познанного к непознанному, последовательно открывая разумному истолкованию *все* явления этого мира. В данной модели не предполагается наличие чего-то принципиально для человека непознаваемого, поскольку *нечто ничто* рано или поздно обнаруживается придвигаемой к нему границей наличного знания. Процесс же мыслится бесконечным. А за бесконечное время и сознание становится безграничным. Но это ошибочная установка.

Наш гносеологический натиск действительно не имеет границ, но при этом он самозамкнут природой человеческого сознания, его «размерностью». Проще всего это понять на примере двумерного человечества, живущего на поверхности сферы. Мир этих людей *безграничен*, но при этом *конечен*. Выходящее за пределы плоскостных представлений просто не существует, не улавливается сознанием. Между тем эта сфера плавает в бескрайней трехмерности, и трехмерные существа будут для обитателей двумерного мира сверхчувственными, обладающими очень странными свойствами, например внезапно появляться в поле зрения и пропадать. Плоскостной не видит объемного, а видит лишь его сечение. Но если объемное тело динамично и движется в произвольном направлении, конфигурация его сечения меняется, и мы *здесь*, в нашей двумерной реальности, застаем «текущую» фигуру.

Кстати, данный образ может, например, объяснить, что такое *время*. Не более чем изменение видимой конфигурации n -мерного мира при пересечении трехмерной «плоскости» нашей психо-физической реальности. Для n -мерного наблюдателя тем самым никакого времени не будет (это к тому, что «у Бога все живы»), но это так, быть может, красивая фантазия, хотя хорошо иллюстрирующая идею индуизма о реинкарнации.¹¹⁰

Анализируемая метафора нужна мне сейчас для другого: чтобы показать, как «двумерность» нашего сознания, а точнее априорных форм чувственности, делает его с одной стороны, закрытым, не пригодным для постижения феноменов большей размерности, а с другой – безграничным, продвигающимся в понимании «двумерных» вещей и явлений все дальше и дальше.

Кто-то может сказать: но ведь ничто не мешает нам научиться видеть не «через тусклое стекло», научиться воспринимать и описывать n -мерные явления. Да, безусловно, но это будет означать, что мы вышли за пределы своей человеческой «плоскости», то есть стали уже не людьми. А кем? Не знаю, может быть святыми, только путь к подобному преображению прокладывает уж точно не наука и не рациональное знание.

* * *

Мне кажется, я уловил внутреннюю логику статьи Мережковского «О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы». Символизм мыслится автором как способ выхода из той духовно-интеллектуальной ситуации, в которую европейский человек попал после Фомы Аквинского. Не случайно Мережковский начинает свое рассуждение с отношения между непознанным и непознаваемым (в терминологии Аквината – между истинами разума и истинами веры). Именно четкое их разграничение, пришедшее на смену наивному отождествляющему отношению, породило

¹¹⁰ Кстати, понятно и что такое нирвана. Это выход в n -мерное видение, избавление от психо-физического «плоскостного» детерминизма. В это плане Будда просто видит мир таким, какой он есть в своей n -мерности, в подлинности, и себя видит вне плоскостных сечений. То же есть и христианское Царствие Небесное. Только в христианской традиции человек не может сам обладать n -мерным видением, но невозможное человеку возможно Богу – и Он по благодати дарует нам истину.

Таким образом, вот какая возникает модель: все *просто есть* (причем не исключено, что есть как единое). Но самосознанием и саморефлексией начинает обладать в определенных условиях взаимодействия с некими «плоскостями» трехмерного или $(n-1)$ -мерного восприятия. Тем самым обнаруживает себя и окружающий мир в виде изменяющихся (как бы во времени) фигур сечений. Смерть в этой модели – лишь завершение процесса прохождения данным «телом» данной психо-физической «плоскости». Реальна ли она или представляет собой всего лишь «конфигурацию» нашего сознания, судить не берусь. Могу лишь заметить, что ничто не препятствует в дальнейшем n -мерному телу проходить другие «плоскости» меньшей размерности, естественно, всякий раз обнаруживая себя в новых проекциях (или согласно индуистам-буддистам – в новых рождениях). «Остановить» этот процесс можно лишь в том случае, если n -мерной сущности для самосознания (рефлексии) больше не потребуется возмущающего действия каких-либо «плоскостей». То есть если она видит n -мерный мир n -мерно. Все религии так или иначе толкуют именно об этом, говоря о близости к Богу, о святости.

в эпоху Ренессанса отделение земной жизни от трансцендентного и в итоге привело к потере внеположных ценностей. И то же самое отделение породило гносеологическую кантовскую проблему. Символы Мережковского – это способ преодоления разделения, способ видеть за *непознанным – непознаваемое*. Однако фокус в том, что это видение упирается во все ту же «утко-зайцевую»¹¹¹ диллему двух правд – правды плоти и правды духа.

Мережковский ищет *технологию*. Его символы и есть такая технология двойного видения, позволяющая осуществить синтез плотско-духовного. Поэт рационалистически хотел бы удержать и «уток» и «зайцев» в одном взгляде. Но не человека (ибо человеку это невозможно), а андрогина. Отсюда их с Гиппиус мессианство, проповедь преодоления пола в религии Третьего Завета, отсюда уклонение в гностицизм. Мережковский – мистик-рационалист. Кстати, чисто декадентская реакция на эту рационалистичность – у Александра Добролюбова, попытавшегося вообще освободиться в своих стихах от диктата разума. Но, естественно, не получилось, поскольку и от разума мы освобождались *рационалистически*. Рефлексию не преодолеть рефлексией. Здесь нет технологии.

* * *

Кантовская проблема обозначила на рациональном уровне давно известное, а именно то, что *тварь*, по тварной своей природе, не может владеть совершенным знанием. И для любой твари данное обстоятельство безразлично. Для любой, кроме человека. Потому что по другой, духовной своей природе – человек этичен. Этика же состоит в том, чтобы поступать правильно, в соответствии с истинным положением вещей. Следовательно, наша духовная природа требует целостного, полного знания, по тварной же нашей сущности для нас невозможного.

Это противоречие (главная экзистенциальная ось всего бытия рода людского и каждого индивида) лучше всего выражено в книге Бытия и дано в метафоре грехопадения. Но о том же писали и другие. Творец эпоса «О все видавшем» не случайно противопоставляет стремление к бессмертию обыкновенной усталости или жажде. Добывший цветок вечной жизни Гильгамеш захочет пить, и тогда змея унесет вожделенное сокровище. О том же знает Софокл, заставляющий царя Эдипа (лучшего человека) стать отцеубийцей и кровосмесителем: ибо он действует из благих побуждений, но в мире, контуры которого тонут во мгле.

Кантовская проблема гносеологической непреодолимости пропасти между сущностью и явлением в который раз актуализировала, собственно, лишь одно: чувство *вины* человека, нашей без вины виноватости, природной разделенности в самих себе.

XIX век тут же предложил свои ответы. Вообще-то, кантовский вопрос предполагает всего три типа ответа, два из которых были известны давным-давно: гностический и христианский. Сомнительная заслуга XIX века состоит в изобретении третьего: позитивистского – самого удивительного и, я бы сказал, самого *нечеловеческого*. В древности во всяком случае подобное предлагать стеснялись.

Итак, начнем с позитивистского дискурса. Если в явлениях мира, «обработанных» нашими априорными формами чувственности, мы никогда не можем застать сущности, так и забудем о ней. Жизнь человека надо ограничить познаваемым, постепенно расширяя его поле. В позитивистской трактовке проблемы сразу выявляется ее принципиальная научная внеэтичность. Мне, для того чтобы поступать правильно, нужно не относительное (когда-то там через тысячу лет пополняемое), а абсолютное знание в его полноте, здесь и сейчас.

¹¹¹ Напомню: речь идет о невозможности увидеть на черно-белых обоях с сочетанием двух типов фигур сразу и черных «зайцев» и белых «уток». Только что-то одно на фоне другого.

Предлагая отказаться от рассмотрения сверхчувственных материй и научно замкнуть бытие человека лишь имманентным, позитивизм фактически подвергает ревизии нашу двойную телесно-духовную природу, отказываясь от смысловой надстройки духа, стремящегося к трансцендентному. Погружая человека в мир одних только явлений, позитивизм пытается вернуть *homo sapiens* в догреховно-животное состояние. И весьма успешно. Следы расчеловечивания в нашей цивилизации заметны повсеместно. Но, если не ставить задачи снова сделать людей животными, как быть тогда? Тогда – два извечных ответа.

Христианский: путь веры, осознание своего греха и отказ от него – через приобщение к Тому, Кто в искупительной жертве взял на себя грехи всего мира. На кантовском языке это означает, что скачок из мира явлений в мир сущностный – осуществим. Осуществим по вере и в благодати. Есть лишь одна загвоздка и для ленивого, боязливого ума неприятность: этот скачок *нетехнологизируем*. Поэтому нам *не гарантировано* спасение, понимание и т. д. Нам лишь сказано, что они возможны, поскольку Трансцендентное в своей заинтересованности нами, имманентными, открывается нам *Само*. То есть нет у Истины задачи скрываться от нас. Мы не видим Ее лишь по причине собственной ограниченности. Но Истина Сама хочет, чтобы ее увидели. В этом Ее великая любовь к человеку. И христианская мифология не случайно вся крутится вокруг метафоры *воплощения*.

Наконец гностический ответ. Он, как ни парадоксально, в значительной степени напоминает позитивистский, что, впрочем, понятно, поскольку и тут ставка делается на *технологию*. Технологию преодоления человека, человеческой природы, ее разделения. Гностицизм не случайно абсолютизирует *знание*, ибо путь совершенного знания – это путь избавления от греха и вины. А для того требуется лишь совсем немного: преодолеть плоть, нашу тварную природу. Гностицизм ищет выхода в трансформации человека в существо (называть его можно по-разному: пневматиком, андрогином, белокурой бестией), способное имманентизировать трансцендентное. То есть такое, которое сразу видит на черно-белой картинке и уток и зайцев. Такое, для которого преодоление собственной материальности даст возможность непосредственно усматривать сущности бытия. Замечу, что подобное «избавление от плоти» в гностической парадигме не имеет ничего общего с раскаянием, аскезой, самоограничением. Нет. Это чисто рациональное обнаружение неудобства дуальной природы человека и поиск технологии ее преодоления. Каким образом? – За счет отказа от материальности. Как видим, и тут нет места этике, поскольку вопрос состоит не в том, как *правильно поступать*, а в том, какие манипуляции с собою нужно проделать, дабы любые твои поступки сделались правильными. В конечном итоге речь опять-таки о преодолении в себе человека, о превращении в сверхсущество, но на другом полюсе – чистой духовности.

Если позитивизм возвращает нас к животным, то гностицизм изощреннее и опаснее: он пытается заниматься обожением человека, то есть ведет к дьяволизации твари. Ибо тварь, отрекшаяся от своей сотворенности, и есть дьявол.

Клонирование, нанотехнологии, замена органов, переход на более совершенные материалы и создание киборгов, наконец вождевленное сотворение искусственного интеллекта – все это зримые этапы гностической возгонки к бестелесному существованию самовитого духа. Думаю, что на этом пути наиболее логичным будет уход в виртуал, где бестелесные компьютерные пневматики, никак не обремененные чувством вины, будут создавать и разрушать свои фантазийные вселенные.

* * *

Натурфилософские интуиции Шеллинга очень любопытны. Если встать на точку зрения об одухотворенности природы (то есть полагать, что вещь, предмет одновременно

есть и смысл, точнее символ определенной смысловой структуры), тогда нет и проблемы несоответствия естественного и духовного в человеке. Тем самым грех, первородная вина становятся не тотальным проклятием, а следствием элементарного невидения. Человек, не различающий этой символично-смысловой подкладки физической реальности, подобен дальтонику, не различающему некоторых красок на картине, поэтому воспринимающему ее только в сюжетно-образном ключе.

Если мир – контекст Господа Бога, то ведь каждая *вещь* и есть одновременно *смысл*. Однако даже если природа одухотворена, то одухотворена она для *видящего*. Видящим, впрочем, может оказаться и оказывается каждый из нас. Такой опыт, полагаю, знаком многим, пережившим минуту *встречи* с лесом, с морем, с ночным небом.

Но вот беда: видящие ли мы по своей природе? Не о невидении ли нашем принципиальном говорит Софокл в «Царе Эдипе»? Не то же ли в словах Христа о причине прихода Его в мир сей? И конечно в этом контексте вспоминается друскинское «Видение невидения». То же ведь и у Паскаля: о ничтожестве и величии понимания своего ничтожества.

Проблема глубже простого несоответствия двух природ в человеке. Несответствие это возникает из-за аберрации нашего видения. В основе же подобной аберрации – стремление ограничить поле взаимодействия с реальностью. Не исключено, что культура, задающая матрицу для воспроизводства человека, как раз и препятствует осознанию природы как бескрайнего духовно-смыслового пространства.

Напомню: задача культуры – минимизировать для человека параметры мира, в котором он обитает, наложить на горизонталь бесконечной открывшейся разуму вещественности (феноменальности) вертикаль ценностных соответствий. Смысловая иерархия немедленно придает существованию индивида некие обозримые пределы. Тем самым культура искусственно сокращает количество допускаемых к осмыслению артефактов, она, и именно она, делит мир на духовно-иерархичное (ноумены) и естественно-хаотичное (феномены). Вот почему на самом деле культура не может заменить или подменить веру. Она лишь покрывало Майи, виртуальная поволока, застилающая мир, который представляет собой материально-смысловой (или, иначе, материально-духовный) континуум, во-первых, не имеющий границ, и во-вторых, по-видимому, неиерархичный (в том плане, что у Бога все живы и всех Он любит, и все Он создал, значит создал *хорошо* – а в благе нет степеней, равно как и в любви, равно как и в подлинности).

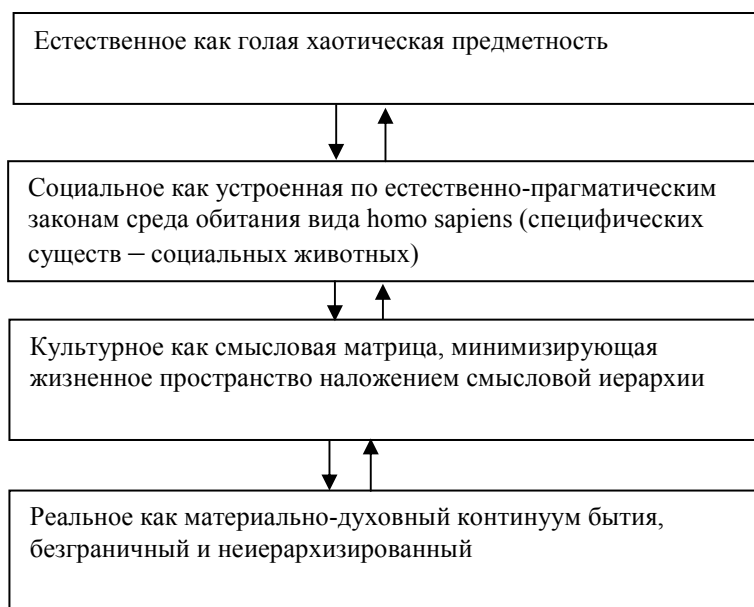
Поэтому видеть мир в Боге – это видеть его в странном смысловом, но неиерархизированном ракурсе. Я не знаю, что это такое. Но могу сказать, что символом подобного видения выступает *крест* как наложение горизонтали естественности на вертикаль духовности, их невозможное отождествление в Создателе.

Не исключено, что избыточность современной культуры, превращающей вторую реальность в подобие первой, не случайна. Она, эта избыточность, возвращает человека к стрессу от видения бесконечного (на сей раз смыслового), с чем ему (человеку) не справиться без помощи веры и любви к Богу.

Культура, соблазняя духовным путем, мнимой лестницей ценностного восхождения, на самом деле закрывает для индивида возможность континуального, полного осознания реальности как тождества естественного и сверхъестественного, материального и духовного, предметного и смыслового, горизонтального и вертикального. Но так же, как человек не в состоянии обойтись без социальной структуры, он не может полноценно, не впадая в звериное состояние, пребывать вне иерархизированного культурного поля.

Постмодернистское преодоление границы между жизнью и искусством на самом деле не выводит нас из второй реальности, а скорее релятивизирует реальность первую. Снятие покрывала Майи культуры – акт вневременной и сугубо индивидуальный, требующий не бесконечной рефлексии по поводу относительности любых духовных истин, а глубокой веры.

Выстраивается, между прочим, своеобразная структура:



Разделение социального и культурного уровней здесь достаточно условно. Имеется в виду культура в «узком» понимании – как носительница духовно-смысловых доминант. Вообще же *культура* в «широком» значении этого термина объемлет все социальные явления.

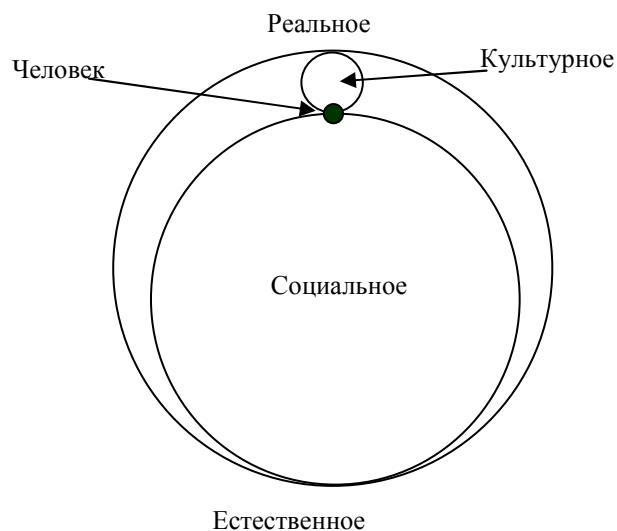
Каждый из уровней (см. схему) тесно связан с другими. Но самое замечательное, что естественное и есть реальное, лишь увиденное как бы «сквозь тусклое стекло».

Теперь с учетом последнего обстоятельства, попробуем построить другую схему. Круг большого радиуса – это мир в его континуальной материально-духовной целостности. Но для нас как бы имеющий два полюса: низший – феноменальный (обозначенный как «Естественное») и высший – ноуменальный (обозначенный как «Реальное»). Внутри континуума есть сферы жизни социальной и духовно-смысловой (обозначенной как «Культурное»¹¹²). Человек как природное, социальное и духовное существо возникает в поле пересечения всех трех сфер. Штриховкой выделена область, в которой осуществимо воспроизводство человека как *человека* в его отношении к природе и духу.

¹¹² Здесь понятие *культуры* употреблено в узком значении. Культура – в ее высших духовных проявлениях.

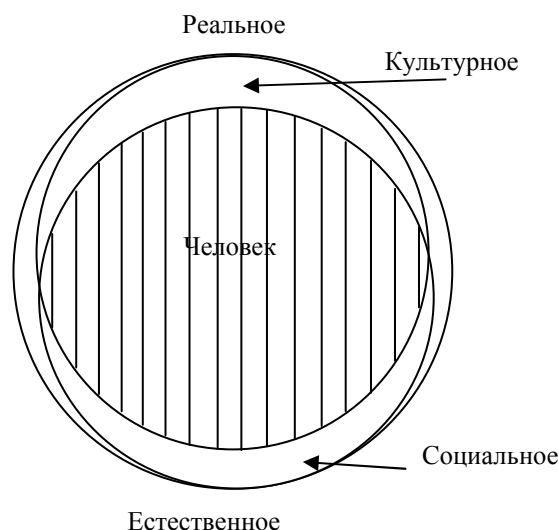


При этом сферы социального и культурного могут довольно свободно сжиматься и расширяться. В настоящее время, думаю, они едва соприкасаются, и мы имеем что-то приблизительно такое:



Человека в полном смысле этого слова почти нет. Точнее если он и «возникает», то, заметим, – приближаясь к *реальному* (как верхнему полюсу природно-духовного континуума). Но в большинстве народонаселение исключительно *социально* в тяготении к *естественному*.

Оптимальная ситуация для общества – максимальное расширение сфер – социальной и культурной.



Идеальное состояние – когда три сферы совпадают. Возможен вариант сужения социального и расширения культурного поля: это практически общество теократическое, монашеское. Но страшнее всего сужение этих двух полей, что означает распад цивилизации, прекращение воспроизводства человека как общественного и духовного существа. Человечество распадается на «стадо» и отшельников. Это может быть следующей стадией культурного коллапса:



То есть *человек* исчезает.

О ДУХОВНОСТИ И ЕЕ ТИПАХ

Постоянно терзающая культурологию проблема дихотомии культура – природа, и все затруднения, отсюда вытекающие. Человек рассматривается как существо биологическое, природное, но одновременно живущее в обществе, следовательно – подчиненное не только естественным, но и социальным закономерностям. Культура в такой модели видится посредствующим звеном между индивидом и социумом. На это указывает, например, А.

Гуревич: «Культура... есть также неотъемлемая функция человека как социального существа, она выступает как бы средним членом между человеком и его социальной средой». То, что человек «есть общественное животное и по природе создан к сожитию с другими», мы знаем еще со времен «Никомаховой этики» Аристотеля. Но это определение никак не помогает прояснить вопрос о специфичности антропологического феномена. Действительно, на чем должен быть сделан акцент: на существительном «животное» (тогда мы ничем по сути не отличаемся от братьев меньших) или на прилагательном «общественное» (но в этом случае желательно было бы прояснить, в чем состоит уникальность человеческой социальности, ведь и животные организованы в определенные коллективы, имеющие свою иерархию)? Именно по причине укоренившегося представления о биосоциальном дуализме человека идет нескончаемый спор о том, противопоставит ли культура природе или же является ее закономерной модифицированной ипостасью.

Так, О. Минченко в статье, посвященной множественности определений понятия «культура» (указывая, что согласно последним исследованиям их насчитывается более 500), склонна считать самым общим, не противоречащим ни одному из имеющихся, данное А. Радугиным: «Культура охватывает все, что отличает жизнь человеческого общества от жизни природы, все стороны человеческого бытия». Устойчивое противопоставление культуры и природы восходит к Вико и Монтескье. Встав на подобную точку зрения, мы могли бы сказать, перефразируя известную сентенцию мольеровского персонажа: все, что не культура, – природа, и все, что не природа, – культура. Впрочем, как и в случае оппозиции «проза – стихи», это мало что дает для понимания специфики каждого из противопоставляемых феноменов. Быть может, именно поэтому постоянно находятся те, кто пытается их отождествить.

Этологи во главе с К. Лоренцом стремятся обосновать теорию, выводящую культурную деятельность человека из инстинктивного поведения животных («свадебные» пляски, строительство жилищ, забота о потомстве, коллективный «быт» пчелиных семейств и муравьиных колоний¹¹³). По мнению сторонников функционального подхода, именно биологические (базовые) потребности в конечном итоге определяют духовные устремления человека. Б. Малиновский в работе «Научная теория культуры» категорически заявляет: «Главный тезис состоит в том, что по своей сути символическое есть модификация изначально органического, позволяющая преобразовывать физиологическое побуждение организма в культурно значимые факты». Не случайно в интерпретации ученого природа человека определяется через «констатацию того факта, что все люди должны есть, спать, размножаться и выводить шлаки из организма вне зависимости от места проживания и принадлежности к тому или иному типу цивилизации». Отличие же человеческого коллектива от стада, с точки зрения Малиновского, состоит в том, что у животных отсутствует механизм фиксации и передачи (причем межпоколенческой) индивидуально найденного – то есть традиция, реализуемая через язык и другие знаковые системы.

Казалось бы, имеем естественный переход, связанный с усложнением структуры и увеличением коммуникационных возможностей, переход, позволяющий имманентизировать человеческую природу, сведя ее к чистой социальности. Причем Малиновский даже прав, указывая на то, что «переход от докультурных достижений и способностей животных к стабильной и постоянной организации деятельности, которую мы называем культурой, отмечен разницей между привычкой и обычаем». Он лишь не обращает внимания на то обстоятельство, что *обычай* так же фундаментально отличается от *привычки*, как, скажем,

¹¹³ Некоторые из увлекшихся такими сопоставлениями исследователей доходят до замечательных культурологических неологизмов. Так, Александр Зиновьев вместо термина «цивилизация» предпочитает употреблять изобретенное им словечко «человеиник».

язык трагедии Шекспира от рулад канарейки или чириканыя воробья.¹¹⁴ Привычка – автоматична, она включает субъекта в навязываемую ему цепь событий. Обычай бытийствен, он не просто задает порядок свершений, но и предлагает индивиду их *смысловое* истолкование. Между инстинктивно запрограммированным действием животного и осмысленным поступком человека лежит пропасть, называемая *свободой выбора*. Последняя конечно вовсе не предполагает независимости субъекта от биологических и социальных детерминаций. Пока ты живешь в природе и обществе, невозможно игнорировать их законы. Свобода выбора выражает лишь *рефлексию*¹¹⁵ по поводу действия этих законов, а значит, возможность оценки, взгляда как бы со стороны, из некой трансцендентной по отношению к естественному состоянию сферы, которую можно назвать как кому больше нравится – смысловым пространством или областью духа. Следовательно, человек оказывается выделенным из природной среды, противопоставленным ей лишь в этом отношении. В оппозиции находятся не природа и культура, а плоть и дух. Религиозное представление о человеке как духовном существе выглядит самым плодотворным и точным. Только необходимо до какой-то степени демифологизировать понятие духовности, ввести его в доступные для рационального понимания рамки. «Дух есть сущее как субъект воли и носитель блага», – указывает Владимир Соловьев. Современный исследователь А. Лысков конкретизирует: «Духовность – это нравственно ориентированная воля и разум человека».

Возражений нет, только трудно работать с определениями, скорее затемняющими, чем проясняющими определяемое. Быть может, честнее поступает Александр Мень, в разговоре о духовности избегающий точных формулировок: «Духовность – свойство природы самого человека, это то уникальное, исключительное, важнейшее, что отличает человека от других самых высокоразвитых живых существ, это то, что даже трудно определить словами. Дух невидим, непространствен, он нигде не находится. Но дух нам не внеположен, он не что-то чуждое нам, а это сама наша человеческая природа, и для того, чтобы дать определение этому свойству, духовности и духовности – человек несет в себе дух, – пришлось бы встать на некую иную точку, откуда-то смотреть, что для нас невозможно, ибо дух – это мы сами и есть, И дух выше, он по своей природе шире рациональных определений, он в них не втискивается. Дух – это и мышление, и сознание, и воля человеческая, это весь тот континуум, сложный и в то же время единый целостный поток, который составляет особенность человека. <...>

Второй аспект связан с формами реализации нашей духовной природы. С ее отношением к Вечности, своему призванию, любви и творчеству, миру, к другим людям. Может существовать темная, я бы сказал – демоническая, форма реализации. Как талант, как наука, как любые другие возможности, наша духовность может быть направлена и на

¹¹⁴ По этому поводу в книге «О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии)» Б. Поршнева писал: «...человеческие языковые знаки в своей основе определяются как антагонисты тем, какие воспринимаются или подаются любым животным. <...> Только человеческие языковые знаки благодаря отсутствию сходства и сопричастности с обозначаемым предметом обладают свойством вступать в отношения связи и оппозиции между собой, в том числе в отношения сходства (т. е. фонетического и морфологического подобия) и причастности (синтаксис). Ничего подобного синтаксису нет в том, что ошибочно называют «языком» пчел, дельфинов или каких угодно животных.

В человеческом языке противоборство синонимии и антонимии (в расширенном смысле этих слов) приводит к универсальному явлению оппозиции: слова в предложениях, как и фонемы в словах, сочетаются посредством противопоставления».

¹¹⁵ На принципиальное значение рефлексии как определяющего свойства человека указывал еще Тейяр де Шарден: «Разумеется, животное знает. Но, безусловно, оно не знает о своем знании — иначе оно бы давным-давно умножило изобретательность и развило бы систему внутренних построений, которая не ускользнула бы от наших наблюдений. Следовательно, перед животным закрыта одна область реальности, в которой мы развиваемся, но куда оно не может вступить. Нас разделяет ров или порог, непреодолимый для него. Будучи рефлектирующими, мы не только отличаемся от животного, но мы иные по сравнению с ним. Мы не просто изменение степени, а изменение природы, как результат изменения состояния» («Феномен человека»).

добро, и на зло. Каннибальские культы доколумбовой Америки или нацизм – это тоже, увь, есть проявления духовности. Следовательно, этот уникальный дар, как теперь любят выражаться, амбивалентен. Потому что само богоподобие человека, то есть, по сути дела, его духовность, неотделимо от свободы».

Действительно, духовность неотделима от свободы, и даже точнее: от свободы выбора, которая, как уже говорилось выше, связана с рефлексией. Не претендуя на всеохватное раскрытие анализируемого понятия, решусь ограничиться его рассмотрением лишь в этом отношении. Рефлексия и свобода выбора с неизбежностью предполагают оценку совершаемого или совершенного действия, оценку, вытекающую из представлений о ценности или смысловой предпочтительности, причем не ситуативно-субъективной, а системной, всеобщей. Животное, естественно, тоже производит оценку ситуации. Но, как и в случае с «языком» зверей и птиц, в котором подаваемые и принимаемые сигналы неотторжимы от конкретных вызывающих их событий, «оценка» братьев наших меньших всегда прикреплена к самим этим событиям. Она вытекает из наложения на ситуативную природную данность программы инстинктивного стремления к самосохранению, продолжению рода, удовлетворению физиологических потребностей. Реакция имманентна вызвавшим ее обстоятельствам. Рефлексия отсутствует, потому что, для того чтобы она заработала, необходимо выйти за пределы непосредственно данного, как бы посмотреть со стороны на тот жизненный поток, в котором ты пребываешь. Человеческая оценка отличается тем, что она до какой-то степени трансцендентна как переживаемому событию, так и субъекту переживания. Человек представляет собой удивительный феномен, постоянно не совпадающий со своим наличным существованием. Из своего *сейчас* мы все время проваливаемся в воспоминания о прошлом или воспаряем в ожидания будущего. В отличие от животных мы обречены на как бы расслаивающееся бытие (что, заметим попутно, и есть наше пресловутое родовое проклятие – библейский «первородный грех»; остальные твари невинны). Это расслоение, этот дуализм каждого *человеческого* существа выражается в том, что помимо естественного мира оно пребывает еще и в смысловом. Вот эту-то особенность я и предлагаю называть духовностью.

Итак, духовность – это способность и неустранимая потребность, присущая исключительно человеку, помимо физического пространства пребывать еще в одном, для него совершенно реальном, – в смысловом пространстве, «рельеф» которого и определяет систему ценностей индивида. Здесь неизбежно возникает вопрос о статусе этого «второго» пространства, его объективности. Что тут ответить? Во всяком случае, понятно, что обязанное своим возникновением трансцендированию, оно не может быть объективировано таким же образом, как любой элемент имманентной природной данности. Реальность смыслового поля нельзя подтвердить никакой процедурой обобщающей проверки, поскольку трансцендирование осуществляет только субъект¹¹⁶. На коллективном уровне мы застаем лишь внешние последствия индивидуального обращения к «сверхестественному» (или «неестественному») смысловому пространству. Именно они-то, эти внешние, введенные в обобщающую социальную среду последствия и формируют культуру.

Поэтому можно сказать, что культура противостоит природе с точки зрения своего содержания, но по форме бытования культура в некотором плане натуралистична. Все дело в том, что, будучи обращенной к трансцендентному уровню духовного, свои смысловые

¹¹⁶ Последнее обстоятельство, кстати, вовсе не означает исключительно субъективной природы «второй» реальности. Кьеркегор справедливо говорил в этом случае об *абсолютной субъективности*, через которую человек только и связан с Богом (или со сверхчувственным, с трансцендентным). В этом плане вера у Кьеркегора представляет собой сугубо антропологический феномен: «Вера – это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего... вера – это парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолютному. Подобная позиция не может быть опосредована, – поскольку всякое опосредование происходит лишь силой всеобщего...» Смысловое пространство может быть вполне реальным, вот только проекция этой реальности на физическую осуществляется лишь через трансцендирующего субъекта.

доминанты она выражает во вполне имманентных вещах и институциях, короче говоря в материале, который берется из все той же природной среды. Именно по этой причине открывается возможность различных исторически обусловленных несовпадений, когда социальная форма, будучи оторванной от духовно-смыслового содержания, конституирует себя в явлении, которое мы теперь называем *массовой культурой*. Понятно, что ей с неизбежностью должны противостоять различные виды элитарной художественной и научной деятельности, обращенные к поиску Истины, носящие, однако, в силу отсутствия общественного «носителя», сугубо маргинальный, катакомбный характер. Смысловая деятельность идет всегда, во все эпохи создаются великие произведения искусства и высказываются гениальные идеи, но бывают периоды (довольно частые), когда эти шедевры и идеи не могут укорениться, поскольку для общества они остаются как бы невидимыми. Социум не справляется с ролью проводника смыслов.

Вот и получается, что не культура есть посредствующее звено между индивидом и социумом, а сам социум является лишь формой бытования человеческой культуры, с точки зрения содержания обращенной к иерархизированному духовно-смысловому пространству, в котором человек пребывает столь же реально и неотменимо, как и в пространстве физическом.

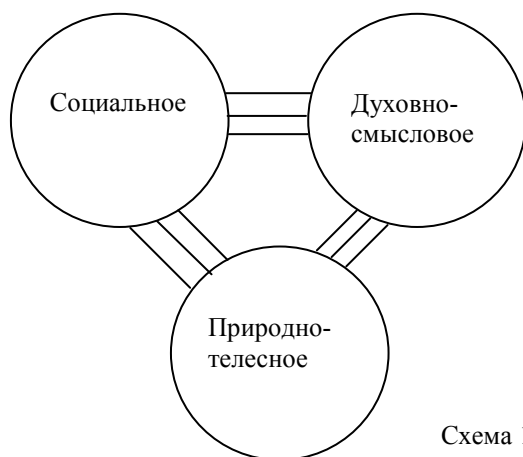
Тем самым вместо дуальной модели природно-социального человека имеем модель «трехипостасную». Человек – это существо, включенное в систему действия трех типов факторов и идентифицирующее себя на трех уровнях: природном, социальном и духовно-смысловом. Подобный взгляд в сущности уже стал банальностью. Так, А. Лысков пишет: «Единство биологических, социальных и духовных начал, тесно между собой связанных, не существующих друг без друга, представляет природу человека. Это единство устойчивых, глубинных свойств, определяющих основные черты жизнедеятельности человека, присуще как всему человеческому роду, так и отдельному индивиду». При этом, впрочем, чаще всего явно или тайно присутствует тенденция видеть в «высших» уровнях бытия человека сублимацию «низших», сводить духовно-смысловые ценностные доминанты к социальным через «историю», а то и к природным через «психологию». «Существуют такие глубинные уровни психологии человека, – пишет тот же Лысков о сфере, которая им самим относится к области экзистенциальных переживаний, – которые являются продуктом всей истории человеческого рода и его культуры. Помимо элементарных норм любого человеческого общежития сюда можно отнести и такие, как вера, надежда, любовь, совесть, ответственность, стыд, вина, раскаяние и т. п.»

При такой системе «выведения» и «сведения» в действительности маскируется одно важнейшее обстоятельство: **биологическое, социальное и духовно-смысловое начала в человеке находятся не только во взаимодействии и единстве, но и в оппозиции, они принципиально противопоставлены.** Человек есть странное совмещение несовместимого. Знаменитая формула «неслиянно и нераздельно» относится не только к Богу, но и к тому, кто создан по Его образу и подобию: в неслиянно-нераздельном состоянии пребывают в нас три природы, несводимые одна к другой и нерасторжимые.

Но это на микроуровне отдельного индивида. На макроуровне в каждую эпоху возникает совершенно конкретная суперпозиция трех начал, характеризующаяся отношениями тождества или нетождественности. Она-то и задает господствующий тип личности. А если рассматривать человека прежде всего с точки зрения его духовной специфичности, можно говорить о том, что в исторической перспективе мы имеем дело со **стадиально сменяющимися друг друга типами духовности.** И каждый из этих типов соответствует определенной конфигурации отношений, выстраивающихся между тремя ипостасями человеческой идентичности. Применяв простые процедуры комбинаторики, можно выделить следующие варианты, позволяющие описывать как структуру отдельной личности, так и структуру господствующего типа культуры:

1. Случай полного тождества (схема 1).

Такая ситуация, по-видимому, реализовалась в самом начале человеческой истории – в первобытную эпоху, когда не существовало разделения на сакральное и профанное, когда ритуал и жизненный процесс практически не были разнесены и индивид никак не противопоставлял себя ни природе, ни коллективу. Этот тип духовности можно, употребив оксюморон, называть *телесной духовностью*, поскольку здесь естественное еще неотлично от искусственно-смыслового, зверь-тотем является двойником человека, Богом и жертвой. Рефлексия практически никак не обнаруживает себя.



Именно тождество всех трех ипостасей человеческого существа приводит к парадоксальным для нашего восприятия результатам, когда любой бытовой акт, например вкушение пищи, одновременно выступает как элемент обряда, когда нет ни одной вещи, которая воспринималась бы в отрыве от ее символического значения, а символ не отождествлялся бы с выражающим его материальным носителем. Для этого сознания слово тождественно действию, а часть – целому, что выступает основой первобытной магии. Наскальная живопись пещерных художников, будучи явлением высокоэстетическим, в то же время обслуживает совершенно практические потребности (размножение животных, охотничий успех) и вместе с тем задает образный ряд религиозных, мифологических представлений. Это эдемское, райское существование уже духовного (то есть оперирующего со смыслами, живущего в смысловом поле), но пока еще невинного существа. Потому невинного, что, тотально распространяя свое ценностное видение на природу, оно еще никак не противопоставляет себя ей, не ощущает хаотичности естественного жизненного пространства. Первобытный человек в сущности еще даже не знает смерти с ее экзистенциальной бессмысленностью, бросающей вызов бытию. Он не мыслит себя вне племени, которое есть неотъемлемая часть природного целого, в принципе вечного и неуничтожимого, претерпевающего лишь циклические превращения.

2. Случай отождествления социального и духовно-смыслового уровней. Здесь есть варианты. Например, при переходе от первобытного к древним обществам рефлексия отрывает друг от друга социальный и природно-телесный уровни. Человек осознает социум, с которым он связан, в качестве чего-то специфического, чего-то такого, что противостоит природе. При этом индивид целиком отождествляет свои ценности с общими, видит в традиционных формах существования единственно возможный образ жизни.

Косвенно на подобное противопоставление духовно-социальной тождественности природе указывает странный «аморализм» богов архаических обществ. Идея Бога никак не связывается с этическими представлениями (норма поведения задается исключительно социально). Например, боги гомеровского эпоса ведут себя совершенно стихийно, обманывают, мстят, расставляют ловушки людям. Это не случайно. Дело в том, что на первых порах боги «остаются» в природе. Они ведь, по «происхождению своему», звери

или стихии, то есть воспринимаются пантеистически. Оприроженные боги на этой ступени развития цивилизации противостоят человеческим моральным принципам, закрепленным в социальной практике. Подобный тип духовности, при котором социальное и духовно-смысловое отождествлены, можно было бы назвать *автоматической духовностью* (или социальной духовностью), он реализуется в обществах Древности и в модифицированной форме в эпоху Средневековья. Сознание человека той поры принято характеризовать как традиционное, «соборное».

Как уже говорилось, случай «автоматической духовности» вариативен. Например, для древних восточных обществ, не говоря уже об Античности на стадии ее становления и зрелости, была характерна следующая схема (**двойное неполное тождество первого рода – схема 2а**):

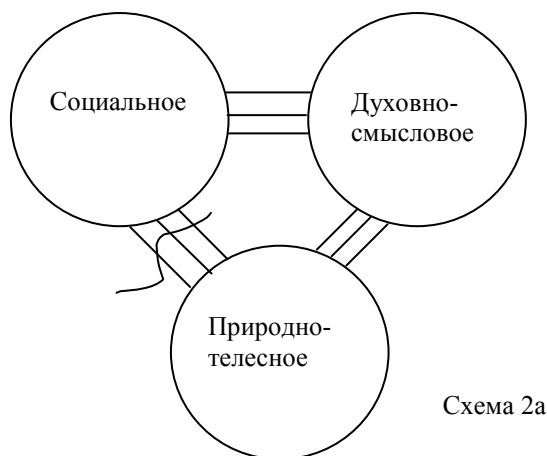


Схема 2а

Здесь при нарушении тождества социального и биологического (природного) не возникало оппозиции телесного и духовно-смыслового (мы знаем, насколько Античность обожествляла телесную красоту, выражая принцип единства телесного и духовного совершенства в платоновской интуиции калокагатии), зато резко противопоставлялось эллинское (живущее по законам) общество варварскому миру, столь же стихийному, как природа. В Средневековье же, по-видимому, реализовался случай **двойного неполного тождества второго рода (схема 2b)** с характерной для христианства оппозицией духовной природы человека его телесности:

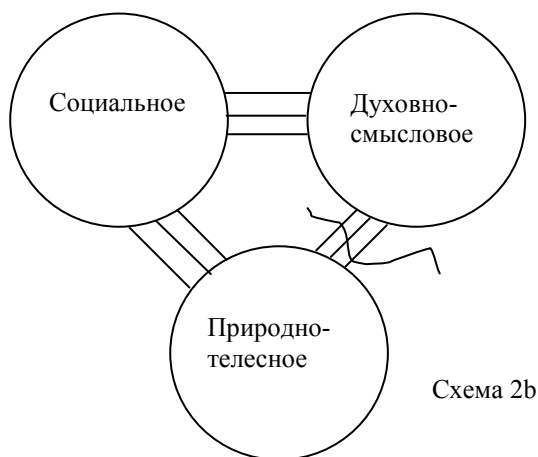


Схема 2b

При этом заметим: между социальным и природно-телесным уровнями противоречия как раз не возникало. Общество в средневековой традиции мыслится по аналогии с телом: три важнейших сословия *молящихся*, *воюющих* и *работающих* выполняли функции головы, туловища и ног.

Автоматическая духовность также присуща обществу, соответствующему схеме **одинарного неполного тождества первого рода (схем 2с)**:

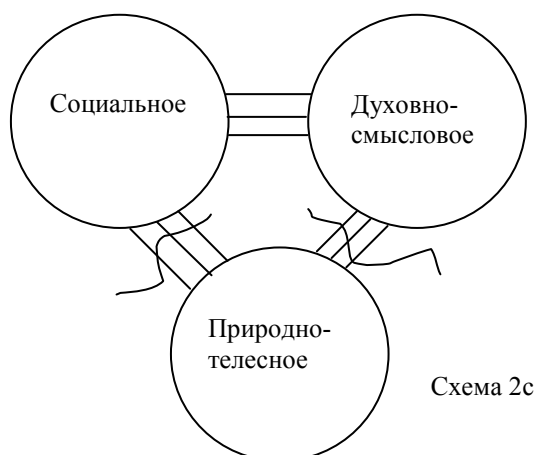


Схема 2с

Такая структура соответствует сознанию людей, создающих предельно герметичные религиозные общности, полностью подчиняющих свою социальную организацию духовным целям. Такова, например, катакомбная церковь первых веков христианства.

3. Если духовно-смысловой уровень существования человека эмансипируется, то можно, по-видимому, говорить о следующем типе – *автономной духовности*, при которой главным является обособление индивида от общества в той или иной форме. Развивается представление об особости отдельного человека, о его личности. Этот процесс, начало которого Карл Ясперс связывал с Осевым временем, в массовом масштабе делается характерным для поздней Античности или Нового времени.

Здесь, по-видимому, также есть свои нюансы. Так, для поздней Античности характерна схема **одинарного неполного тождества второго рода (3а)** – когда духовно-смысловой уровень при отпадении от социального остается слитым с природным. Это особенно заметно, если приглядеться к ведущим философским школам поздней Античности – стоикам и эпикурейцам. Они не склонны противопоставлять телесное и духовное начало в человеке. Резкое размежевание этих ипостасей человеческого существа начинается с христианства. Вот чем античный индивидуализм отличается от индивидуализма современного общества. Он еще как бы подрастворен в «естественном», в силу этого любой человек воспринимается все-таки прежде всего как «человек вообще».

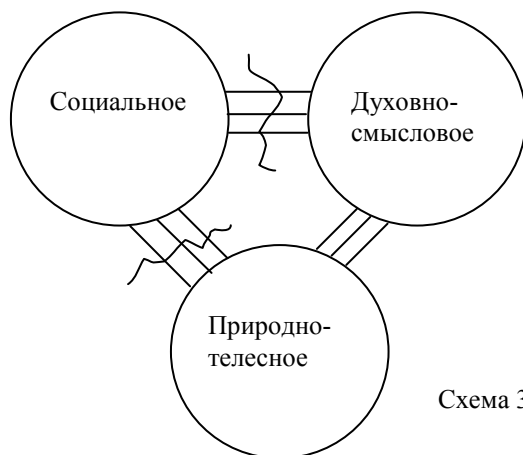
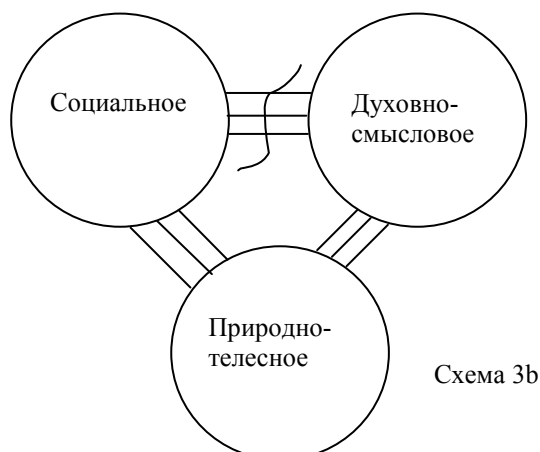


Схема 3а

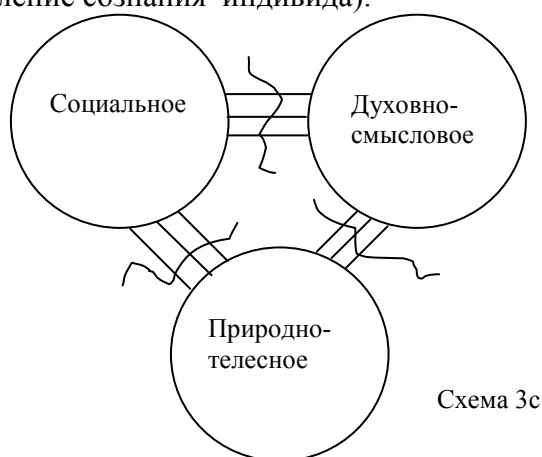
Эпоха Возрождения дает вариант **двойного неполного тождества третьего рода (схема 3б)**. Он характеризуется тем, что и социальность и духовность здесь видятся производными природного начала и не противопоставляются ему. В то же время личность в своем индивидуалистическом витальном порыве постоянно выходит за рамки

общественно предписанного, ищет свои ценностные ориентиры и поводы для самоутверждения. Схема, соответствующая подобному типу общества, по-видимому, должна выглядеть так:

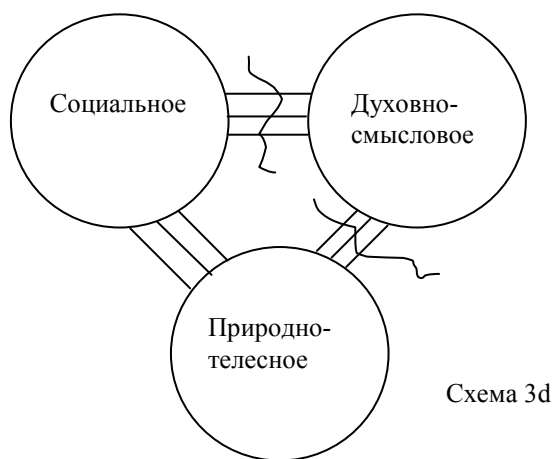


Хочу обратить внимание на тот факт, что конфликт человека и общества в эпоху Ренессанса сглажен их связью через природно-телесное. Возрожденческий мыслитель по большому счету не видит противоречия между интересами отдельной личности и социума в целом (отсюда свойственное Ренессансу распространение утопической литературы), просто потому что человеческая *природа* едина, а значит, и цели у нас (если смотреть на вещи разумно) одинаковые.

Для Нового времени в какой-то момент на первый план выходит вариант **полной нетождественности (схема 3c)** (думаю, что эта модель становится преобладающей в особо кризисные моменты существования той или иной цивилизации например, в эпоху декаданса конца XIX века, и является нестабильной, поскольку характеризует предельное расщепление сознания индивида):



В целом же Новое время (особенно в позитивистский период) тяготеет к другому варианту неполного тождества — **одинарному неполному тождеству третьего рода (схема 3d)**. Я мог бы даже назвать этот тип типом *автономной духовности при оприроженной социальности*.



В такой ситуации человек действительно начинает рассматривать себя в качестве единственно достоверно существующего носителя индивидуальных смыслов бытия.

Наш тип цивилизации, который характеризуется автономным типом духовности, возникает с началом Нового времени, хотя базовые принципы закладываются еще в эпоху Возрождения. Именно тогда появляются первые учения, рассматривающие историю, политику, экономику как системы, подчиняющиеся своим специфическим законам, не имеющим ничего общего с человеческой моралью или заповедями Священного писания (отправную точку здесь задает политическая теория Макиавелли). На практике это означает, что данные виды человеческой жизнедеятельности оказываются по отношению к духовно-смысловому уровню бытия примерно в той же позиции, что и естественно-природное существование, подчиняющееся своим биологическим и физическим законам. То есть социальная жизнь совершенно явно начинает приобретать черты природного феномена. И действительно, на протяжении XVII–XX веков мы сталкиваемся с огромным количеством философских и культурологических систем, фактически «оприродживающих» исторический процесс, культуру, самого человека (достаточно вспомнить «доброе дикаря» Жан-Жака Руссо). На теории *естественного* права строится юридическая и политическая жизнь нынешнего общества (мыслящегося как продукт общественного договора, то есть чего-то вполне земного, посястороннего, следовательно в некоторой степени «природного»¹¹⁷), социал-дарвинизм торжествует в учениях о классовом противостоянии и национальной исключительности, когда чисто биологические законы борьбы за выживание переносятся на *человеческий* коллектив. Тем самым социальная и телесная ипостаси существования человека отождествляются, духовная же оказывается от них оторванной. Позитивистская философия (разновидностью которой может быть назван и марксизм) с ее ориентацией на «положительный факт», с ее отказом всерьез обсуждать вопрос об Истине, склонна отводить культурно-духовным феноменам роль чего-то второстепенного, ненадежного, субъективного, виртуального. Культура, религия в позитивистски ориентированных теориях XIX–XX веков психологизируются, натурализуются, как, например, во фрейдизме. Можно сказать, что цивилизация Нового времени постоянно пытается ввести двухипостасную биолого-социальную модель человека и работать именно с ней. Это и означает, что духовно-смысловой уровень делается теперь автономным, оставленным на попечение каждого отдельного человека, доверенным его совести.

И не случайно. Потому что параллельно процессу натурализации общества идет процесс индивидуации личности. Вышеописанная конфигурация трехипостасной структуры, когда духовно-смысловые основания эмансипируются, с неизбежностью приводит к тому типу сознания, которое применительно к Новому времени мы с полным

¹¹⁷ В отличие от социальных теорий Средневековья, видевших в государстве отражения воли трансцендентных сил, следовательно связывающих напрямую политическую практику с представлениями о морали и справедливости.

правом называем *индивидуалистическим*. Суть его в том, что приоритеты личностных ценностей стоят выше общественных, причем сами эти ценностные доминанты носят субъективный характер, поскольку им нельзя найти подтверждения на уровне общем, социальном (ведь социальная и духовно-смысловая ипостаси теперь нетождественны). Общество в условиях автономной духовности оказывается неспособным обеспечить трансляцию подлинных ценностных установок, оно не может в рамках социальной практики предложить человеку целостной осмысленной картины мира. Потому что социальная успешность теперь не только не тождественна, но скорее даже противостоит моральной правоте. Об этом трагическом несовпадении писал еще наш классик, Гаврила Романович Державин: «Поддай, Фелица, наставленью,/ Как пышно и правдиво жить...» В том-то и беда, что в теперешних условиях выходит либо *пышно*, либо *правдиво*. Чтобы их вновь соединить, нужно сменить метрику цивилизационной матрицы.

* * *

В чем новизна и содержание современного этапа жизни человека? В том, что сам социум мы должны теперь понимать и осознавать всего лишь как внешнюю среду обитания. Подчиняясь ее законам, следует, однако, понимать их ограниченность и относительность. Принципиальное значение имеет тот факт, что теперь растворяться в социуме нельзя. Но прежде, пока сам социум воспринимался в качестве института, имеющего связь с сакральным, растворение в нем было все же допустимо.

Это означало, что предъявляемые к тебе общественные требования ты мог и должен был воспринимать в качестве проекции требований абсолютных, духовно-нравственных. Можно сказать, что мораль и социальный регламент, закрепленный в законе, не расходились. Точнее, их расхождение не ощущалось как неизбежное, тотальное, трагическое.

После того как произошла десакрализация, то есть оприроживание социума, противостояние духовности и социальности сделалось неизбежным. Это в сущности и является содержанием *второго грехопадения Адама*. Первая рефлексия: природное (естественное) – человеческое как общее, государство например (неестественное), – дает разлом по линии природа – общество. Вторая рефлексия: социальное (подчиненное законам рынка, классовой борьбы и т.д, ставшее также естественным, посюсторонним) – человеческое как личное (экзистенциальное). Тут второй разлом между «я» и миром дальних, который оприрожен.

Тем самым современный человек дважды раздвоен и дважды пал. Ему не выйти из-под власти телесно-душевных тяготений, не выйти из круга социальных требований, причем и те и другие ныне противостоят духовному уровню, категорическому нравственному императиву.

* * *

Марксистская идея, что общество, в котором живет человек, определяет то, как он живет, и верна и неверна. Верна в том смысле, что действительно общецивилизационные моменты (не сводящиеся, впрочем, только к классовым интересам) определяют интенсивность и тип эксплуатации человеческого материала. Античность не могла существовать без рабства. Наша массовопроизводящая цивилизация не может существовать без анимализации населения, которое служит одновременно «гумусом» и «губкой»: возвращает и впитывает. Подлинным же субъектом нынешнего типа общества выступает *товар*, абсолютизированный рост экономики, прогресс. Вовсе не человек. Хотя осуществляется все это под знаменем гуманизма.

Маркс прав в своей критике. Только она носит недостаточно глубокий характер. Тип эксплуатации определяет не экономика и не классовая борьба. Они сами лишь производные общих цивилизационных парадигмальных установок, детерминированных конфигурацией все того же трехипостасного антропологического базиса: *природа – общество – дух*. Поэтому можно уничтожить частную собственность и класс буржуазии, но при сохранении прогрессистско-атеистических установок, ренессансной гуманистической нацеленности на удовлетворение потребностей и земное счастье трансформации системы не произойдет. Наоборот, откат к самым диким формам насилия над личностью станет лишь более явным.

Трансформация системы не может быть осуществлена лишь на социальном уровне. Трансформация системы наступает только с изменением типа духовности, по-новому формирующим отношения тождественности-неотождественности указанных выше трех ипостасей человеческого я. Изменение же типа духовности связано с глобальными цивилизационными изменениями, неосуществимыми усилием одного или нескольких поколений. Поэтому Марксова теория неверна. А для личности, желающей вырваться из бессмысленности своего сегодняшнего тусклого существования, еще и непригодна. Ни в целом, ни на индивидуальном уровне проблема не решается в модусе социальных изменений. Продвижение по службе не делает тебя иным, так же как перераспределение собственности и власти между социальными стратами глобально не изменит состояния общества. Требуется менять тип духовности, то есть фактически *тип человека*. Естественно, это не под силу никакой группе заговорщиков, никакой партии. Частному человеку от их социального мельтешения лучше не станет. Скорее только хуже будет.

На самом деле смена культурной парадигмы исподволь начинает происходить на микроуровне – каждой личности. Материал, из которого состоит социум, подспудно меняет свою структуру.

Человечество знало несколько типов духовности. В первобытную эпоху и отчасти в Древности – «телесную» духовность. В Средневековье – автоматическую, или социальную. Новое время привело к обособлению и расщеплению всех трех ипостасей нашей антропологичности. Теперь духовность «отделена» от субъекта социальных отношений (как церковь от государства). Массовый человек полностью растворен в своей психо-физиологичности и социальности. Это период автономной духовности, в силу своей автономности становящейся для общества как бы ненужной, быть может, даже опасной.

Начать жить по-другому можно, лишь изменив данную антропологическую конфигурацию. К какому типу духовности мы придем? Трудно сейчас сказать. Но я думаю, что выбор не так уж велик: если снова будет найден синтез природно-социального и духовного начал, общество трансформируется в сторону сакрализации быта и взаимного общения людей – но при условии отказа от индивидуалистических перегибов нашего времени.

Я бы мечтал о *равновесной духовности*, то есть о такой, в которой все три ипостаси были бы восприняты как единое. Вот где она, тайна триединства. Одухотворенная плоть (природа, понятая как *эстетический* эталон), общество, в котором реализуются нравственные идеалы (этическая подоплека бытия человека), и духовно-смысловая деятельность, направленная на поиск Истины (то есть подлинная *мудрость*, софийность – *философия* бытия).

* * *

Феномен человека – небиологического характера. Но ведь и биологического тоже. Как верно, что младенец, попавший в волчью стаю и воспитывавшийся в ней до пяти лет, никогда уже человеком не станет, так верно и обратное: детеныш шимпанзе, которого мы

будем «выращивать» среди людей, достигнет лишь уровня трехлетнего ребенка. А затем предел. Не сделается обезьяна «гомо сапиенсом».

* * *

Интереснее всего выглядят потуги нашего правительства заняться решением демографической проблемы, исходя из уровня миропонимания технологичной и материально ориентированной цивилизации. Получается полный конфуз.

Люди не размножаются не потому, что им не хватает средств на пропитание и проч. и проч. Как и любые животные, люди перестают размножаться, попадая в непривычные, не свойственные для них условия обитания. А таковыми для *человека* являются хаотические параметры современного смыслового жизненного пространства. *Люди* не размножаются тогда, когда они ценностно дезориентированы. И только. Все остальное – голод, лишения, «квартирный вопрос» – перед лицом этого главного, о чем сказано выше, – малосущественные факторы.

Именно поэтому арабы или персы будут плодиться и размножаться, а русские и «разные прочие шведы» – вымирать.

Демографический вопрос – это вопрос исключительно культурного свойства.

* * *

Культура связана с памятью. В этом смысле она продолжает и хранит. Но, мне кажется, мы мало обращаем внимания на другую ее функцию – функцию забывания.

Развитая культура еще и забывает. Иначе невозможно никакое структурирование наличного бытия, никакая его минимизация и гармонизирующая иллюзия смысловой общности.

Мы воочию наблюдаем этот парадокс: слишком много еще незабытого – и потому ощущение ценностной скомпрометированности. Столько неплохих поэтов развелось, что кажется, будто нет хороших.

О РАСЧЕЛОВЕЧИВАНИИ

Недавно в одной из радиопередач мне довелось услышать интервью с владельцем стрипклуба. «Все можно купить, – объявил он, – любовь, нежность, красоту, удовольствие».

В таких заявлениях нет ни нарочитого цинизма, ни откровенной глупости. Просто человек совершенно искренно убежден, что и чувства наши и движения души, как вещи, могут копироваться и тиражироваться, а следовательно, продаваться. Ну что ж... Есть ведь в конце концов дальтоники. Почему бы не существовать людям, не способным отделить подлинное от имитаций. К сожалению, в последнее время таких становится все больше и больше. Правда, в отличие от дальтоников, подобное «отклонение» является не столько следствием индивидуальной предрасположенности, сколько вытекает из состояния нашего общества, состояния его культуры.

Признаться, именно об этом я думал, слушая на одной из культурологических конференций рассуждения некоего многоуважаемого профессора, начальника отдела наук о человеке и обществе в не менее уважаемом институте. Развивая идеи о неизбежности победы процесса глобализации, докладчик убеждал аудиторию, что во все времена художественная деятельность, культурное строительство управлялись теми, кто

распределял средства. Короче говоря, искусство обслуживало власть и экономическую элиту. Смысл выступления сводился к тому, что нужно подобрать более квалифицированных «распределителей», поэтому деятельность фондов, поддерживающих современные артпроекты, должна базироваться на многоуровневой экспертной оценке, «ибо, то, над чем проливается денежный дождь, растет и процветает, остальное же засыхает на корню».

Я не стану полемизировать с вышеизложенной точкой зрения¹¹⁸. Замечу только, что в ее основе лежит подспудное представление о некой потребительской стоимости производимого тем или иным автором «духовного продукта», который специалисты-оценщики затем выставляют на общественный аукцион. Мысль о том, что для создания гениальной картины или великого стихотворения на самом деле не требуется никакого *финансирования*, способна привести в смущение адепта цивилизации, глобализирующей по сути дела только одно: куплю-продажу.

Любая система, выстроенная на определенном принципе, крайне болезненно реагирует на неподконтрольные, как бы герметично закрытые для нее области. Таковыми для сегодняшней цивилизации *эквивалентного обмена и удовлетворения потребностей* становятся все подлинные, то есть не тиражируемые, уникальные явления: любовь, например, или талант. Нет, нет, современный человек охотно пользуется этими «брендами», но весьма специфически. Вот и получаются рассуждения в духе вышеприведенных.

Меж тем полезно вдумываться в смысл расхожих фраз и банальностей. Это иногда кое-что объясняет. Шедевр действительно *не имеет цены*, поскольку не обладает потребительской стоимостью (последняя, как известно, определяется средним значением общественно необходимого рабочего времени для производства данного продукта; так вот – совершенно невозможно указать, сколько этого времени нужно затратить, чтобы создать «Мону Лизу» или «Гамлета»). Все подлинное – уникально, несопоставимо, выведено за границу всякой эквивалентности, следовательно не может обмениваться, оно выключено из массово-потребительских отношений.

Поэтому нынешняя цивилизация в ее западном варианте вольно или невольно стремится нивелировать различие между оригиналом и подделкой. Наполняя мир дубликатами, товаропроизводительное общество, во-первых, размывает представление о подлинности и, во-вторых, бесконечно населяет пространство, окружающее человека, вещами, образами, символами, артефактами, делая его избыточным. Оба эти процесса способствуют разрушению нормальной культурной среды со всеми вытекающими отсюда последствиями. Попробуем разобраться почему.

Вообще говоря, мы живем в принципиально избыточном мире. Природа необыкновенно многообразна, хаотична, но при этом равновесна. Любой вид живых существ занимает в ней определенную нишу, тем самым вступая в контакт с ограниченным кругом других существ и явлений. Известно, что попавший в чужую экосистему зверь, как правило, погибает или приспосабливается, но – ценой биологической перестройки. Ни одно животное не способно выдержать натиск природной данности во всей ее тотальности и полноте.

А как же человек? Как же человек, поселившийся не только во всех климатических поясах планеты Земля, но и пытающийся осваивать вообще непригодное для жизни космическое пространство? Он создает искусственную среду, деформируя, подстраивая под себя природную данность, и дело тут не ограничивается техническими средствами, одеждой, отапливаемыми жилищами и прочим. Это всё следствия. Главное – в конструировании совершенно нового, отсутствующего в природе у братьев наших меньших *смыслового пространства*, немедленно организующего жизнь человека особым образом.

¹¹⁸ По поводу экспертов хочется лишь спросить: «А судьи кто?».

Во-первых, природная избыточность, с которой теперь приходится иметь дело *разумному* (следовательно, контактирующему с миром не только непосредственно, физически, но и идеально – в мысли, в представлении) существу, должна быть как-то ограничена, точнее должно быть снято ее давление.

Во-вторых, ищущему истолкования своих действий, рефлектирующему субъекту требуется некая ценностная иерархия, обосновывающая его жизненный выбор. Смысловое пространство, в отличие от физического, принципиально анизотропно. Любой вопрос об уместности того или иного действия немедленно задает шкалу ценностных предпочтений.¹¹⁹

Эту двойную задачу по конструированию ценностной вертикали и спасению человека от природной избыточности берет на себя культура. Она становится матрицей, внутри которой только и может происходить воспроизводство человека как телесно-душевно-духовного существа, то есть пребывающего одновременно в двух нестыкующихся пространствах: физическом и смысловом. Культура, во-первых, резко сокращает круг явлений, влияющих на человека, исключая их избыточность и подчиняя определенной ценностной иерархии. Следуя главному, можно не обращать внимания на бесконечное разнообразие маргиналий. На горизонталь соположенных в естественной данности объектов и явлений теперь накладывается вертикаль смысловых предпочтений. Во-вторых, хаос природных событий, происходящих самочинно, культура заменяет космосом осознанных взаимосвязей, представлением о структуре мира, о цели и направлении движения.

Животное существует в равновесии со средой своего обитания по естественным законам. Человек первым делом нарушает природное равновесие, заменяя его установлением гармонической смысловой структуры. Здесь и проходит граница между нашим и естественным миром. Человек обитает в гармонии и неравновесности, животное – в равновесии и хаосе. Однако так дело обстоит только до тех пор, пока культура выполняет две свои важнейшие функции: смыслового структурирования и минимизации «области существования». До тех пор, пока вторая реальность существенно отличается от первой преваляцией вертикальной проекции бытия и локальностью смыслозначимого жизненного пространства. Короче говоря, культура, отсекая все излишнее, ненужное, ориентирует человека на выполнение важнейших жизненных задач, концентрируя его энергию на духовном становлении, на некой внутренней событийности, связанной с пересечением той или иной семантической границы. Собственно, тут только и появляется бытийность, в отличие от автоматического «бытового» существования. Тут только и появляются такие чисто человеческие качества, как героизм, способность жертвовать и любить, представления о добре и зле, совесть, вера.

А вот теперь вернемся к тому, с чего мы начали этот разговор: к проблеме существования культуры в мире, застигнутом глобализацией. Прежде всего желательно понять, а что же, собственно, глобализируется?

На первый взгляд ответ очевиден: хозяйственная деятельность, осуществляемая на базе товарно-рыночных отношений. Этот процесс, естественно, сопровождается развитием экономических связей, тесным переплетением финансовых систем,

¹¹⁹ Замечу в скобках: школы этой может не быть в действительности, но она неизбежно возникает для меня, существа телесно-душевно-духовного, раздвоенного и *принужденного* выбирать. Причина иерархичности жизненных выборов человека в том, что он не может, по телесной своей ограниченности, сразу пойти и направо, и налево. Свободно шагнув в ту или иную сторону, я тем самым неизбежно (поскольку мне требуется обоснование) присваиваю ей выделенный, более высокий ценностный статус. Животное тоже не может одновременно пойти направо и налево, но для него конечное действие полностью детерминировано всем комплексом ситуативных и психофизиологических обстоятельств. Оно не задается вопросом, *почему* поворот был произведен в ту или иную сторону. Животное *не выбирает* в нашем человеческом смысле. Оно действует *инстинктивно*. Парадокс человека как раз и заключается в том, что, будучи связанными в своем выборе теми же самыми детерминирующими обстоятельствами, мы пытаемся подыскивать объяснение нашим поступкам так, как будто бы были вольны совершать их свободно.

информационных сетей, коммуникаций. В значительной степени общим делается рынок труда, идей, развлечений, артефактов. Человеку предлагается все больше и больше товаров, причем не только потребительского, но и «культурного» свойства. Достаточно взглянуть на полки книжных магазинов, заполненных отнюдь не только «глянцем», но и вполне добротной литературной продукцией, чтобы сразу понять накрывающую нас избыточность. А сколько музыкальных дисков, сколько видеокассет выбрасывается ежедневно на рынок! Какое количество художников, певцов, литераторов предьявляет плоды собственной творческой активности потребителю! Наша цивилизация не может существовать без умножения сущностей, точнее квазисущностей, закамуфлированных рекламой дубликатов все того же эквивалентно обмениваемого ТОВАРА.

Совершенно очевидно, что нынешняя вторая реальность в своей избыточности и тотальности уже мало чем отличается от первой, с неизбежностью загоняя человека в состояние стресса.¹²⁰ Мы все, не замечая этого, сейчас в некотором смысле ненормальны. Поскольку не может быть нормальных реакций при постоянном перенапряжении, от которого, впрочем, многие спасаются, замыкаясь в пределах непосредственно данного: в автоматизме работы, бытовых обязанностях, в переживании каких-то конкретных сиюминутных радостей или неприятностей, не думая о будущем, не пытаюсь искать смысла в совершаемом. Происходит своеобразная анимализация жизни, когда главное – это найти свою социальную (экологическую) нишу и слиться с ней.

Другой активно идущий процесс – разрушение иерархических ценностных структур локальных национальных культур. Если избыточность, насаждаемая товарной цивилизацией, неизбежна, то, казалось бы, зачем глобализирующемуся рынку нивелировать образ жизни людей и размывать культурные границы. – Очень даже зачем.

Интересно, что на поверхности процесс идет под лозунгом синкретизма, нового культурного синтеза, базирующегося на общечеловеческих ценностях и призванного объединить все лучшее, созданное отдельными национальными культурами. На самом деле подобный синтез вряд ли возможен. Пожалуй, только постмодернистская «модель конца истории» Фукиямы рисует перспективу слияния человечества в одно либерально-демократическое целое.¹²¹ Ни теория культурно-исторических типов Данилевского-Шпенглера, ни ее модификации в концепциях Боаса, Крёбера, Тойнби, ни тем более прогностические построения Хантингтона, говорящего о грядущем конфликте цивилизаций, не предполагают никакого всепланетного синтеза культур. У различных цивилизаций разные «группы крови», разные «иммунные системы» – и попытка выведения гибрида, как правило, оканчивается ничем.

Иногда в качестве положительного примера культурного синтеза приводят эпоху эллинизма. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что конец античной цивилизации (а именно тогда и наблюдалось широкое проникновение египетско-сирийско-персидских элементов в греко-латинскую ойкумену) скорее, напоминает знакомую нам сегодняшнюю ситуацию, когда под воздействием внешней военной и экономической силы одряхлевшие к тому моменту локальные культуры средиземноморских народов просто пошли на слом. Образовавшееся же в результате такой принудительной расчистки культурное пространство быстро стало заполняться конгломератом эклектически соединенных «осколков», призванных создать иллюзию единства и обеспечить примитивные потребности растущего разношерстного населения. То, что эллинизм не породил полноценной смысловой структуры, не смог обеспечить обществу устойчивую

¹²⁰ Между прочим, довольно просто показать, что «стрессовость» мира окружающих нас товаров весьма неплохо способствует их продаваемости. Попадая в супермаркет, мы никогда не уходим без покупки, даже если приобретенная вещь не слишком нам нужна. Акт присвоения в данном случае решает не потребительскую, а психологическую проблему. Покупая что-то, мы до некоторой степени снимаем стресс избыточности.

¹²¹ Но даже тут речь идет не о слиянии, а о вытеснении западными либеральными ценностями ценностей локальных национальных культур.

ценностную иерархию, показали последующие события. Массовая, эклектическая культура поздней Античности с легкостью оказалась сметенной христианством – на Западе, огепоклонничеством и мусульманством – на Востоке.

Феномен человека – не биологического свойства. Человек – продукт специфической социокультурной среды, в которой он обретает потребность и способность существования в иноприродном пространстве смыслов. И когда эта среда деградирует (в силу тех или иных обстоятельств), деградирует человек. Именно это и произошло с римлянами «времен упадка». Они до некоторой степени перестали быть людьми и проиграли варварам, которые как раз людьми-то и оставались, подчиняясь четким ценностно-этическим критериям своей варварской культуры. Между прочим, это урок для нас. Никакое техническое совершенство, никакие научные и художественные достижения ничего не значат по сравнению с главным: способна та или иная культурная матрица в соревновании цивилизаций воспроизводить человека как духовное существо или нет, присущи той или иной культуре описанные выше свойства ценностной структурности и минималистичности или не присущи.

Сегодняшний процесс глобализации, осуществляемый уже не в масштабах античной ойкумены, а на просторах всей Земли, не ведет ни к какому цивилизационному синтезу. Он расчищает площадку для торжества принципа эквивалентного обмена, лишь эклектически соединяя осколки «освоенных» им культур. Мы уже об этом говорили: тотальный обмен, в принципе, должен быть враждебен всякой «неэквивалентности», выделенности, несопоставимости. Следовательно, он должен быть враждебен любой традиционной культуре, которая всегда апеллирует к некоей подлинности, выступающей в качестве несомненного первоначала данной системы ценностей.

На вершину той или иной иерархической смысловой пирамиды всегда помещают Истину, как бы она ни определялась, в каких бы образах не представлялась. Деграция культуры начинается поэтому с релятивизации представлений об истине, с отказа вообще всерьез обсуждать эту категорию. На бытовом уровне данное обстоятельство фиксируется расхожей фразой: «Сколько людей, столько и мнений».

Какие, однако, отсюда следствия? Очень простые: место безусловных символов веры, место категорического нравственного императива замещают квазисмыслы, квазимотивы поступков, всегда относительные и непрочные, взаимозаменяемые, «эквивалентные», имеющие в силу этого одно мерило – рыночной материальной оценки (выгодно или нет). Подлинное становится неотличимым от тиражируемых копий. И тогда отчаявшийся человек говорит себе: все лгут, все сволочи, рассуждения о справедливости, чести, достоинстве, любви – сказочка для дураков. Все это придумывают те, кто захватили командные высоты в обществе и теперь с помощью так называемой морали рассчитывают держать под контролем остальных.

Дело даже не в том, что при такой установке трудно рассчитывать на связность общества, на социальное партнерство, от которого зависит успешность любых реформ, любых значимых экономических или культурных проектов. Я понимаю несчастную логику разуверившихся, понимаю, почему им кажется, что наш мир похож на джунгли, в которых одни твари пожирают других. Я не понимаю только одного: как, *оставаясь человеком*, можно согласиться жить в таком мире. Какое содержание, какое счастье ты хочешь найти в бессмысленном, безлюбом пространстве, где один всегда предаст и обманет другого, подчиняясь страху, эгоизму или похоти?

Но, видимо, если ты уже *не совсем человек*, подобного вопроса не возникает.

Признаком расчеловечивания становится готовность принять правила хаотического, как бы по природным, звериным принципам организованного мира – и бороться за существование. *Любой ценой* бороться за существование под солнцем. Вот это самое *любой ценой* и обнаруживает нечеловечность происходящего. Для существа, живущего в смысловом пространстве, не может быть самоочевидной *любой цены*. Иначе нет места жертве, подвигу, несогласию с подлостью, нет места совести и вере.

Варлам Шаламов, прошедший чудовищную школу концлагерей, писал о том, что при определенной интенсивности насилия из человека улетучивается все человеческое, остается только слепой инстинкт самосохранения. Это справедливо, но лишь для тех, кто предпочел продолжать существовать за рамками человеческого существования. Многие же успели умереть, не переходя этих пределов, не становясь животными. В том то и дело, что в гуманистическом лозунге *абсолютной ценности жизни человека* акцент должен быть сделан на последнем слове. А это, между прочим, означает, что за право бытия в духе приходится зачастую расплачиваться своей эмпирической бытовой жизнью. Вот еще один аспект человеческого существования – его героичность.

Заметим, что до середины XVIII века искусство (литература, в частности) вообще не обращалось к теме «маленького человека». Такое понятие не известно ни античным трагикам, ни труверам Средневековья, ни драматургам-классицистам Нового времени. Герой, кто бы он ни был, не может быть *маленьким*, поскольку свою личную жизненную коллизию он переживает как отражение вселенской. Его борьба за счастье и справедливость есть в конечном итоге борьба со смысловым хаосом за очеловечивание и гармонизацию мира. В этом трагичность и величие Антигоны, Гамлета, Дон Кихота, Робинзона Крузо. Вплоть до эпохи реализма литературный персонаж никогда не выступал в качестве двойника эмпирического обывателя. Это и не было нужно, поскольку искусство занималось не отражением (удвоением) действительности, а конституированием той специфической, особой сферы духа, носителем которой считался человек. Даже еще Башмачкин у Гоголя величествен и героичен в своей всеобиженности и сосредоточенности на *проблеме* похищенной шинели. А вот потом персонаж стал «мельчать».

Мы уже говорили, что процесс идет в направлении стирания границ между первой и второй реальностью. Происходит это на всех уровнях: подобно природной среде искусственная становится все более хаотичной и избыточной, причем параллельно теряется ощущение выделенности, специфичности последней. С эпохи Просвещения распространяется руссоистский (естественный) подход к интерпретации человека, только закрепляемый позитивизмом. Поскольку теперь искусство не вносит в массы представление о предназначении и духовном пути личности, а напротив, пытается закрепить и выразить мироощущение этих самых масс, деградация этико-эстетической сферы становится неизбежной. Язык литературного произведения все более упрощается, делаясь тождественным уличному, герой из «маленького человека» превращается в олейниковского «таракана», а затем и просто в дегенерата.

Игровой принцип, восторжествовавший в постмодернизме, ставит под сомнение сколько-нибудь серьезный разговор о вещах сущностных. Относительно все: любое высказывание о любви, истине, любая эстетическая или этическая оценка тут же может быть скомпрометирована прямо противоположной. Интересно, что принятый на вооружение с XIX века принцип «как в жизни» с неизбежностью довел-таки искусство до известного еще с Библии искусительного вопроса змия – «а правда ли?» Понятно, как только начнешь на него отвечать, так сразу и получится, что все не правда. Ведь основанием подлинности являются не внешние логические доказательства, а твоя глубокая внутренняя вера, твой субъективный, но при этом неотменимый в своей несомненности личный духовный опыт. Попытка заменить его автоматизмом обобщений, ссылкой на чужие свидетельства – это опять-таки всего лишь способ уклонения от человеческой ответственности требующей защищать и утверждать то, во что веришь.

Мне могут возразить, указав на то, что в массе своей люди никогда не были способны на индивидуальное духовное усилие, на героическое выстраивание жизненного пути. Прекрасный, свободный, берущий на себя ответственность за судьбу мира человек – миф Возрождения, миф, который приходит на смену средневековому пониманию людской общности как паствы, стада, пасомого духовно продвинутыми, осененными благодатью пастырями. Средневековье – это общество автоматической духовности, гарантирующей

каждому подключение к истинным ценностям через интеграцию в определенную социальную структуру, мыслящуюся продолжением небесной иерархии. И пока социальная и духовная жизнь не противопоставлялись, культура успешно справлялась с ролью своеобразной «матрицы по воспроизводству человека». К сожалению, так не могло продолжаться вечно.

История человечества – это история повышения рефлексивности сознания, расщепляющей мировосприятие. Так, в первобытную эпоху мы имеем дело с синкретическим мышлением, отождествляющим вещь и смысл, то есть телесный и духовный пласты существования. Природное полностью слито и с социальным и с метафизическим, этико-эстетическим (хотя пока нет даже таких категорий). Зверобог воплощает и освящает эту удивительную, правда совершенно зачаточную, способность к осмыслению бытового как бытийного. Все наличное существование дикаря – одновременно утилитарно (добыча пищи, борьба за выживание племени, забота о потомстве и т.д.) и духовно, наполнено символикой (ритуалы, обряды, жертвоприношения)¹²². Любое поглощение пищи – своеобразная евхаристия: вкушение плоти зверя-бога, жертвы и спасителя, погибающего и возрождающегося через сопричастность ему вкушающих. Каждое действие, каждый поступок нашего далекого предка смыслоемок, включен в мировую космогонию, в непрерывное творение и возрождение мира. В этом отношении первобытный человек – житель рая: для него природа еще не стала некой враждебной бессмысленной силой, противостоящей смысловому пространству духа. Он пока невинен и счастлив, правда ничего не знает об этом. Духовность первобытного художника, изобразившего быков на потолке Альтамиры, можно сказать «телесна». Эта «телесная духовность» будет свойственна большинству первобытных народов и своеобразно отразится в Античности культом красоты земного мира, культом сияющего эроса человеческой плоти.

«Грехопадение», заключающееся в отпадении от природы, начинается, собственно, с библейской традиции иудаизма и наиболее отчетливо позиционируется в христианстве. Однако, как мы уже говорили, в Средневековье рефлексия еще не простирается дальше природно-человеческих оппозиций. Социальное не противопоставляется духовному. Человеческое общество, именно потому что оно *человеческое*, должно подчиняться принципам справедливости и добра. Любой средневековый хронограф судит о деяниях того или иного правителя вовсе не по тому, способствовал ли он удвоению ВВП, а исключительно по тому, насколько данный король или князь придерживался в своей жизни Божьих заповедей. В силу этих обстоятельств духовное как бы растворено в социальном и человек становится человеком просто интегрируясь в те или иные общественные структуры в рамках «автоматической духовности».

Ренессанс меняет эту ситуацию, углубляя рефлексю. Освобождая человеческий дух от незыблемого авторитета церкви (то есть детерминируя личность одними лишь общественными обязательствами), мыслители Возрождения одновременно обнаруживают, что сам социум развивается по специфическим законам, вовсе не связанным с нашими нравственными представлениями. Объявленная высшей ценностью земная жизнь человека оказывается подчиненной лишь посюсторонним законам материальной выгоды и социальной конкуренции. Мы наблюдаем своеобразное «оприродоживание» общества. В том смысле, что отныне историки, политики и экономисты, говоря о развитии народов и государств, будут всячески избегать употребления *человеческих* морально-этических оценок и категорий, все больше ссылаясь на национальные интересы, борьбу за ресурсы, за жизненное пространство и т.д. (аналог борьбы за существование в животно-

¹²² Это позже наше существование распадается на «дела» и «отдых», на занятие «земным» и «высоким». (Именно в таком смысле и понимается отдых древними: «отдых» – это время сакрализованное, в отличие от профанного, потому и праздники только *религиозные*.) Для занятия «высоким» приходится даже резервировать особое время, ибо «земное» в своей автоматичности способно поглотить наше существование без остатка. Потому и заповедано было: «Чти день субботный».

растительном мире). Теория общественного договора, рассматривающая государство как продукт негласного соглашения его граждан об условиях совместного взаимовыгодного проживания, окончательно порывает связь социального с сакральным. Тем самым «автоматической», «общественной» духовности приходит конец. Может быть, и к лучшему? Во всяком случае финал этот закономерен и неизбежен.

Освальд Шпенглер был глубоко прав, когда противопоставлял понятия *культуры* и *цивилизации*. Цивилизованное общество, которое дифференцировало свои институты и сферы жизнедеятельности, «отрефлектировало» свое реальное экономико-политическое и социальное бытование от идеальных установок религии и искусства, на самом деле враждебно культуре, то есть враждебно смысловому существованию особой вида *homo sapiens*.

От *телесной духовности* первобытного дикаря через принудительную, *автоматическую духовность* обитателя Средневековья¹²³ мы приходим к *автономной духовности* человека, несущего индивидуальную ответственность за свою человечность, то есть за пребывание в смысловом поле и за само это поле, поскольку оно, в отличие от материального мира, не существует само по себе – в пространственно-временной непрерывности.

«Оприороживание» социальной жизни, о котором мы говорили выше, равносильно ее «раскультурированию», потому что задача культуры как раз и состоит в формировании второй, иноприродной, смысловой реальности (ценностно структурированной и снимающей избыточность природного мира). Поэтому тому, кто захочет теперь, в новых условиях массовой товаропроизводительной цивилизации, остаться *человеком*, придется в какой-то степени выпасть из общества, не растворяться в нем полностью. Этот принцип асоциальности подлинной духовности прекрасно выражен в известных словах Христа: «...кесарю кесарево, а Божие Богу».

Мы, однако, в массе своей – социальные животные. Поэтому если общество перестает «держаться» своих членов в узде человеческой идентичности, большинство из них просто впадает в своеобразный смысловой автоматизм. Это когда поступку подыскиваются лишь ближайшие мотивировки и многие действия не находят внятного объяснения. Это когда отсутствует какое-либо целостное представление о мире, жизнь индивида делается хаотичной, а самооценка не связывается с реальными достижениями или провалами. Критерием выполнения работы начинает служить не объективный результат, а субъективно переживаемые усилия, которые тебе пришлось затратить, их интенсивность, твоя усталость. Так троечники, не способные внятно ответить на вопрос экзаменатора, все твердят, что они учили... *честно и добросовестно* учили.

Еще один признак расчеловечивания – отсутствие чувства исторического контекста. Кем-то хорошо было сказано, что человек – это животное, которое помимо мамы и папы знает еще бабушку и дедушку, то есть помимо непосредственной биологической связи, отслеживает связь опосредованную, знаковую, духовную. Ведь только в истории мы пребываем не как случайным образом возникающие и исчезающие существа, а как звено единой цепи, уходящей в прошлое и будущее. Уже тут – в памяти и в воображении – перерастаем собственные временные границы. Для нормального, устойчивого ощущения бытия требуется самоидентификация. А она (для *человека* во всяком случае) невозможна вне контекста, вне традиции. Сейчас же историческое чувство вытеснено стремлением раствориться в актуальном, быть обязательно современным, модным, новым. Спору нет, живая традиция всегда существует и продолжается за счет обновления. Но обновления уже чего-то реально существующего, наработанного усилиями поколений, бывших до тебя и к тебе апеллирующих через символы и знаки общей культуры, общей истории.

¹²³ В реальности этот тип духовности продолжал оставаться господствующим в Европе вплоть до конца XVIII – начала XIX века. Страшные революции в Англии, Франции, России были теми маяками, которые указывали наступление нового времени – времени индивидуализма.

Сегодняшняя «модерновость» и актуальность¹²⁴ (посетителей ночных клубов, устроителей дорогостоящих презентаций, политехнологов, продвинутых теле- и радиоведущих, государственных чиновников, сочинителей, не могущих написать и слова в простоте, наконец тусующихся подростков) имеет не столько эстетическую или идеологическую, сколько социальную природу (а в условиях анимализации социума и вовсе биологическую). У нас мода играет ту же роль, которую у райских птиц – расцветка оперения, позволяющая определить особь данного вида.

Личность ищет свои корни, смысловые (*вертикальные*), генетические связи, пытается понять себя и мир, в который она заброшена. Это в сущности и есть бремя экзистенции, бремя человека. Расчеловечивающийся бежит от экзистенции, для него мучительно всякое копанье в прошлом, анализ настоящего, ответственное заглядывание в будущее.¹²⁵ Идентификация происходит по принципу «свой – чужой», *горизонтальному*, бессмысленному, «животному». Не пытаясь понять себя, не стремясь выяснить свою предназначенность, мы теперь просто выживаем, забываясь в ту или иную социальную нору, отождествляясь со сбившимися в кучу себе подобными.

Выше я сказал о том, что сегодня не хватает ответственного заглядывания в будущее. Зато с избытком фантазий и беспочвенных мечтаний. Из всех реальностей, пугающих сейчас представителей вида *homo sapiens*, самая страшная – реальность будущего. Именно она виртуализируется в первую очередь, подтягивая к себе прошлое и настоящее. В сущности, это не столь уж новое явление. В перспективе виртуального коммунистического завтра Советский Союз просуществовал 70 лет. Но тогда была хотя бы иллюзия теоретической обоснованности светлых ожиданий, казалось, что совершается некое осмысленное движение к предзаданной цели. Теперь же мы знаем, что проблемы накапливаются, угрозы растут, а представление о том, каким способом можно их снять, делается все более туманным.

Благодаря развитию технологий, индивид получил целый арсенал возможностей негативного воздействия на общество, причем в совершенно непредставимых до сегодняшнего дня масштабах. Небольшая группа хакеров может нанести многомиллиардный ущерб и парализовать работу крупных компаний, маньяк-биолог способен почти в домашних условиях получить возбудителя смертельных болезней, хорошо обученный отряд террористов в состоянии захватить атомную станцию или химический завод. Чем сложнее и разобщеннее, чем «избыточнее» и «безструктурнее» становится общество, тем оно уязвимей для негативных воздействий одержимых маниями и фанатизмом единиц. А маниакальность и сумасшествие, как мы успели заметить, в наше время явление закономерное. Но даже если исключить прямую патологию, нельзя не заметить чудовищного, все углубляющегося разрыва между уровнем технической оснащённости обывателя и его неспособностью не только понять, как устроена вся эта электронная машинерия, но и представить себе последствия ее применения (тут не поможет никакая защита от дурака). Не хватает не специальных знаний (хотя их тоже не хватает) – плачевно обстоит дело с *человеческой компетентностью*.

Чем большими возможностями располагает каждый член общества, тем большую ответственность он должен ощущать, *смысловую* ответственность. Но откуда же ей взяться в «оприродивающемся» социуме?

¹²⁴ Даже термин такой появился – *актуальное искусство*, как будто искусство это не то, что, по определению, всегда *актуально*, причем независимо от времени, эпохи.

¹²⁵ Самая распространенная сентенция: зачем в это все погружаться – ведь так и с ума можно сойти. Небезынтересно задаться вопросом, почему это вдруг современный человек стал так мучительно бояться сойти с ума? – Да потому что он реально и сходит с ума. Оставшись без твердых, социально признанных опор культуры, мы захвачены смысловым водоворотом осколков, мусора самых разных философских, религиозных, этических, эстетических доктрин. Космос смысла, противопоставляемый человеком хаосу природных событий, внезапно сам стал хаосом. Смысл обесмыслился в вавилонском смешении языков, мнений, в мельтешении индивидуалистических идеалов и способов самовыражения.

Мы сейчас проходим тест на автономную духовность, на способность **каждого** быть человеком вне социальной обусловленности, даже, быть может, вопреки ей. Невыполнимость задачи вроде бы очевидна. Но, если не справимся, вариантов дальнейшего развития событий не так уж много. Либо цивилизация погибнет (слишком уж она стала уязвимой для террористического усердия отдельных личностей и групп), либо власть принуждена будет поставить обывателя под тотальный контроль, снова загнав в стойло принудительной духовности. Последнее, впрочем, в XX веке уже пытались сделать большевики и нацисты. Не получилось.

Так что теперь, по-видимому, либо гибель, либо прорыв. Прорыв каждого к свету Истины, к свету духовной, смысловой ответственности. Мне самому не верится, что подобное возможно. Но кажется, что это и будет наш Страшный Суд.

* * *

По СТС показывают сериал «Бедная Настя» – о великосветской жизни XIX века. Редкая вещь по бездарности конечно и, как всегда в таких случаях, состоящая из одних разговоров.

Но показательно другое. Отобраны красивые девушки и молодые люди, наряжены в соответствующие костюмы. В них им тесно, неуютно. Нужно играть аристократов, а как их играть, если мы даже примерно не понимаем, что это такое. Юноши даже спину как следует держать не умеют, не говоря уж об интонациях и модуляциях голоса.

Переряженные лакеи? Нет, еще проще: милые зверьки, одетые в человеческую одежду. Лучше всего, естественнее всего они смотрелись бы голыми.

* * *

Когда вторая реальность становится столь же избыточной и хаотичной, как первая, человек отчасти сходит с ума. Испытывая стресс, он стремится замкнуть себя непосредственным, «чисто конкретным», как теперь любят выражаться. На деле это означает как бы расчеловечивание (сегодня в программе «Намедни» по НТВ показывали сюжет про пьяную семью в деревне; среди человеческих ублюдков ходила кошка, как сказал Парфенов, «с нечеловеческим достоинством»). В каком смысле «расчеловечивание»? В том, первоначальном. Существа вида *homo sapiens* во второй искусственной реальности, ставшей квазиприродной, начинают вести себя подобно животным, пребывающим целиком в реальности первой. В чем это выражается? – В *слиянии* со средой обитания и в *замыкании* в определенной «социоэкологической» нише. Человечество в самом деле утрачивает видовое единство. Но не в биологическом, а в духовно-социальном (как бы дико ни звучало подобное сочетание) плане.

Существа вида *homo sapiens* теперь полностью сливаются с той референтной группой, к которой они принадлежат. Отсутствие каких бы то ни было культурных, исторических аллюзий полностью растворяет их в определенном возрастной, или профессиональной, или «фанатной» страте, заставляя воспринимать ее ценностные ориентиры как единственную данность. Замечательно, что при переходе в другую страте эти «людены» (слово, которое я услышал от Андрея Столярова) автоматически и совершенно не критично перенимают другие поведенческие навыки. Но это пока. Сам такой автоматизм возможен только благодаря сохраняющимся рудиментам прежних культурно-традиционалистских представлений. Их окончательное размывание сделает социально-экологические ниши предельно герметичными. Произойдет как бы «смысловая» (точнее, квазисмысловая, поскольку речь все же идет о техносфере, искусственной среде) специализация. Для снятия стресса избыточности я должен свести

мотивацию деятельности к *сиюминутному* и *чистоконкретному*. А так как «актуальное» полностью детерминировано обстоятельствами времени и места (в широком, в том числе социально-функциональном, понимании), то каждый из «люден» оказывается слитым со своим «сейчас», пребывает в своей квазиреальности. Это и означает прекращение действительной (то есть передающей какую-либо ценностно-смысловую информацию) коммуникации. Языки множатся, поле описываемого ими распадается. Все идет к тому, что внятными остаются лишь примитивные указания и команды, как в звериной стае. Это и есть в сущности вавилонское смешение языков и распадение видového (не на биологическом, а на духовном уровне) единства.

Расчеловечивание проявляется в том, что я не могу выйти из актуального и единственно наличного «сейчас». Но не в том смысле, в каком это осуществляет святой, отождествляющий мгновение с вечностью, а так как это делает животное, не рефлектирующее по поводу прошлого (оно смутно и хаотично) и не прогнозирующего будущего (оно опасно и столь же бесструктурно). Все исчерпывается наличным, находящимся с тобой в непосредственном (преимущественно тактильном) контакте. Сознание не расширяет горизонта видения за пределы лежащего рядом. Современный люден тотально не может отвечать за то, что будет завтра. Оно вообще для него непредставимо, так же как и логика человека, апеллирующего к таким понятиям как ответственность, совесть и т.д.

Расчеловечивание проявляется в иссякании бытийности, в утрате исторического чувства своей значимости (не эмпирической, а смысловой, через включенность в общечеловеческое героическое противостояние небытию и хаосу).

«Люден», как животное, подчиняющееся главным образом инстинкту самосохранения, готов согласиться на что угодно. Для него нет предательства и предела отступления перед лицом угрозы физического уничтожения. Никакие духовно значимые цели не заставят его пожертвовать своей единственной (но все равно вне бытийности ничего не стоящей) жизнью.

Величайшим символом этой второй реальности, ставшей тождественной первой, становится в наше время Интернет. Он грандиозно избыточен и абсолютно ценностно аморфен. Погружение в него приводит к тотальному обесмысливанию всякой коммуникации.

* * *

У адептов чисто социального взгляда на человека должны быть сильные проблемы с нормой. Социальная норма, как известно, вытекает из господствующих в массовом сознании стереотипов поведения. В обществе распадающемся и гибнущем на успешных, талантливых и работающих начинают смотреть как на ненормальных. В этом смысле одинаково презираемы какой-нибудь ботаник-десятиклассник и Анатолий Чубайс. Впрочем, последний сделал какое-то таинственное зло русскому народу – и потому нет ему прощения. Но дело не в этом.

Меня волнует другое: как в модели полного социального растворения индивида обосновать *норму*, соответствующую высокому уровню ответственности, компетенции, моральности? По-видимому, единственным механизмом, препятствующим деградации всяких и всяческих стандартов, является автокоррекция государства. Его потребности в выживании должны приводить «в чувство» дошедшее до ряскообразного состояния население.

Впрочем, разве не есть воля государства всего лишь консолидированная воля самого этого населения? Это сложный вопрос. Во-первых, XX век показал, насколько здесь велики ресурсы манипулирования. Причем успешными манипуляторами могут оказаться не только представители элиты, но и вожди небольшой группы агрессивных фанатиков.

Все-таки, как ни крути, самая отвратительная идеология – фашизма – была «сконструирована» не у нас, а в просвещенной Европе.

Во-вторых, нужно учитывать роль личности в истории. Иногда воля одного человека задает некую норму «разболтавшемуся» обществу. В.В.П. до какой-то степени и пытался сделать нечто подобное. Тут, однако, встает вопрос о ресурсе: ресурсе времени, ресурсе здоровья нации (прежде всего морального), ресурсе культуры, образования, о материальном ресурсе. У нас сейчас наблюдается дефицит всех вышеперечисленных ресурсов. В такой обстановке требование «соответствовать» может привести лишь к массовому общественному лицемерию.

И все-таки что делать с социальным детерминизмом? В рамках такого подхода невозможно обосновать героичность и моральность отдельных личностей, количество которых на самом деле и определяет, «жив» еще «пациент» или уже «мертв».

* * *

На телевидении наступила пора «облагороженных» сериалов. Облагораживание их состоит в том, что за основу берется не некая мексиканоподобная история из русской жизни, написанная полуграмотным сценаристом, и не очередная бандитская сага, а всем хорошо известные литературные произведения – «Идиот», «Мастер и Маргарита», «В круге первом», «Золотой теленок». Я почти убежден, что скоро нас облагодетельствуют 50-серийной «Войной и миром» или же 30-серийным «Доктором Живаго».

Надо сказать, что смотреть все это нет никаких сил. Многие, однако, смотрят. «Мастера и Маргариту» видело чуть ли ни две трети населения страны. Зрители восхищались. Хотя чем тут восхищаться?! – Лоскутная постановка, полное отсутствие концепции, диалоги героев, на глазах превращающиеся в какое-то реалити-шоу. Сам принцип отбора актеров кассово-голливудский: звездный состав должен автоматически обеспечить благодарное внимание публики. При этом корифеи сцены, похоже, сами не понимают, что играют, а бюджет картины явно не соответствует претензиям на качество «от Спилберга». Достаточно было одной, траченной молью плюшевой куклы Бегемота, чтобы дальше уже не смотреть. Оправдания Абдулова по поводу того, что у нас дело не в спецэффектах, а в актерской игре, в «глубине», по меньшей мере звучали смешно на фоне скулосводящей занудливости и дешевого романтизма любовных объяснений деревянного Мастера и целлулоидной Маргариты. Ну а уж о малиновых рейтузах грозного прокуратора Иудеи нужно писать отдельное эссе.

Показательнее всего полный провал «Золотого теленка», в котором великий комбинатор Меньшиков, кажется, так и не решил, кого ему играть: москвича-студента постсталинской эпохи или статского советника времен стремительного нарастания «революционной ситуации». Для нынешнего растянутого экранного повествования особенно убийственно сравнение со старым «Золотым теленком». Юрский, Гердт, Куравлев, Евстигнеев по всем позициям бьют нынешних исполнителей ролей, требующих от актеров не только сценического таланта, но и вполне осязаемого ума, культуры. А вот с этим-то как раз дело обстоит плохо.

Я слабо себе представляю современного исполнителя, который был бы способен сыграть, например, софокловского царя Эдипа или корнелевского Сиды. С текстом бы не справился. Тут ведь тонко чувствовать нужно специфику античной или классицистической трагедии, и понимать философскую подоплеку разыгрывающихся событий, и поэзию мифа уметь передать. А где уж там, если самое большее, на что ориентируется нынешний молодой артист, это пресловутая естественность чувств, якобы позволяющая и на сцене, и в кадре преподносить себя «как в жизни». Да что там Эдип! Уже и Шуру Балаганова нам «не одолеть».

Совершенно забыта такая великая и неотменимая вещь, как условность всякого искусства, та самая условность, благодаря которой знакомые нам по жизни явления и ситуации предстают в книге, в фильме, на картине в ином ракурсе, позволяющем проникнуть в их суть. Принцип бессмысленного удвоения действительности, нагло и наглядно торжествующий в реалити-шоу, начинает подчинять себе все, в том числе и экранизацию известных произведений. Предполагается, что зритель не имеет своей собственной жизни и поэтому должен подглядывать за чужой. Здесь опять же нарушается неписаное правило всякого высокого зрелища: человек из зала – не соглядатай, не вуайерист, а идеальный участник смысловой драмы. Идеальный в том плане, что вовлечен в действие своим сознанием, а не телом, следовательно, выстраивает смысловое, бытийное пространство, а не приглядывается к тем или иным бытовым условиям.

В противоположность подлинному искусству, всегда бытийно структурирующему жизнь, вносящему в нее духовно-смысловую вертикаль, служащему как бы человековоспроизводящей матрицей, современные радио и телевидение насквозь душевны, заняты исключительно бытом, хаотически-случайными формами моды, своей избыточностью и бессмысленностью напоминая природу.

Сегодняшние массмедиа тем самым превращаются в фабрики по производству своеобразного ситуативно-событийного попкорна, пережевывая который, зритель заполняет вопиющую пустоту собственной жизни. Настоящего духовного питания нет, или публика не в состоянии более переваривать «тяжелую пищу» бытия, и тогда ей подсовывают смысловую соску или манную кашу бытовых коллизий.

Только в этом видится причина сериального разжижения классических и, главное, уже толково экранизированных произведений. Ну в самом деле, иначе зачем было бы переводить динамизм и сатирическую остроту, за которой проглядывал подлинный трагизм героя Юрского, в меланхолически-констатирующий пересказ, коим теперь и занимается на экране Меньшиков? Причем занимается как-то вяло, отчетливо скучая в навязанной ему роли «голосовой книги». Впрочем, это весьма популярный способ приобщения к прекрасному! Недавно вот и президент признался, что пристрастился слушать в машине Ключевского. И можно даже приветствовать подобные начинания, тем более что теперь потребитель сначала слушает или смотрит, а затем читает, если, впрочем, еще способен что-либо *читать*. Я говорю не про формальный процесс опознавания слов на бумаге, а про умение вычитывать все те же самые пресловутые смыслы, то есть структурировать свою жизнь, переводя ее из существования в бытие.

Боюсь, что с этим у нас большие проблемы, иначе разве позволили бы себе зрители в массовом масштабе столь бездарно убивать время за просмотром всей этой тягомотины, стыдливо прикрытой именами Булгакова, Ильфа и Петрова, Солженицына?

Радеющим о просвещении народа замечу, что таковой деятельностью достигается не столько приобщение масс к классике, сколько сращение последней с жанром мыльной оперы. Девальвация идеи уже налицо: «Первый канал» и «Россия» словно специально, соревнуясь за аудиторию, параллельно демонстрируют свои варианты рассериальной «нетленки».

* * *

Забавное дело: пока ищу в Интернете материалы по Египту, наблюдаю, как замечательно постмодернистские принципы утверждаются в нашей жизни. Информации – море. Но значимость ее практически нулевая, поскольку никто не может поручиться за соответствие приводимых фактов реальности.

На самых продвинутых сайтах творится невесть что. Один (швейцарский, специально предлагающий фотографии для использования в преподавании) объявляет храм Исиды на острове Филе храмом Хора в Эдфу. Там же можно видеть четверку богов

из святая святых Абу-Симбела, рассаженных в порядке, противоположном действительному. Кадр просто перевернут. Но это обнаруживаешь, если наблюдал указанный артефакт въяве. Рамсес IV превращается в Рамсеса VI просто потому, что палочку случайно поставили не с той стороны, и т. д. и т. п.

Путаются периоды, имена, названия, факты, одни данные противоречат другим. Выявляется парадокс: человечество еще никогда не имело дела с такими массивами «доступной информации», именно в силу своей *доступности* сделавшейся бесполезной, ибо хорошо мне, который видел и читал, поэтому что-то переверну или подправлю, но там, где я ступаю на новую почву, сообщаемые сведения теряют всякий вес: я не знаю, можно ли им доверять.

Интереснее обстоит дело с теми, кто погружается в Интернет, до того ничего не «сформировав» и не выяснив. Для них нет различия между правдой и вымыслом, поскольку не существует критерия. Информационный поток, становящийся на самом деле дезинформационным, представляет собой тотальный смысловой хаос, который лишь множат и углубляют все новые и новые участники сетевого общения. Ведь все они приходят сюда «на равных», получая право продуцировать фантомы просто благодаря самому факту компьютерообладания и владения нехитрой техникой Интернет-манипуляций.

Однако область, в которой не существует ценностно-смысловой структуры, перестает быть человеческой, в том плане что без смысловой составляющей нет духовности, а вне последней мы не люди. Раньше, скрываясь от хаоса природы, человек строил космос культуры, информационные системы были ее нервными волокнами или кровеносными сосудами. К этой тонкой механике обеспечения коммуникационного единства общества допускался не всякий. Духовно-интеллектуальная элита задавала правила и жестко следила за их исполнением. Но затем, увы, пришел *подлый люд*, ибо как же еще назвать стандартных представителей третьего сословия, озабоченных лишь насущным? А *подлый люд* в силу своей ограниченности практицизмом всегда подозревает культуру в заумности и избыточности. Для него именно она недоступна и хаотична, ибо непонятна, тогда как природа, открытая телесности и душевности, кажется своей, родной. Приглядимся к этому «восстанию масс», свергнувших рассудочный идол классицизма (в сущности призывавшего лишь к одному: вносить гармонию в натуру усилиями разума и воли). Сентиментализм не зря бросился в объятия природы, одушевил ее, обнаружил у нее какой-то язык. Хаос стал казаться более своим, родным, чем выстроенная по законам разума громоздкая конструкция цивилизации. Так началось фактическое возвращение в доосевое и дальше – первобытное состояние автоматического пребывания в социуме и культуре. Да вот беда, последние теперь не тождественны друг другу. Потерявшая свое духовное содержание культура сделалась чисто социальной формой организации нетрудовой занятости народонаселения – то есть превратилась в масскульт.

* * *

Клиповое сознание современного человека (в особенности молодого человека) быть может, служит важнейшей цели выживания в современных условиях. Оно понижает порог смысловой чувствительности, не давая индивиду предпринимать безуспешные маниакальные попытки осмысления все более усложняющегося (вернее, распадающегося) мира, стремительно переходящего в хаотическое состояние.

Клиповое сознание, выхватывая отдельность, не стремится никак ее достроить и связать с универсумом. И правильно делает, поскольку эта отдельность зачастую совершенно случайна, произвольна и ничем не детерминирована.

Мы имеем всю ту же беспомощность интеллектуала перед диким, бессмысленным поведением какой-нибудь идиотки, в которую он имел несчастье втюриться.

* * *

Проблема избыточности, по-видимому, действительно достаточно важная. Если попытаться ответить на вопрос, почему вообще цивилизация стареет, испытывает кризис, трансформируется, то ответ, может быть, лежит на поверхности: в культуре, в обыденной жизни накапливается такое количество артефактов, образов, мифологем, узлов коммуникации, способов передачи и хранения информации, столь усложняется вся инфраструктура, что вторая реальность начинает все больше и больше походить на первую с ее принципиальной избыточностью, вводящей человека в стресс.

В такой среде, когда пленочка культуры уже не прикрывает «всепоглощающей бездны» мира, неизбежной формой самосохранения становится бегство от «человековости». Но общество, состоящее из нелюдей¹²⁶, рано или поздно деградирует. Сама социальная структура распадается. Наступает цивилизационный коллапс. Причина не столько во внешних факторах (они могут быть лишь сопутствующими), сколько в разрушении культурной вертикали, ломающейся под тяжестью выморочных форм жизни и материального разнообразия.

Что происходит потом? Снова расхождение первой и второй реальностей, дающее возможность начать с формулирования минимализирующих существование общих духовных принципов, с выстраивания иерархии. Я думаю, что здесь возможно как полное переформатирование ментальности и выход на принципиально иную ценностную парадигму (как это было при переходе от язычества к христианству), так и выстраивание новой системы ценностей на старой основе (точнее, на ее осколках). Вероятно, последнее имело место в эволюции китайской цивилизации. Поэтому опыт Поднебесной столь интересен для нас сегодня.

Какие элементы этой ментальности позволяли ей, «сбрасывая» лишнее, раз за разом обновлять изначальные принципы? И не является ли периодически возникающая тоска по Античности чем-то аналогичным в европейской культуре?

* * *

Проблема в том, что поэтический язык стал ныне очень редким, отчетливо вымирающим, его носителей осталось настолько мало, что коммуникация практически невозможна. Сколь бы замечательным ни был поэт – его «послание» не доходит, оно не имеет социально значимой формы. Высокая речь распалась в сознании сегодняшнего читателя на загадочные значки. И те немногие, которые еще в состоянии воспринимать, должны как бы перетолковывать для других сущностное высказывание. Кто в нашей стране еще знает латинский? И вот Гораций ведет призрачную жизнь в маловразумительных русских переводах. Но Гораций, прославленный при жизни, хотя бы дает повод предпринять усилие понимания и перевода. Он социально значим постфактум. Мы же теперь «социальные привидения». Нас нет, не было и не будет. Во всяком случае – на уровне общественных связей. Не исключено, что это так специально теперь устроено, чтобы заострить бытийственный аспект занятия искусством.

* * *

¹²⁶ На самом деле человек не может до конца перестать быть человеком. Человек не может стать зверем. Однако вполне способен сделаться *оборотнем*. Многочисленные рассказы про них – не сказки. Это метафора возможной трансформации.

Единственная форма ограничения избыточности, которую знает наша цивилизация, – дороговизна тех или иных вещей, развлечений, практик. Это так называемый эксклюзив.

В принципе, неплохо как протез духовной иерархии, ее замена. Беда лишь в том, что экономика подчиняется вовсе не Божьим заповедям. Это значит, что ценностная шкала выстраивается не по смысловым приоритетам, а в соответствии с колебаниями курса валют и с динамикой платежеспособности населения. Если не по Божьим, то по чьим? Мы ведь отлично знаем, кто является *хозяином мира сего*.

* * *

Как осуществляется «форматирование» общества под воздействием той или иной выдающейся личности, например поэта – великого поэта? Типологически перед нами пророк, то есть человек, способный выходить за пределы потока своего времени, видеть ситуацию в целостности, как бы со стороны. Подобное видение, проецируемое на общество, внедряемое в него через общезначимые артефакты, философию, религиозную практику, символическое поведение, задает очень важную обратную связь, позволяющую осуществить *смысловую коррекцию* системы, привести ее в соответствие с духовной реальностью, в которой живет человек.

Но подобное возможно только в том случае, когда слова «пророка» не вязнут в аморфном месиве социальной бессмыслицы. Если духовное пространство общества хаотично, то пророчество не артикулируется, не работают информационные каналы, способные передать сигнал по всей структуре. Это означает ни много ни мало утрату человечеством обратной связи с Истиной или Богом (можно называть как угодно).

Интересная и опасная ситуация. Хаотическое смысловое пространство препятствует переформатированию жизненной среды, между тем она становится все более и более неадекватной духовным потребностям человека (а в пределе – вообще каким-либо потребностям – *нечеловеческой средой*). Напряжение растет, каждая клеточка социального целого испытывает давление, каждый индивид подсознательно ввергнут в ситуацию стресса, причем разрешить этот смысловой дискомфорт, увы, никак не может в духовно-смысловом поле (которое, повторяю, в условиях хаотичности не форматируется). И тогда все спускается на душевно-физический уровень, когда разрядка обретается в действии: свергнуть, разгромить, наказать, уничтожить.

Происходит революция – как чистый физиологически-душевный выхлоп, примитивная эмоциональная разрядка при невозможности испытать катарсис смыслового прорыва: героической жертвенности, покаяния, восторга по поводу явленного чуда благородства, красоты, любви. Ненависть, замещающая любовь и составляющая пафос любого душевного движения толпы, как раз и есть верный признак того, что социокультурный процесс покидает область духа. Именно в таких условиях и происходит тотальная имманентизация бытия, когда подлинные смыслы подменяются логичными и прагматичными целями, внутренне совершенно пустыми (как, например, удвоение ВВП к указанному сроку), поскольку они не выводят человека за пределы природно-социальной обусловленности. Ведь совершенно все равно, будет у тебя или нет какое-то дополнительное количество материальных благ, если, во-первых, это никак не сделает тебя умнее, добрее, благороднее, счастливее в любви, а во-вторых, если с ними (независимо от качества и количества) все равно в один роковой момент придется расстаться.

Прежде человека интересовало, а что будет *потом*? В том смысле *потом*, что именно оно и детерминирует ценностные приоритеты твоего *сейчас*. Теперь же до предела дошедшее инфантильное сознание, кажется, собирается жить вечно и бесконечно умножать внешние по отношению к ядру собственного «я» элементы. Метафорически можно сказать, что, никак не наращивая мощность процессора, не увеличивая емкость винчестера, современный человек навешивает на уже работающую в предельном режиме

машину все новую и новую периферию. Понятно, что в таких условиях сбой системы неизбежен.

* * *

Даже просмотр шести серий «Звездных войн», вторая половина которых создавалась в 1970–1980-е годы, а первая – позже, в 2000-е, дает пищу для размышлений о том, как изменилось время.

Кино развивается за счет технологий. Спецэффектов все больше. Основные усилия тратятся на то, чтобы представить нереальное реальным. Зрелищность повышается, зато мельчают и стираются характеры. Персонажи все больше начинают походить один на другого (прежде всего в речевых характеристиках). Если раньше в «Звездных войнах» преобладала веселая героика, приправленная иронией и самоиронией, действие строилось на психологическом конфликте, то теперь господствует пафос, психология отступила на второй план. Можно сказать, что фильмы Лукаса сделались эпичнее, зрелищнее и одновременно беднее – беднее в каком-то индивидуально-человеческом плане.

По всему видно, что наше время на глазах тяжелеет, становится все серьезнее и одновременно «формальнее».

* * *

Наша цивилизация – цивилизация тотальной фальсификации: продуктов, медицинского обслуживания, образования, политики, человеческих отношений. По сути дела это и есть inferno. И мы погружаемся все глубже. Вопрос о подлинности становится в этих условиях жизненно важным.

Эта фальсификация – следствие массовости, приводящей в свою очередь к феномену постоянного и преимущественного общения с «дальними». Тем самым к голой функциональности твоего «я» и к абстрактности представлений о субъектах, находящихся на другом полюсе межличностного контакта.

«Дальний» не в состоянии внушить нам ни симпатии, ни любви (в сущности на этом не настаивает даже Христос, проповедующий любовь к ближним), он тем самым превращается в некий обесмысленный источник мучительных претензий к личности, которая, с одной стороны, не испытывает ни малейшего доверия к этому источнику, а с другой – не желает нести перед ним никакой ответственности.

Это ситуация смыслового насилия, на которую человек вольно или невольно отвечает бунтом уклонения от добросовестности, всяким пассивным вредительством, состоящим в том, что в отсутствие внешнего контроля любое действие выполняется кое-как. Разрастающееся социальное недоверие подрывает основы цивилизации, и в этом плане мы конечно обречены.

* * *

Про нравственность я вот что хотел записать: все ее сейчас возжелали. Возжелали потому, что без нее все труднее становится обеспечивать целостность общества. Значит, вновь будет поворот. Опять качнутся к требованию соблюдения норм и к следованию догматам.

Как важно было бы именно сейчас внести в массовое сознание высокие принципы автономной этики! Если не сделать этого, все снова замкнется в мертвых границах той или иной идеологии. Боюсь, именно так и случится.

* * *

Когда-то давным-давно (мне было, наверное, лет пятнадцать) я научился не бояться зубных врачей, то есть не бояться временной боли, вообще всего временного. Это было нетрудно. По дороге в поликлинику проходя мимо куста, не помню, шиповника или сирени, я подумал: через два часа пойду обратно и снова окажусь в этой самой точке. Значит, той петли событий, которые уместятся между попаданиями в данную пространственную координату, как бы не станет. Вернее, ее нет уже сейчас, потому что я могу точно представить себе и пережить будущее мгновение выхода: вот я иду мимо этого куста уже в обратном направлении. *Временное*, сказал бы я сейчас, не обладает полнотой бытия, а потому не заслуживает ни моего страха, ни особенного волнения.

Но ведь так и вся жизнь. Я уже сейчас (конечно, с весьма значительной долей фантазии) могу представить себе последнюю минуту. Впрочем, мое представление вариативно, и это уже вносит странный элемент незавершенности цикла, а значит, открытости, бытийственности происходящего.

Однако уже сейчас, сидя за письменным столом на даче, четко могу себе представить, как в сентябре войду в свой кабинет в колледже, и учебный год опять пойдет по кругу. Тем самым небывшими станут все события этого лета, например какая-нибудь прогулка с женой по нашей деревне или паркам Веймара (мы как раз вернулись из Германии).

И вот здесь поправка. Сама по себе прогулка – да, в ее наличной феноменологичности. Но ноуменально, то есть в том ее идеальном образе, который отложится и станет мной, фактом моего сознания и бытия, эта прогулка, эта минута останется. Тем самым не имеют значения, не обладают бытийственностью (как говорит Вергилий Данте: «Взгляни – и мимо») лишь те события и феномены, которые ничего не меняют в нас, в структуре нашей личностной целостности, не оставляют следа в мышлении, в матрице нашей души.

В этом отношении я до какой-то степени сам волен выбирать, чему придам статус бытия, а чему нет. Конечно, лишь до какой-то степени, поскольку «любовь зла». Но тут требуется мужество: достаточно не бояться, чтобы сделать факт боли в кресле у стоматолога нереальным, достаточно не быть злопамятным, чтобы лишить совершенное в отношении тебя зло статуса *действительного события*, тем самым не давая дьяволу утвердиться онтологически. Достаточно *забывать* плохое, чтобы жизнь была *хорошей* – в целом хорошей.

Но ведь можно как раз забывать хорошее и помнить всякую дрянь: обиду, унижение, ужас. А это и значит – извергнутым быть в мглу внешнюю, поскольку силой своего бытийственного сознания ты придаешь реальность чудовищам, вызывая их из небытия.

Ну хорошо, и все-таки: была ли моя жизнь? Была ли она, если я, скажем, уже теперь точно знаю, что Солнце через пять миллиардов лет превратится в красный гигант и сожжет Землю? Ведь от всего, чем я дорожил, чему я придал бытие усилием моего осознания, ничего не останется? То есть как не останется?! Феноменально? – Безусловно. Но ноуменально, в смысловом отношении, Пушкин, например, является великим поэтом вне зависимости от того, будет кто-либо знать об этом или нет, столкнется наша Галактика с туманностью Андромеды или ее минует.

Истина – относится к порядку бытия, а он неуничтожим, он неуничтожим так же, как и материя. Его просто не во что перевести, некуда деть. Закон сохранения, знаете ли. Конечно и осознание можно как бы перестать осознавать, от себя «спрятать», но это лишит бытийности не его, а меня, мое «прячущее» истину или «прячущееся» от истины существо.

* * *

Когда-то не было многоклеточных организмов, и жизнь существовала на уровне одноклеточных, простейших. Потом появились сообщества – вроде губок. И лишь много позже сложные организмы с заданной функциональной дифференциацией клеток. Мне думается, эволюция сознания повторяет биологическую. Каждый из нас в своей сознательной жизни подобен одноклеточному. Социальные группы и объединения напоминают сообщества одноклеточных, появление же сложных структур связано с образованием сознательных организмов. Что это такое, до какой-то степени позволяют понять слова Христа: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них». Истинное соборное сознание состоит не в нивелировке личности, то есть не в лишении человека индивидуальности, по образцу пчелиного улья или муравейника. Нет. Каждая сознательная клеточка – живая, у нее свое ядро, свой ритм. Но будучи «собранными во имя», отдельные духовные сущности объединяются Его ритмом, вливаются как бы в некий сознательный организм.

Даже на самой примитивной стадии это дает поразительные результаты. Всем известно, например, явление, называемое «мозговым штормом», когда люди, «собранные во имя» решения какого-либо важного вопроса, создают интеллектуальное поле, способное привести к успеху в области, казавшейся отдельному исследователю бесперспективной или недоступной. Кстати, важнейшим условием такого рода практики становится запрет на критику коллег, потому что в критике-то как раз и происходит распадение на отдельные мыслительные корпускулы, тогда как нам надо образовать единое думающее целое.

Настоящее (не средневековое) соборное сознание подчиняет индивида не общим интересам (это все уровень социальности), а поиску Истины. Прообразом является Христос с его двенадцатью учениками, точнее – сами эти двенадцать, «посреди» которых был Христос.

На самом деле «сознательные организмы» спонтанно образуются все время. Подобное происходило, я думаю, на лекциях Мамардашвили, да и сейчас происходит – на чьих-то лекциях, в концертных залах, быть может, даже на стадионах, захваченных гениальной спортивной игрой. Почти уверен, что любой разговор, затрагивающий серьезные, духовные темы, потенциально может обернуться возникновением *n*-клеточного сознания. Беда только в том, что оно нестабильно. Бытовая повседневность, властно вступая в свои права, «растаскивает» слившиеся мыслительные монады, они «растекаются» так же, как не удерживаемая магнитным полем высокотемпературная плазма. Значит, требуется поле – то самое присутствие Истины, Христа, объединяющее всех катарсисом очищения, избавления от обремененности собой. Это поле веры, снимающее рефлексию. Веры в то, что я смогу найти свое место в универсуме духовного бытия, свое место как часть необходимого мне и нуждающегося во мне целого.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	2
ЧЕЛОВЕК В ПОЛЕ КУЛЬТУРЫ	3
Важная мысль по поводу смыслового потенциального рельефа...	6
Мне запомнилось, как рассказывала Ф...	6
Фантастичность положения человека, уволившегося с работы...	7
В Русском музее в корпусе Бенуа...	7
Около ресторана «Волхов» дерево – тополь...	8
Я читаю пресловутый доклад Ры Никоновой...	8
Поль Валери, по свидетельству Хейзенги...	9
Сюжетность. Равно как сюжетная бессюжетность...	9
При чтении семисотстраничного первого тома романа Музиля...	10
Сейчас нужно писать не романы и рассказы...	10
Говорят, дети теперь совсем перестали читать...	11
Минимализация формы художественного произведения...	11
Странность существования культуры...	11
Любовь потому так мучает, так смущает...	12
«Ты полюбила меня за муки, я же тебя...»	12
Самые несправедливые – справедливые упреки...	12
Читал Эриха Фромма...	13
Человек все время пытается рационализировать добродетель...	14
Яков Друскин фактически преодолел тот кантовский парадокс...	15
Мне кажется, я понял «систему» Друскина...	15
Что такое концептуализм: это готовность с энтузиазмом воспринять...	16
В СИТУАЦИИ СОРОКОНОЖКИ (размышления периода торжества постмодернизма)	16
Ключ к пониманию соотношения новаторства и традиционности...	22
Постмодернизму мы должны быть благодарны...	23
Когда Аполлон Бельведерский и Лаокоон стали известны миру...	23
Постмодернизм сделал большое дело...	23
Литература ведь и любовью (как и природой) занимается постольку поскольку...	23
Чтение «Опасных связей» подтолкнуло к пониманию природы разврата...	24
Люди не могут встретиться на почве личного интереса...	25
Вчера, читая статью Библера о Бахтине...	26
Читая книжку Библера о Бахтине...	27
Понимание без надежды – в конечном счете непонимание...	27
Смерть и смертность...	27
Может быть, отношения двоих вообще невозможны...	28
Интересны мысли Друскина по поводу жертвы...	28
Я понял, почему не переносу «приятельства»...	29
Разговор с немецким студеном Т. о Друскине...	29
ВТОРОЕ ГРЕХОПАДЕНИЕ АДАМА	30
По сути для меня важен только один вопрос...	41
Хотелось бы написать статью о Марианне...	41
Формула существования по Друскину...	42
Следствие, пытающееся вырваться из лона своей причины...	43
Идея несводимости Бога...	43
Я знаю, что надо восстать на Бога...	44
У Еврипида в «Ипполите» знаменательное противоречие...	44
Механизм пошлости устроен так...	45
Вот задумался: в чем смысл молитвы...	45
Мысль, обнаруживающая себя в стихотворении...	46
По поводу Ясперса...	46

Христос-человек совершенно не собирался...	47
ЧЕЛОВЕК ДАРА	47
Три стадии осознания себя творческим человеком...	52
Леонид Баткин в своей книге...	53
Трагического героя нет и не может быть...	54
Люди думают, что они заняты благородной...	54
Даже старческое брюзжание Вяземского...	55
Безуспешная попытка, предпринятая в конце XIX – начале XX века...	56
В «придуманном» мною <i>человеке дара</i> ...	56
Рационалистическая философия...	56
Проезжая на пути в Рим через варварский городок...	57
КРАХ ИНДИВИДУАЛИЗМА, или КОНЕЦ ВЕЛИКОЙ НОВИЗНЫ	57
Кьеркегор в «Наслаждении и долге эстетика» пишет...	63
Молодого поэта Игоря С...	63
Мераб Мамардашвили прав...	63
Об Адаме...	65
Автоматизм повседневных действий...	65
Друскин не понял категорического нравственного императива...	66
Разница между природой и культурой...	67
Вчера провел полдня в мастерской З...	68
АМЕРИКА (впечатление 2000 года)	69
Начиная с Карамзина, культуру пытались «расширить»...	70
Именно карамзинская нацеленность на литературный язык...	71
Студентка пишет в своем реферате...	71
Книги, картины, монеты...	71
Это никакой не снобизм – предпочитать искусство человеку...	72
КОЕ-ЧТО ОБ ИСКУССТВЕ (С ПОПУТНЫМИ ЗАМЕЧАНИЯМИ)	72
Границу между массовой культурой и культурой подлинной...	77
Для Бога нет искусства как чего-то специфически выделенного...	78
Точно так же, как античная цивилизация попала в ловушку рабства...	78
Пока принимал зачеты у барышень в училище...	80
Христианство – позднее дитя античности...	80
Восточная и западная культура...	80
Увидеть в Боге человека – это и было принципиальным скачком в понимании...	82
Жизнь мерцает...	82
Вчера занимался лекцией по средневековой схоластике...	83
Если в основе средневекового сознания лежала вера...	84
«Ум продвигается в понимании того, во что он верит...»	84
Банальность – на самом деле это просто мысль...	85
Я, наконец, понял, какое ощущение...	85
Бог – это та область принципиальной...	85
Мамардашвили договорился наконец до Бога...	86
Аристотель, разрушивший платоновский комплекс...	89
Порок, разврат... очень просто понять, что это...	90
Друскин пишет в Дневниках...	90
Вот запись Друскина от 19.04.44...	90
ОБ ИСТИНЕ И КУЛЬТУРНОМ ПЛЮРАЛИЗМЕ	91
БЕЗОПАСНОСТЬ ИЛИ СВОБОДА?	96
Вот некоторые принципы, вполне банальные...	99
Вольтер был деистом, что достаточно странно...	100
Следует обратить внимание на внутреннюю связь...	100
Проблема, которую Баратынский пытался для себя решить...	101

Знание истины не дает счастья...	101
И правильно, что молодое поколение не воспринимает...	102
Особенностью древнегреческой цивилизации...	102
УРОКИ ЦАРЯ ЭДИПА	103
Есть Истина, которая зачастую отрицает наши желания...	110
Лидия Гинзбург писала о том поразительном феномене...	110
Любая человеческая жизнь управляется невозможностью...	110
Как мы будем обходиться с будущим...	111
Для того чтобы понять, во что все это выльется...	112
«КАКИЕ СНЫ В ТОМ СМЕРТНОМ СНЕ ПРИСНЯТСЯ...»	112
Пишущие про искусственный интеллект...	119
Общество, которое возникнет с приходом ИИ...	120
Ясно, что со временем должны будут возникнуть...	120
Ч. интересует модное сейчас понятие <i>виртуала</i> ...	121
В сущности, у нас нет никаких альтернатив...	122
Появление искусственного интеллекта...	123
Мой сценарий виртуализации мира, по-видимому...	123
Нынешняя гуманистическая цивилизация античеловечна...	124
Душевные проявления не требуют культивации...	124
История человечества – это история углубления рефлексии...	125
Беда, понимаете ли в том...	125
Интересно, что пребывание в виртуальных мирах...	125
Самое страшное и удивительное в нашей жизни...	126
Мысль о конституирующем смысловое пространство...	126
Быть может, самое возвышенное, благородное...	126
Любые системы этики, эстетики и философии...	127
Сложность нашего положения в том...	127
Здесь в кулуарах конференции крутится суетливый А...	127
Социальная успешность – это то, за что умному и честному человеку...	128
Забавная вещь: телевидение и в самом деле...	128
Нет, никому не уйти от этого циклопа...	129
КОМУ ОТ УМА ГОРЕ?	129
Тартюф! Он человек макиавеллиевского склада...	139
Раньше в деревне, в маленьком городке...	140
Ну чего мы хотим! Если людям 200 лет твердили...	141
В любви природа дает человеку величайшую иллюзию...	141
Все исчерпывается в человеческих отношениях...	141
Духовный уровень человека способен оказывать воздействие...	141
Я сегодня проснулся и подумал: а ведь как это удивительно...	141
Иудеи ждали Мессию-спасителя...	142
Христос пришел тогда, когда Его позвали...	142
Когда атеист (и позитивист) Игорь Дьяконов...	142
Даже гностики понимали, что Закон, поставленный над человеком...	143
Вчера читал Послание апостола Павла к Римлянам...	144
Я думаю: только те религии истинны и значимы...	145
Духовное тело, о котором говорит Христос...	145
Я думаю, что всякая иерархичность...	146
Замечательны басни Крылова...	146
Мир – это равновесная система...	149
Вчера, когда я читал в 239-й школе лекцию о «Гамлете»...	149
Вне времени. Дух существует вне времени и вне пространства...	150
А в самом деле, с человеком ведь странно получается...	150

Но ведь, собственно, только то, что мы смертны...	151
Платоновские интуиции о примате души над телом...	151
И снова об автономной этике Сократа...	151
Негативное отношение Сократа к письменности...	152
В споре католиков и протестантов...	152
Читаю Л.Я. Гинзбург – и сталкиваюсь с материализованным...	153
Дело в том, что людей в их массе интересует не истина...	154
Все-таки что за футбольное безумие!..	154
Я вот думаю, не служит ли наша животная природность...	155
Пока сидишь на приеме к врачу...	155
Мне совершенно понятно, что единственной действенной преградой...	156
Социум задает принудительную норму...	156
Ошибка тех, кто выступает с обличением прагматизма...	157
Ничто так просто и охотно не предается, как духовное видение...	157
Сегодня, когда Дима К. защищал реферат по творчеству...	158
Каждого поджидает его экзистенциальная ситуация...	159
Обстоятельства конечно определяют, формируют жизнь каждого человека...	159
Макиавелли, исследовавший законы социального, исторического развития...	159
Макиавелли говорит о князьях, словно о больных детях...	160
«ПОДАЙ, ФЕЛИЦА, НАСТАВЛЕНЬЕ...»	161
Самое, быть может, важное – это то, по какому принципу...	172
Советская система удивительным образом воскрешала...	173
Сталин, сталинизм, ужасы сталинизма...	173
Реклама теперь навязчиво лезет в глаза, в уши...	173
Всеобщее избирательное право...	174
Чего только не придумывали про конфликт Креонта и Антигоны...	174
Монархия, монархия, монархия – только монархия...	175
Все дело в том, что большинство из нас оценивает свою работу...	175
Все конечно упирается в проблему ценностей...	176
Дадаисты (в том числе наши обэриуты) в некотором смысле...	177
О ЧИНАРЯХ	178
То, что принято называть постмодернизмом...	189
Книжка стихов Елены Шварц...	191
<i>Работа со словом...</i>	192
Размер, рифма, инверсия...	192
Я не стану впадать в банальность и сравнивать...	193
Всегда две опасности для занимающегося искусством...	193
Парадокс поэзии Некрасова в том...	194
Когда человек имеет дело с искусством...	194
Искусство – косвенная речь...	195
Пока сижу и жду врача в стоматологической клинике...	195
Хороший роман Зюскинда «Парфюмер»...	195
В основе «Парфюмера» лежит все та же пушкинская проблема...	196
Руссо безусловно писал свою «Исповедь» с оглядкой на Августина...	196
Мы говорили с Е. о смысловой дистрофии сегодняшнего дня...	197
Когда изучаешь историю искусства какой-либо цивилизации...	197
Я подумал сегодня, что все, абсолютно все может быть предметом интереса...	197
Оказывается, тополей у Адмиралтейства никогда не было...	198
Конечно нужно возвращаться к чему-то ясному и простому...	198
Апеллирование к подлинности не является аргументом...	199
Понимание – квантово, дискретно...	200
Почему так важен аристократизм?	200

Аристократизм – это умение детерминировать себя...	201
Аристократизм... Я все время думаю об этом понятии...	201
Для нормального существования...	201
Вся «Медeia» Еврипида проникнута протестом...	202
Я думаю, что «Дон Кихот» Сервантеса был написан им...	203
Пушкин, пришедший к реалистическому методу...	203
НАШИ МАЛЕНЬКИЕ ТРАГЕДИИ	204
Вина героев «Маленьких трагедий» Пушкина...	210
Любовь все равно всегда живет и держится...	211
Логика пушкинского творчества...	212
Реализм, введший в рассмотрение представление...	212
Точно так же, как в реализме...	212
Вчера вечер у Х...	213
Нерефлектируемость конечных оснований...	214
Замечательна позиция Александра Мелихова...	214
Рефлексия (аналитический акт), углубление которой мы наблюдаем в истории...	214
Вот о чем статью написать стоит...	215
На заседании интеллектуального клуба...	215
Чем принципиально отличается сегодняшняя ситуация...	218
Ранний буддизм не столько религия...	218
Когда на последней встрече интеллектуального клуба...	219
О дьяволе...	220
Дьявол имманентен миру сему...	220
Дьявол не субстанциален...	220
Это мировое зло, бродящее в темноте и загустевающее в тенях ночи...	221
Конечно, способ развертывания моих интуиций...	221
Вчера в разговоре с Б. лишний раз почувствовал...	221
Френсис Бэкон ищет в «Новом органоне» средства...	222
В общем-то понятно, почему Средневековье, да и Возрождение...	223
В вавилонской песне «О невинном страдальце»...	225
Отчетливое понимание того, что нужно человеку не бессмертие...	225
В духе – смерти нет...	225
Я думаю, что вера – это способность преодолевать рефлексия...	226
АНТРОПОЛОГИЯ ВЕРЫ	226
Опять тот же самый комплекс: в Бога я не верю...	229
Одна из примет нашего времени...	231
Казалось бы, достаточно просто вдуматься...	233
Мне кажется, я уловил внутреннюю логику статьи Мережковского...	234
Кантовская проблема обозначила на рациональном уровне...	235
Натурфилософские интуиции Шеллинга очень любопытны...	236
О ДУХОВНОСТИ И ЕЕ ТИПАХ	240
В чем новизна и содержание современного этапа жизни человека?..	250
Марксистская идея, что общество, в котором живет человек...	250
Феномен человека – небиологического характера...	251
Интереснее всего выглядят потуги нашего правительства...	252
Культура связана с памятью...	252
О РАСЧЕЛОВЕЧИВАНИИ	252
По СТС показывают сериал «Бедная Настя»...	261
Когда вторая реальность становится столь же избыточной и хаотичной...	261
У адептов чисто социального взгляда на человека...	262
На телевидении наступила пора «облагороженных» сериалов...	263
Забавное дело: пока ищу в Интернете материалы по Египту...	264

Клиповое сознание современного человека...	265
Проблема избыточности, по-видимому, действительно достаточно важная...	266
Проблема в том, что поэтический язык стал ныне очень редким...	267
Единственная форма ограничения избыточности...	267
Как осуществляется «форматирование» общества...	267
Даже просмотр шести серий «Звездных войн»...	268
Наша цивилизация – цивилизация тотальной фальсификации...	268
Про нравственность я вот что хотел записать...	268
Когда-то давным-давно...	269
Когда-то не было многоклеточных организмов...	270