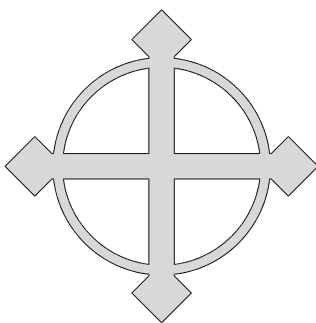


РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ  
ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

# НАЧАЛО

ЖУРНАЛ ИНСТИТУТА  
БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ



# 26

Санкт-Петербург  
2012

## **РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ**

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

Учредитель: Институт богословия и философии

Сайт Института богословия и философии:

*[www.ibif.org.ru](http://www.ibif.org.ru)*

*Издание осуществляется при финансовой поддержке  
ген. директора ООО «Сланцы-Хим» А.А.Шаврова*

© 1999—2012, СПб. Институт богословия и философии

© 2012, верстка, дизайн, М.В. Домасёв

# СОДЕРЖАНИЕ

## БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

- О.Е. Иванов** — Обогословско-философском значении русской поэзии XVIII века. . . . . 4  
**П.А. Сапронов** — Понятие семьи. . . . . 19  
**Г.Ярчик, П.-Ж.Лабарьер** — Абсолютное и субъект (перевод с французского В.Ю. Пореш) . . . . . 37

### *Материалы XIV Пасхальной конференции «Понятие Провидения и христианство»*

- П.А. Сапронов** — Вступительное слово . . . . . 52  
**П.А. Сапронов** — Провидение и законосообразность . . . . . 54  
**О.Е. Иванов** — Проблемы предопределения и теодицеи в трактате Г.В. Лейбница «Защита Бога» . . . . . 60  
**Е.А. Евдокимова** — Промысл Божий и призвание человеческое . . . . . 76  
**К.А. Махлак** — Бытие, промысл и суд у преп. Максима Исповедника и Прокла . . . . . 89  
**Т.А. Туровцев** — «Учение против судьбы» и тема Провидения у восточных отцов Церкви . . . . . 93  
**А.С. Сурикова** — Божественное предопределение и судьба в мифе и готическом романе . . . . . 98  
**С.В. Кудряшов** — Тема Провидения и ее интерпретация в немецком романтизме . . . . . 107

### *Материалы международной конференции «Наследие о. Александра Шмемана»*

- П.А. Сапронов** — Проблема культуры в «Дневниках» о. Александра Шмемана . . . . . 112  
**Б.К. Кнорре** — Традиции современного российского православия в контексте экклезиологии прот. Александра Шмемана . . . . . 119  
**О.В. Евдокимов** — Житийная литература о мученичестве и исповедничестве первых веков христианства и гонения на Церковь в XX столетии . . . . . 134

## ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА

- Е.А. Евдокимова** — Преодоление пошлости. . . . . 142  
**Н.М. Сапронова** — «Одномерный человек» и диктатор . . . . . 163  
**В.В. Соломин** — Об эстетизме К.Н. Леонтьева . . . . . 174

## ОПЫТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ

- С.В. Столярова** — Благое непослушание или худое послушание? . . . . . 185  
**Н.Н. Созькина** — Образ священномученика митрополита Серафима (Чичагова) в современной иконописи . . . . . 191

## ОТЗЫВЫ И РЕЦЕНЗИИ

- К.А. Махлак** — Клаудио Морескини. История патристической философии. М., 2011. 863 с. . . . . 200

---

---

# БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

---

---

*О.Е.Иванов*

---

## О БОГОСЛОВСКО- ФИЛОСОФСКОМ ЗНАЧЕНИИ РУССКОЙ ПОЭЗИИ XVIII ВЕКА

**В**осемнадцатое столетие в России называют «веком ученичества», временем, когда обновлённое Петром Великим государство впитывало в себя живительные соки европейской образованности. Но это «впитывание» не было простым усвоением. Порой оно давало плоды, превосходящие или, по крайней мере, удивительным образом преобразующие исходный материал. И этот момент касается в том числе таких наиважнейших в духовном отношении вещей, как богословие и философия.

Середина восемнадцатого века в Европе вряд ли может быть признана благоприятным временем для метафизики. Голос Канта как великого философа ещё не зазвучал, система же Христиана Вольфа явно демонстрировала свою философскую вторичность и дидактическую направленность, которая далеко не всегда благополучно сочеталась со свободным ходом научного исследования. Не лучшей была и судьба теологии. Как будто бы дух покинул эти близко родственные прежде для него области и предпочитал «веять» скорее в области естественных наук, которые в то время всё множили свои открытия и были почвой постоянного не только культурного, но и духовного обновления.

Не лишним будет напомнить, что первый труд Канта, принесший ему известность как философу, был посвящён как раз астрофизической проблеме. Как раз в успехах наук французские просветители видели подтверждение истинности своих антитеологических и антими-

тафизических идей. И самым опасным моментом было здесь то, что вместе с теологией и метафизикой из центра научного внимания, а точнее, из эпицентра общественного и культурного интереса как таковых устранился и Бог. Какие бы усилия ни предпринимало теперь государство в целях удержания свободной мысли в рамках церковной доктрины в том виде, в каком последняя ему представлялась, о Боге на уровне основополагающих культурных доминант в Европе начинали говорить всё меньше.

Данное обстоятельство было предвестником того, чему суждено было случиться в девятнадцатом веке, когда секулярный взгляд на мир стал чуть ли не необходимым признаком хорошего тона. Всё это в конечном итоге привело к положению, о котором Этьен Жильсон применительно к самоощущению философа и одновременно христианина в двадцатом столетии пишет следующее: «...в той мере, в какой философ отождествляет себя со стоящей перед ним проблемой, общей, возможно, для миллионов людей, но очень личностной, уникальной по своему месту в душе, он ощущает себя одиноким. Он знает, что с этим и умрёт, пленённый абсолютной непреодолимостью пределов понимания, за которые выйти ему не суждено. В XX веке, в глубоко дехристианизированной стране, философ-христианин ощущает всю неразрешимость своей изоляции намного сильнее»<sup>1</sup>.

Сказанное о восемнадцатом веке, конечно, ни в коей мере не относится к официальной церковности и области частной религиозной жизни. Но говорим-то мы здесь как раз не о них, а о тех самых культурных доминантах. Кто и когда сказал здесь о Боге так, чтобы сказанное было сказанным именно о Боге? Чья вера не ушла ещё в песок слишком личного или государственного, общественно-обязательного, а создала что-то «над поверхностью», то есть подлинно возвышенное, настоящее? Таковыми были метафизические системы Декарта, Спинозы или Лейбница. Мощь их духа позволяла высказать нечто в аристотелевском смысле божественное о Боге, то есть соответствующее по уровню самому понятию Бога, хотя это и делалось не в традиционно церковном ключе и тем более не в духе прежней схоластики. Но теперь всё изменилось. Однако, вопреки всему происходящему в Старой Европе, в стремительно меняющейся в это время России обнаруживаются явления противоположного характера. Их позволительно охарактеризовать именно как перевод энергии веры в область культуры.

Правда, мы не можем здесь говорить ни о теологической науке, ни о метафизике в чистом виде. На наш взгляд, к этому рубежу русскому уму удастся разве что приблизиться, и лишь в конце девятнадцатого века. Но как раз век восемнадцатый с его непредрешиённостью, откры-

---

<sup>1</sup> Жильсон Этьен. Философ и теология. М., 1995. С. 9—10.

тостью в будущее, какими-то бродящими внутри человеческих душ силами являет удивительный синтез, а точнее, изначальное единство веры, теолого-метафизической мысли и поэтического слова, на которое ложится основная нагрузка, роль носителя трансцендентных смыслов. Слово это ещё не имеет той совершенной формы, которую оно обретёт в поэзии пушкинской эпохи. Но девятнадцатый век русской культуры, именуемый «золотым», как всякая эпоха расцвета, уже будет нести в себе и перспективу будущего «блестящего увядания», знаки «века серебряного». Ничего подобного в стихах Ломоносова или Державина (для раскрытия заявленной темы в статье будет затронуто именно их творчество) мы не встретим. Здесь всё от чистого сердца, притом полной чашей, с тем, что мы сегодня бы назвали оптимизмом и верой, открытым взглядом в будущее. Поэзия эта, в том числе и в её наиболее талантливых и даже гениальных вариантах, порой грубовата и наивна, однако в этой грубоватости и наивности проявляет себя настоящая, без изъяна, полнота жизни, жизни всегда с перелётом, всегда устремлённой за горизонт настоящего. Возможно, некоторая «неуклюжесть» поэзии этого времени даже способствует появлению «метафизических зазоров», которые необходимы и неизбежны тогда, когда мысль поднимается до своих вершин. Попробуем подтвердить сказанное примерами духовных од М.В. Ломоносова и Г.Р. Державина.

В поэтическом творчестве М.В. Ломоносова здесь наиболее показательна ода «Вечернее размышление о Божьем величестве при случае великого северного сияния», написанная в 1743 г. Она отличается какой-то особой внутренней динамикой, ощущением свершающегося великого события, к которому автор оказывается как бы непосредственно внутренне приобщённым. Событие это наступает вдруг, неожиданно, чем ещё резче раздвигает привычные нам пространственно-временные границы. Здесь именно выход за пределы обыденного, осуществляемый самой природой прорыв в иное, т.е. мета-физика, хотя речь как будто идёт о простой смене дня и ночи, картине неба после захода солнца:

Лицо своё скрывает день;  
Поля накрыла мрачна ночь;  
Взошла на горы мрачна тень;  
Лучи от нас склонились прочь;  
Открылась бездна звезд полна;  
Звездам числа нет, бездне дна<sup>2</sup>.

Каждая поэтическая строка оды подобна удару колокола, отбивающего конечное время мира, или приближающимся шагам того,

<sup>2</sup> Русская поэзия XVIII века. М., 1972. С. 144.

Кто грядет судить мир. Открывшаяся бездна как будто не имеет никакого прямого отношения к человеку, является центром какого-то грандиозного события, несоизмеримого с человеческой реальностью мира. Но своей к человеку безотносительностью он, этот мир, человека же и предупреждает, указывает, что здесь коренится нечто важнейшее и в его, человека, судьбе, что он не просто наблюдатель, а тот, кто обязан разрешить загадку сфинкса. Человеческая судьба и судьба мира оказываются тесно увязаны. И вот ещё один важный в свете нашей темы момент. Человек, оказавшийся на пороге бездны, ощущает не только страх и растерянность перед её неместимостью в пределы собственной души, о чём речь далее. Его душу пронизывает нечто сходное с тем, что испытывал увиденный во время молитвы в храме фарисеем евангельский мытарь. На пороге бездны «наблюдатель» не цепенеет перед неведомым и неизреченным, а как бы падает на колени с немимым возгласом «Боже! Будь милостив ко мне грешнику!»<sup>3</sup>. Это предположение может быть подтверждено ссылкой на последующие строфы:

Песчинка как в морских волнах,  
Как мала искра в вечном льде,  
Как в сильном ветре тонкий прах,  
В свирепом как перо огне,  
Так я в сей бездне углублён  
Теряюсь, мыслями утомлён!<sup>4</sup>

Казалось бы, метафизическое настроение Ломоносова всего лишь повторяет здесь метафизическое настроение Блеза Паскаля, который также говорит о бесконечности мира и ничтожестве человека перед этой бесконечностью. «Весь зримый мир — лишь едва приметный штрих в необъятном лоне природы. Человеческой мысли не под силу охватить её. Сколько бы мы ни раздвигали пределы наших пространственных представлений, всё равно в сравнении с сущим мы порождаем только атомы. Вселенная — это не имеющая границ сфера, центр её всюду, окружность — нигде. И величайшее из доказательств всемогущества Господня в том, что перед этой мыслью в растерянности застывает наше воображение».<sup>5</sup> Интересно, что к этому «утомлению мыслями» и растерянности как Паскаля, так и М.В. Ломоносова подвигает как раз натурфилософская наука, которая ищет в бесконечности мира некие законы и, как ни странно, находит их. Но вот в чём беда: подобное знание несколько не повышает статуса человека во Вселенной, не делает его способным выстоять на краю бездны, то есть вос-

---

<sup>3</sup> Лк. 18,13

<sup>4</sup> Русская поэзия... С. 144.

<sup>5</sup> Паскаль Б. Мысли. СПб., 1995. С. 37.

полнить своё онтологическое ничтожество. Как будто бы пойманная в сети науки природа сама же набрасывает те же сети на человека. Учёные же, «премудрые», как именует их Ломоносов, наподобие наивных и совсем неучёных людей полагают, что загадка сфинкса наконец разгадана и тем самым получено представление не только о природе, но и о величии Божиим, проявившемся в её «законах».

Уста премудрых нам гласят:  
Там разных множество светов;  
Несчётны солнца там горят,  
Народы там и круг веков;  
Для общей славы божества  
Там равна сила естества<sup>6</sup>.

Вселенная открывается учёному взору как некая предсказуемая в своих узловых точках бесконечность, где всюду царят правила наподобие закона сохранения материи или энергии. И подобные законы действуют с неотвратимостью «вечного возвращения одного и того же», того, о чём через полтора столетия будет объявлено Ф. Ницше. В этом круговращении в чём-то самом главном измеренной неизмеримой вселенной «слава божества» представляется не столь уж бесспорной, а само божество не столь уж необходимым, что даст дополнительное основание тому же Ф. Ницше сопроводить своё знаменитое вечное возвращение не менее знаменитым тезисом о смерти Бога. Что касается Паскаля, то он прекрасно ощущал эту таящуюся в натурфилософии опасность и апеллировал к Богу напрямую, вне всяких отсылок к проявлению божественного могущества в законах природы. «Ибо в конечном счёте что же он такое — человек во Вселенной?... При всех своих отчаянных попытках познать начало и конец сущего что улавливает он, кроме смутной видимости явлений? Всё возникает из небытия и уносится в бесконечность. Кто окинет взглядом столь необозримый путь? Это чудо постижимо лишь его Творцу. И больше никому»<sup>7</sup>.

На этом сходство настроений философии Паскаля и метафизической поэзии М.В. Ломоносова заканчивается. «Я» Паскаля с глубоким пессимизмом взирает на положение человека на краю бездны сущего и с надеждой взирает на Бога. Удержаться в своём бытии человеку возможно только обратясь к Богу, «к благому безумию Креста»<sup>8</sup>. Последнее есть вершина веры, но в то же время, «христианское верование доступно пониманию всех, кто хоть сколько-нибудь наделён разумом. Одни ограничиваются исполнением обрядов, но суть этой

<sup>6</sup> Русская поэзия... С. 144.

<sup>7</sup> Паскаль Б. Цит. изд. С.39.

<sup>8</sup> Там же. С. 410.



веры такова, что и обрядов довольно для постижения сокрытой в ней истины. Другим под силу чтение апостолов. Наиболее просвещённые постигают всё вплоть до сотворения мира. Ангелы зрят ещё многое другое с большей высоты»<sup>9</sup>.

Сейчас мы не имеем возможности проследить, как именно в «Мыслях» Паскаля тянется ниточка от первоначального отчаяния человека перед бездной мира к его религиозному возрождению. Да в этом и нет необходимости, так как Паскаль жил ещё в «метафизическую эпоху», путь к самому имени Бога был ещё открыт. Оно ещё «на слуху», и трактат Паскаля в этом отношении имеет общекультурное значение. Во время же, о котором говорим мы применительно к России, подобное уже не представляется возможным. Какие же новые пути избавления от преждевременной угрозы «вечного возвращения одного и того же» обнаруживает поэтическая интуиция М.В. Ломоносова? Это схваченный его стихом резкий разлом самой монотонности изображаемого натурфилософией бытия сущего. Он возникает в неожиданном явлении северного сияния, когда среди наступившей, согласно законам природы, ночной тьмы на небе неожиданно вспыхивает яркое свечение.

Но где ж, натура, твой закон?  
С полных стран встаёт заря!  
Не солнце ль ставит там свой трон?  
Не льдисты ль мещут огонь моря?  
Се холодный пламень нас покрыл!  
Се в ночь на землю день ступил!<sup>10</sup>

Здесь невольно вспоминаются изначальные времена греческой метафизики, слова Гераклита о том, что «учитель толпы» Гесиод не знал, что «день и ночь — одно». Этот известный гераклитов парадокс, свидетельствующий о могуществе божественного Логоса, которое взламывает мироустройство гесиодовского мифа, находит у Ломоносова своеобразное развитие. Вдруг вспыхнувший в ночи свет отменяет тот самый монотонный «закон природы», чреватый вечным возвращением. Исчезающие во тьме концентрические круги сущего уже ничего не значат и божественное всеведение перестаёт быть чем-то отделённым от человека. Бог даёт человеку знак, демонстрирующий не всевластность «одного и того же», даёт ему урок свободы, помещая самого человека в центр космических событий. Бездна рождает то, что ей как будто бы не положено, согласно «законам природы», рождать, — отрицание тьмы и, тем самым, отрицание самой себя.

---

<sup>9</sup> Там же. С. 416.

<sup>10</sup> Русская поэзия XVIII века. М., 1972. С. 144.

Случилось нечто грандиозное, достойное величия Бога и освобождающее человека от паскалевой замороженности бесконечностью, «равной силой естества». Что именно случилось? Великий вопрос, но он и должен остаться вопросом, будоражащим душу и этой взбудораженностью оживляющим веру. Веру, которой «надо поверить» не в силу неотразимых рациональных аргументов в её пользу, а которую просто нельзя не обрести, ибо иной точки, удерживающей в единстве сюжет этой грандиозной космической драмы, просто нет, ее нельзя иначе помыслить. Всякий ответ, который способна дать наука относительно причин наблюдаемого явления, по своим масштабам заранее не соответствует самому явлению. Не пожалеем места в статье для того, чтобы привести продолжение и окончание оды.

О вы, которых быстрый зрак  
Пронзает в книгу вечных прав,  
Которым малой вещи знак  
Являет естества устав,  
Вам путь известен всех планет, —  
Скажите, что Вас так мятет?

Что зыблет ясной ночью луч?  
Что тонкий пламень в твердь разит  
Стремиться от земли в зенит?  
Как может быть, чтоб мёрзлый пар  
Среди зимы рождал пожар?<sup>11</sup>

Сделаем здесь попутно одно, как может показаться, не совсем обязательное сравнение. Всё же сделаем, так как оно поможет прояснить смысл сказанного в начале статьи о секуляризации и в чём-то уточнить следствия удалённости Бога из центра человеческого внимания. Под такими следствиями подразумевается обычно позитивистская ограниченность секулярности и вообще внутренняя бедность души. Но вот последние цитированные строки оды почему-то заставляют меня вспомнить известное ахматовское стихотворение:

Да, я любила их, те сборища ночные, —  
На маленьком столе стаканы ледяные,  
Над чёрным кофеем пахучий, тонкий пар,  
Камина красного тяжёлый зимний жар,  
Весёлость едкую литературной шутки  
И друга первый взгляд, беспомощный и жуткий<sup>12</sup>.

Казалось бы, так мало почвы для сопоставления с тем, о чём пишет М.В. Ломоносов. Там описание космического события, а здесь атмосферы литературного кружка. Но почва есть. Космичны и онтологичны сами образы, к которым прибегает А.А. Ахматова. Ночь, пар, лёд,

<sup>11</sup> Там же. С. 144-145.

<sup>12</sup> Ахматова А. Соч. в 2-х тт. Т. 1. М., 1999. С. 114.

жар огня — всё это некие первостихии, мировые начала. Раскаленный камин сам по себе есть здесь нечто напоминающее одновременно жерло вулкана и первобытный очаг. На это ощущение архаического наталкивает и употребляемое А.А. Ахматовой применительно к поэтическому собранию слово «сборище». От него веет чем-то доличностным, первобытным. Конечно, слово «сборище» само по себе несёт и низовой смысл. А.А. Ахматова называет так литературный кружок отчасти ещё по-свойски, как право имеющая употреблять подобное словечко в отношении тех, с кем она наравне, а кого-то даже и выше. Для нас возможность выражаться так по поводу этих олимпийцев заказана. Но всё же здесь есть и иной, серьёзный, тот самый первостихийный контекст. На него наталкивают и слова «едкий», «пахучий» (именно пахучий, а не, скажем, ароматный, и дело здесь не только в рифме). Как будто бы всё это улавливают какие-то живущие исключительно «вселенским обонянием» и тем самым не совсем уже «наши» ноздри и вообще органы восприятия. Нет, здесь не до шуточного отношения к происходившему. Тем более, что взгляд друга «беспомощный и жуткий» всерьёз, серьёзнее некуда.

Итак, онтологическое бесспорно и поэтически сильно присутствует, но у Ахматовой весь вопрос в том, на что оно замкнуто и на что направлено. Для М.В. Ломоносова весь описываемый им гераклитов мировой пожар — знак присутствия и величия Божия, а также причастия к Божьим делам человека, допущенного к самому центру событий. Для А.А. Ахматовой посетившие её «сборище» стихи так или иначе обслуживают самого человека, онтологизируют его деяния и его судьбу. Итог и смысл всех событий и состояний — Я и Ты, то, что произошло и происходит между Нами. Хотя, конечно, пользование услугами космических сил небезопасно. Возникает угроза провала личностного в безличное, когда никакого Я и Ты уже нет, и тогда «взгляд друга» становится жутким по мере, превышающей уже меру самого стихотворения. Поэтическое слово перестает работать.

Говорить на этом основании о том, что поэзия А.А. Ахматовой «хуже» поэзии М.В. Ломоносова, было бы глупо. Как раз в поэтическом отношении А.А. Ахматова, возможно, выше М.В. Ломоносова. Просто во всём, что подлежит поэтическому схватыванию, Бог теперь плохо различим, и поэтическими средствами до него не добраться. Более того, стараться это сделать не нужно и бесполезно. Ведь Бог заговаривает с человеком первым. Но, тем не менее, Бог не может не существовать для поэта, поскольку он поэт, опять-таки вне зависимости от того, присутствует ли Он непосредственно, как слово поэтического текста. Однако это уже особая тема, здесь нам нужно вернуться к ситуации восемнадцатого века и к тому пункту, где М.В. Ломоносову удалось поэтически взломать намечающийся круг вечного возвращения.

В контексте оды совершенно не работает известный «антитеологический» аргумент в пользу того, что наука просто ещё не добралась до подлинных причин происходящего. Повторим, что сам по себе характер наблюдаемого и, более того, переживаемого явления небесного огня уже заранее исключает онтологическую значимость такого научного объяснения по каким бы строгим внутренним критериям собственно научной достоверности оно ни осуществлялось. Согласно таким критериям, любое открытие всё равно будет восприниматься в перспективе вечного возвращения и ничего в мире по-настоящему не откроет, не обновит, сколь бы ценным с прагматической точки зрения оно ни было. Но ведь именно этот дух открытия и обновления и господствует в оде М.В. Ломоносова. Наблюдаемое событие действительно не есть нечто внешнее в отношении человека, когда до будущей скуки, а потом до ницшевского ужаса всего один шаг.

Преображение ночного мрака в огне северного сияния затрагивает душу и как бы происходит в ней самой. Сам человек оказывается здесь участником космического события, ибо целиком захвачен им. Захвачен не только в психологическом, но прежде всего именно в онтологическом плане, ибо здесь решается какая-то проблема его, человека, собственного бытия, проявляется полнота этого бытия, явленная в неожиданно и неурочно просиявшем свете, а не, напротив, в ускользании во тьму ночи. Открывшаяся в первой строфе оды полная звёзд бездна по самому своему настроению уже предвещает преобразование. Ведь если нам ничего более не обещано, кроме бесконечного вглядывания в бездну, то паскалевский вариант крушения нашей онтологии неизбежен. У М.В. Ломоносова же представлена живая драма вселенной. Она и демонстрирует человеку, что Бог не утаивает от него начала и концы мира, но, напротив, выводит на поверхность его, мира, непредреши́нность и способность к преобразению. Свет отменяет тьму, огонь северного сияния заслоняет собой таинственное свечение звёзд в бездонной глубине. И всё это возможно лицезреть человеку, ставшему теперь избранником Бога, а не крохотным существом, цепенеющим на пороге бездны.

В известном смысле человек у Ломоносова «сонаблюдатель» Творцу и не отделён тем самым от Него непреодолимой стеной, которая всякий раз возникает, когда тема Бога приходит на ум как некое следствие исследований природы или размышлений над мировыми событиями. О них и повествуют «уста премудрых», которые ничего на самом деле не могут сказать о картине преобразования мира, предстающей человеку «при случае великого северного сияния» и вовлекающей его в своё собственное пространство. Вот продолжение строф, приведённых выше:

Сомнений полон ваш ответ  
О том, что окрест ближних мест,  
Скажите ж, коль пространен свет  
И что малейших дале звезд?  
Неведом тварей вам конец?  
Скажите ж, коль велик Творец?<sup>13</sup>

Может показаться, что в оде вновь появляется мотив неисследимой бездны, «за которой» нам остаётся мыслить в совсем уже ноуменальном значении Бога. Потом нам ничто не мешает принять его и сердцем, как у Паскаля. Но эти два момента у того же Паскаля оказываются разведёнными в процессе прозрения человеческой души. В душе самого автора «Мыслей» вера, конечно же, изначально, но в то же время, чтобы донести её до других автор должен начинать с сомнения и затем доказывать истину своей веры. У Ломоносова же последняя строфа вовсе не вывод из предшествующих. Бытие и величие Бога им вовсе не дедуцируются из сказанного раньше. О величии Божиим говорят уже первые строки, содержащие предчувствие будущего великого события. Удары колокола мерно нарастают, становясь все громче и торжественней:

Лицо своё скрывает день;  
Поля покрыла мрачна ночь;  
.....  
Но где ж, натура, твой закон?  
С полных стран встаёт заря!<sup>14</sup>

В завершении стихотворения эти удары скорее стихают, ведь всё уже сказано и остаётся лишь поставить точку в назидание «премудрым». Это отнюдь не кульминация уже состоявшегося поэтического богослужения. Здесь речь вообще может идти не о дискурсивном развёртывании некоего смысла (оно возможно также и в поэтической форме), а о его интуитивном схватывании в некоей предельной целостности.

В поэтическом образе, которым мы обязаны М.В. Ломоносову, проявляется и особая роль случая. Логическое доказательство, что естественно, изгоняет его за свои пределы. Однако тем самым оно теряет и перспективу высказать нечто целиком, всё и сразу, ведь случай и есть та ситуация, когда время исполнения смысла наступает раньше, чем этот смысл может быть развёрнут во времени, необходимом для доказательства, последовательной демонстрации его содержания. Но от той же неспешности движения в развёрнутом дискурсивном изложении образуются растянутости и пустоты, дающие простор сомне-

---

<sup>13</sup> Русская поэзия XVIII века. С.145.

<sup>14</sup> Там же. С. 144.

нию. Человеку на самом деле очень трудно тянуть эту дедуктивную нить, ни в одном месте не порвав её. Этот момент явно демонстрирует опыт даже великих метафизиков.

В «метафизике» оды таких пустот нет. Сомнений полон ответ «премудрых», сам автор изначально погружён в интуицию богоприсутствия, которая позволяет ему с гениальной лёгкостью преодолеть разрыв между физическим и метафизическим, что, опять-таки, становится возможным лишь в богословском контексте. Как обозначить этот проведённый через авторское воображение образ богоприсутствия? Как будто бы здесь более всего подходит определение эстетического его характера. Но, наверное, оно всё же уведёт нас в сторону, если мы не сделаем существенной коррективы. В эстетике оды одновременно ясно ощущается её логический костяк, что, собственно, и даёт нам право говорить здесь о метафизических и богословских смыслах. Однако рассуждение здесь не изолировано, что придало бы ему навязчиво дискурсивный характер, от эстетического впечатления. Один способ обнаружения глубинных смыслов в оде переходит в другой и укрепляется в нём. Ритмические «удары колокола» являются одновременно последовательными шагами рефлексии, замкнутыми, благодаря эстетической интуиции, в некую уже не разрушаемую и не имеющую «слабых мест» целостность.

Богословский пафос, живое чувство божественного величия, присутствующий во всём содержании «Вечернего размышления» М.В.Ломоносова, ясно даёт о себе знать и в знаменитой оде Г.Р. Державина «Бог», написанной на сорок лет позднее ломоносовской. Богословские и метафизические мотивы теперь более дифференцированы. Хотя настроение живого Богоприсутствия, повторим, сохраняется вопреки всем негласным правилам века Просвещения. Первая часть оды представляет собой настоящий религиозный гимн, славословящий Бога. Притом это не повествование о Боге, а прямое молитвенное обращение к нему. Обращение не каноническое, не заимствованное из церковных служебников и молитвословов, а впервые актуально рождающееся в душе человека второй половины восемнадцатого века. Человека, подобно М.В. Ломоносову, всецело занятого исследованиями «натуры» или, по крайней мере, в первую очередь любопытствующего по поводу этих исследований и потому в чём-то неизбежно уже секулярного. И вот этот человек создаёт молитвословие, сопоставимое по искренности и силе выраженной в нём веры с псалмами Давида. При том оставаясь в своём веке, живя его представлениями и интересами.

Державиным явлен в своём многообразии физический мир, с его терминологией, принятой для обозначения этого мира, всеми этими «эфирами», «веществом», «солнцами», «кристаллами» и т.д. И всё это

существует не само по себе, а во славу Бога. Здесь то же отношение между физическим миром и Богом, что и у М.В. Ломоносова. Мир не доказывает собой бытие Божие в цепи логических аргументов, а именно прославляет, свидетельствует это неоспоримое само по себе и первичное в отношении мира бытие. Вещи в державинской оде являют собой как бы подобие ангельского хора, ничего не доказывающего в существовании Божиим, но призванного обращаться к Нему и создающего возможность такого обращения для человека. Мир тогда становится текстом молитвы, ничего в то же время не меняя в своём существовании. Напротив, этому существу только и придаётся теперь смысл, значение. Автор оды обращается к Богу как живому «Ты», к которому подтягивается «оно» мира, составляющее сам язык этого обращения:

О Ты, пространством бесконечный,  
Живый в движеньи вещества,  
Теченьем времени превечный,  
Без лиц в трёх лицах Божества!  
Дух всюду сущий и единый,  
Кому нет места и причины,  
Кого никто постичь не мог,  
Кто всё собою наполняет,  
Объемлет, зиждет, сохраняет,  
Кого мы называем: Бог<sup>15</sup>.

И далее разворачивается картина мира, свидетельствующая об истинном величии Бога. Мы ещё раз можем восхититься этой, если можно так выразиться, живостью веры человека культуры, когда наступил век так или иначе безверия. Но более всего в оде нас интересует именно переход от молитвословия или богословской темы к метафизике. Это происходит по мере того, как в славословии Богу появляется тема человека, и совсем в другом, нежели это принято в собственно молитве ключе. В последнем случае всегда акцентируется недостойность и даже ничтожество человека в сравнении с Богом, его греховное состояние, которое перед лицом Бога становится предельно явным. До определённого момента текст оды демонстрирует именно этот смысл.

В воздушном океане оном,  
Миры умножа миллионом  
Стократ других миров, — и то,  
Когда дерзну сравнить с тобою,  
Лишь будет точкою одною;

А я перед тобой — ничто<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Там же. С. 565.

<sup>16</sup> Там же. С. 566.



Перед Богом бесконечный мир вселенной оказывается всего лишь точкой, а человек вовсе не имеет никакой онтологии. С богословской позиции такая субординация вполне понятна. Ведь человек ничтожит себя в грехе сам, мир же скорее страдает от греха человека, наложившего столь серьёзный отпечаток на первозданность творения. «Ничто» в оде тоже звучит как удар колокола, который подводит итог гимну, завершает собой речь, обращённую к Богу.

Но это лишь только генеральная пауза. После «ничто» действительно наступает то ли торжественное, то ли растерянное молчание. Однако вовсе не конец произведения. Следующая строфа вдруг резко изменяет сделанные акценты. Привычный для восхваления Бога тон, выраженный в прекрасной стихотворной форме, вдруг резко меняется. Как будто бы происходит опомятование автора, и, произнеся привычную же фразу о ничтожестве человека, он словно бы впервые задумывается о смысле того, что только что сказал. И «Я» автора, вполне обоснованно признав своё ничтожество, вслед за этим тут же отказывается от него.

Ничто! Но ты во мне сияешь  
Величеством твоих доброт;  
Во мне себя изображаешь,  
Как солнце в малой капле вод.  
Ничто! Но жизнь я ощущаю,  
Несьтым некаким летаю  
Всегда пареньем в высоты;  
Тебя душа моя быть чаёт,  
Вникает, мыслит, рассуждает:  
Я есмь — конечно, есть и ты<sup>17</sup>.

На этой строфе, безусловно, есть смысл подробнее остановиться в интересах рассмотрения перехода от богословия к метафизике. Его момент зафиксирован в той самой генеральной паузе, когда ничтожествование человека оказывается под вопросом. Здесь мысль становится не только участницей восхваления Божественного величия, восхваления, заданного уже известным архетипом молитвы, но приобретает самостоятельное значение. Тем самым включается то, что М.Хайдеггер называет «человеческим делом», метафизическое рассуждение, имеющее своей основой интеллектуальные резервы человека и проявляющее значимость его собственной личности, которая «вникает, мыслит, рассуждает». Как раз эти её движения свидетельствуют о наличии в человеке образа Бога, проясняют смысл человеческого богоподобия. Таким образом Бог «изображается» в человеке. И если в первоначальном молитвословии Богу о Боге речь заходит с самого начала, к Нему обращается сам автор оды, то теперь богоприсут-

---

<sup>17</sup> Там же.



ствие удостоверяется как раз через божественный образ в человеке, и бытие Бога в известном смысле выводится из бытия человека, оказывается завершением поэтической строки:

Я есмь — конечно, есть и ты!

Эти два момента оказываются совершенно неразрывны, хотя можно сказать, что триаду целое оды образует. Первая часть триады — утверждение абсолютного величия Бога и вытекающий отсюда вывод о ничтожестве человека, притом сознательно и даже как-то торжественно принимаемый. В этой части триады подобное признание совершенно необходимо, так как только в таком контрасте с человеческим божественное обретает образ, соответствующий его абсолютному значению. Во-вторых, оказывается, что то же божественное величие будет умалено, если не совершить противоположного действия и не отказаться от провозглашения человеческого ничтожествования, так как в человеке присутствует божественное сияние и изображение Бога. При том этот антитезис первому тезису имеет преимущественно метафизический характер, в то время как сам тезис — теологический.

И вот, наконец, то, что можно назвать синтезом, притом в этом синтезе метафизическое сохранит своё превалирующее значение вплоть до начала следующей строфы:

Я связь миров повсюду сущих,  
Я крайня степень вещества;  
Я средоточие живущих,  
Черта начальна божества;  
Я телом в прахе истлеваю,

Умом громам повелеваю,  
Я царь — я раб — я червь — я бог!  
Но, будучи я столь чудесен,  
Отколе пришёл? — безвестен;  
А сам собой я быть не мог.

Твоё создание я, Создатель!  
Твоей премудрости я тварь,  
.....<sup>18</sup>

Перед нами славословие Бога, но теперь уже с учётом всей проделанной метафизической работы и ясного сознания уникальности человеческого Я. В последней строке оды человек изливает перед лицом Бога «благодарны слёзы», но делает это как бы уже из другого положения, чем в начале произведения. Теперь хвала Богу достигает высшей степени совершенства, так как возносит её уже не «ничто», а

---

<sup>18</sup> Там же. С. 567.

«связь миров повсюду сущих», царь, хотя и одновременно раб, Бог, пусть и одновременно червь.

Если брать центральный мотив оды, то вся она построена на мысли, которая, будучи мыслью поэтически рождённой, ни к чему не принуждая читателя, удерживая его в пространстве свободной интуиции, открывает как будто бы простую, но одновременно оказывающуюся практически очень трудной для понимания истину: серьёзный разговор о человеке не возможен вне соотнесения человека с Богом. Как и наоборот: проигрывает то богословие, которое не принимает во внимание метафизической драмы человека, надеясь говорить о Боге как таковом. Такое богословие, по словам протоиерея Александра Шмемана, «слишком легко принимает себя за истину». И очень радуется, что русская литература восемнадцатого века и сегодня помогает богословию не впадать в крайности и избегать ошибок. То же обстоятельство заставляет более внимательно взглянуть в русскую культуру XVIII столетия, чтобы видеть в ней не только предпосылку будущего «золотого века», но и те самостоятельные достоинства, которые становятся различимы, пожалуй, только сегодня и которые не были до конца усвоены тем самым «золотым веком».

## ПОНЯТИЕ СЕМЬИ

**Н**а первый и не только на первый взгляд, семья относится к реальностям самоочевидным. Во всяком случае в том отношении, что совсем не трудно указать на ее признаки. И кто же не знает такого — семья имеет место там, где совместно проживают мужчина и женщина, у которых есть рожденные женщиной от мужчины дети. Совсем уже скучно добавлять, что последние тоже живут вместе с отцом и матерью или напоминать о совместном ведении хозяйства мужчиной и женщиной. Да, все это самоочевидно и верно в своей очевидности. И все же не снимает главного вопроса: что же делает семью семьей? Если мы опять заговорим о перечисленных признаках, то это будет не вполне уместно, так как за пределами ответа останется самое существенное: объяснение того, почему мужчины и женщины неизменно во всем обозримом историческом времени образуют семьи, то есть проживают совместно, растят детей, ведут совместное хозяйство?

Можно, правда, попытаться снять саму возможность нашего назойливого вопроса так, как это очень давно сделал Аристотель. В частности, у него можно прочесть следующее:

«Так необходимость побуждает прежде всего сочетаться попарно тех, кто не может существовать друг без друга — женщину и мужчину в целях продолжения потомства; и сочетание это обуславливается не сознательным решением, но зависит от естественного стремления, свойственного и остальным живым существам и растениям, — оставить после себя другое подобное себе существо»<sup>1</sup>.

Это покамест Аристотель говорит о первом и важнейшем импульсе возникновения семьи, так же как и важнейшей ее составляющей. Несколько далее он дает определение уже семьи как таковой:

«соответственно общение, естественным путем возникающее для удовлетворения повседневных надобностей, есть семья»<sup>2</sup>.

В своем объяснении возникновения семьи Аристотель ссылается на необходимость. Может показаться, что это необходимость как таковая, неизвестно откуда взявшаяся, вроде бы объясняющая все, но

---

<sup>1</sup> Аристотель. Политика. 1255a25 // Аристотель. Соч. в четырех тт. Т. 4. М., 1993.

<sup>2</sup> Там же. 1255в.

сама в своем существе остающаяся необъясненной. На самом деле у Аристотеля дело обстоит не совсем так, поскольку он отмечает невозможность для мужчины и женщины существовать друг без друга. За греческого мыслителя можно добавить, что мужчину и женщину соединяет друг с другом половое влечение или взаимодополнительность в удовлетворении жизненных нужд, вряд ли он против этого стал бы возражать. Не станем возражать и мы против наличия у мужчины и женщины взаимного «естественного стремления», ведущего к созданию семьи. Смущает только то, что, по Аристотелю, в основе создания семьи то же самое стремление, что и у животных и даже растений. Создают ли животные семьи или их подобие? Этим вопросом еще как-то можно задаться. Но, разумеется, не по поводу растений. О растительных семьях, кажется, говорить еще никому не приходило в голову. Отметим это будет не лишним ввиду того, что «естественное стремление» «оставить после себя другое подобное себе живое существо», согласно Аристотелю, вовсе не обязательно ведет к созданию семьи, если даже признать его значимость применительно к ней. Так что вопрос о том, почему возникает семья, у Аристотеля остается открытым, он разве что подступает к ответу на него, самого главного самым очевидным образом не договаривая. Ведь не принимать же за договаривание ссылку на «удовлетворение повседневных надобностей» как источник возникновения семьи.

Нужно признать, что на поставленные нами вопросы о том, что делает семью семьей и почему она возникает, философы и ученые, как правило, отвечают в духе Аристотеля, то есть фиксируют действительно существенные признаки семьи или ведущие к ее возникновению обстоятельства, тем ограничивая свою задачу в попытке сформулировать соответствующее понятие. Сказанное наиболее красноречиво выразилось в преимущественном внимании обращающихся к семье исследователей на так называемых «функциях» семьи. Скажем, в современной семье обыкновенно выделяют две функции: «социализацию ребенка» и «направление в желательное русло сексуальных и эмоциональных потребностей взрослых»<sup>3</sup>. Я привел формулировку «функций» семьи в заведомо неуклюжей в своей несообразности формулировке. Оставив же неуклюжую несообразность в стороне — как соответствующее духу времени — все равно придется признать, что сегодня семью соотносят с ребенком и родителями с позиции того, что она может и должна дать тому и другим, очеловечивать их и делать социально приемлемыми. В этом и усматриваются две функции.

Применительно к другим временам и нравам «функций» у семьи выделялось и выделяется гораздо больше двух. Среди них защитная,

---

<sup>3</sup> Фрэнсис и Джозеф Гие. Брак и семья в Средние века. М., 2002. С. 13.

политическая, образовательная, судебная, религиозная, производственная и т. д. в том же роде. Ряд, конечно, легко может быть продолжен, почему бы нет. Желательно, однако, делать это в сознании обстоятельства вполне очевидного: сколько бы функций семьи мы ни выделяли и как бы в каждую из них ни углублялись, все равно останется непроясненным существование того, о чем идет речь. Семья по-прежнему должна будет быть признана неведомым нечто, которое, несмотря на это, дает о себе знать, себя наглядно и впечатляюще проявляет, даже позволяет рассмотреть свои проявления. Впрочем, что значит неведомым нечто, каждый из нас живо ощущает семейность семьи, самое ее существо, несводимость семейного к чему бы то ни было иному. От этого, однако, до внятной артикуляции своего ощущения, тем более последовательных формулировок стоящего за ним еще очень далеко. Не знаю, доберемся ли мы до них, но попытка в этом направлении сделана будет.

Начну я с заведомо несостоятельного утверждения о том, что принцип семьи — это принцип родства, что более близких родственников, чем члены одной нуклеарной семьи не существует. Утверждение такого рода делается и подразумевается, несмотря на реальность вполне очевидную. Да, с ближайшим родством братьев и сестер все вполне благополучно, чего уже не скажешь о родстве мужа и жены. Они не просто не должны быть кровными родственниками. Инцест на протяжении тысячелетий рассматривался как великая скверна и нечестие. Другое дело брак и создание семьи как породнения. Оно действительно имеет место, когда, например, родители со стороны мужа и жены воспринимаются как родственники, причем относительно близкие. Но разве в этом совсем нет некоторого противоречия, оправдывающего наше недоумение? Как это родители мужа и жены становятся родственниками через посредство тех, чей брак исключает сколько-нибудь близкое родство?

Тогда, может быть, муж и жена в браке становятся ближайшими родственниками? Согласиться с этим можно не иначе, чем через разведение кровного родства и породнения. В результате окажется, что есть родство и родство, между собой существенно различающиеся. В чем здесь различие, можно попытаться прояснить через примеривание к мужу и жене определенных характеристик кровного родства, самого настоящего и несомненного. Ну вот, представим себе, что муж (жених) называет свою жену (невесту) сестричкой, как это сделал, не удержавшись, в отношении Иммы Шпельман принц Клаус Генрих в минуту нежности и растроганности. Когда читаешь соответствующие строки романа Т. Манна «Королевское высочество», как-то оно становится не по себе. Такая трогательная сцена — и потянуло вдруг инцестом. Его запах, например, вполне уместен в рассказе А. К. Толстого

«Гадюка» в сцене приставания лихого братика-матросика к героине рассказа Ольге Вячеславовне Зотовой. В ответ на его «сестренка, дай побаловаться» матросик получает удар маузером в лоб, что, надеюсь, к удовольствию любого читателя, валит его с ног. Здесь инцестуальный душок и очевиден и омерзителен, поскольку забавы с продажной и развратной женщиной, от обратного, действительно сопрягаются с инцестом. Блуд, открытый, наглый, уверенный в себе, не случайно апеллирует к инцестуальным сближениям и уподоблениям. Он порывает с культурной нормой и формой, с освященным и табуированным веками и тысячелетиями, устанавливает между людьми разрушительные связи, так почему бы блуду и не искать опоры в инцесте, как предделе всяческого распада и мерзости?! Принц Клаус Генрих — сам долг, ответственность, дисциплина — конечно, никакого отношения к инцестуальным или им подобным посползновениям не имеет. Тем более пугает и сбивает с толку его «сестричка». Явно не о ней пристало принцу вести речь в здравом уме и твердой памяти. Но о ком в таком случае?

Полагаю, ответ очевиден — разумеется, об Имме Шпельман как о моей девочке, деточке, малышке, не знаю, как еще, лишь бы как о подобии своего ребенка. Вы можете сколько угодно подобное обращение жениха (мужа) к своей невесте (жене) не принимать. Но ваше неприятие в любом случае останется неприятием сентиментальности, расслабленности, банальности, не далее. Дальше вам не позволит пойти миф, живущий в любом из нас. А он предполагает, что муж своей жене за отца, он защитник, покровитель, вразумитель, тот, кто обязан отвечать за себя и всех членов своей семьи, в том числе и тогда, когда всем им есть от чего потерять голову. Им, но никак не мужу и отцу. Повторю, не одним детям, а еще и жене. В известных пределах муж через брак свою жену удочеряет. Таково подобие родства между ними. От настоящей родственной связи тем не менее его нужно обязательно отличать.

В породнении мужа и жены более всего поражает как раз сама его необходимость. Казалось бы, семья потому и возникает, что сын и дочь своих отца и матери помимо родства с ними устанавливают еще и новую связь, уже не родственную, связь мужа и жены. И вот получается, лишь для того, чтобы и ее максимально сблизить с родственной связью. Как будто брак только и существует для распространения вширь связей родства не только за счет размножения родственников в качестве детей, братьев и сестер, а еще и супругов. На то, что дело обстоит не совсем так, указывает то же самое породнение. Все-таки оно не сливается окончательно с кровным родством не только по критерию биологии. Муж и жена остаются как бы родственниками. Квазиродство их сближает, делает отношения между ними интимными при

сознании того, что породнение не есть родство. И странным бы оно было, если бы сочеталось с половыми связями. Тут или-или, или последние самые настоящие, буквальные, или самое настоящее и буквальное — это родство.

Семья, возникающая через породнение родственно не связанных мужчины и женщины, тем самым оказывается в промежутке между предшествующей родственностью сына и дочери и последующей родственностью их детей. Поскольку дети в семье появляются, она в том числе и родственная общность, но именно в том числе, так как связь между мужем и женой навсегда остается квазиродственным породнением. Последнее неустранимо и нерастворимо, а значит, представляет собой как минимум один из моментов своеобразия семьи, ее несводимости ни к каким другим общностям.

Вглядываясь в породнение исходно неродственных мужа и жены, в нем можно увидеть некоторую остаточность родственных связей, цепляние за них как за реальность первичную и наиболее существенную того, что ими уже не является. Но точно так же за породнение можно признавать новый тип родства. Пожалуй, как минимум оправданно увидеть и третье, совмещающее в себе оба предшествующих момента, в чем, собственно, и состоит наша позиция. Приступая к ее формулировке, для начала нужно отметить, что согласно самым архаическим и глубоким представлениям мифа, между любыми существами, включая богов и людей, нет более значимых и существенных связей, чем связи родства. Согласно логике мифа, как-то понять кто есть кто возможно не иначе, чем выяснив родственные связи того, о ком идет речь. Быть рожденным или самому породить — в этом состоит последняя истина любого индивидуального бытия. Соответственно, и истина связи и отношений между богами, людьми, теми и другими — это степень и характер их родства. Она устанавливается, постигается, становится достоянием вот этого человека и определяет или выражает собой его отношение к любому другому человеку. В том числе и отношения между мужем и женой. Кстати говоря, жена тоже может в минуту близости и ласки назвать мужа своим «мальчиком». Конечно, в этом проявляется все то же: связующая сила обозначения близости родства, отсылка к общезначимому, если даже оно всего лишь уподобление.

Помимо констатации уподобления, между тем все-таки оправданным представляется и утверждение о том, что в браке, отношениях мужа и жены, возникает еще и новый тип родства. Теперь это не родство происхождения и даже не одно лишь породнение. Родством его делает возможность предельной близости мужа и жены. Оно возникает не через соотнесение родственников с кем-то третьим (отцом, матерью, дедом, бабкой и т. д.), а напрямую, через взаимосоотнесенность.

В определенном смысле супруги друг другу действительно отец и мать, сын и дочь. Не как рожденные друг от друга или порождающие один другого. Муж и жена достигают порождения и рожденности вне соответствующих актов. Они что ли присваивают себе то и другое. И я бы не сказал, что здесь имеет место узурпация. Происходящее, пожалуй, уместно будет обозначить как взаимное порождение и взаимную же рожденность. Сама связь супругов, поскольку она состоялась, ведет как к отцовству-материнству, так и к сыновству-дочерности. Нужно вначале быть друг для друга отцом-матерью и сыном-дочерью, чтобы впоследствии осуществить отцовство и материнство в отношении своих детей. Однако почему все отмеченное — это не фикция, не дым-мечтание, проигрываемое на знаковом уровне, не имея под собой онтологии?

Потому, например, что муж и жена, покинув каждый своих родных, создают новую семью. Они переходят из одной семьи в другую. Новая же семья не может не длиться старой, не иметь с ней существенной общности. Она же состоит в том, что для мужа жена становится матерью, а сам он ее сыном, тогда как для жены он теперь отец, которому она является дочерью. Конечно, мы говорим о как бы матери и отце, дочери и сыне. Но не только. Есть в происходящем и момент бытия вещей на самом деле. В том смысле, что муж для жены сын, который ею не рожден, а жена — дочь, не рожденная от отца и т. д., а это уже не чистое «как бы» или «квази». Такое возможно в качестве предвосхищения того, что произойдет с рождением детей. Впрочем, не это самое главное. Оно в производности супружества от родства как отцовства-материнства и сыновства-дочерности. И производность здесь такого рода, что в семье отец и мать, сын и дочь существуют еще до рождения детей. С рождением детей, как это ни покажется странным, отцовство и материнство, сыновство и дочерность становятся вторичным, то есть тем, чем в первой наметке они уже были. Были потому, что супруги уже воспринимали друг друга как отца-мать, сына-дочь.

Во второй главе Книги Бытия содержатся слова, несмотря на свою, казалось бы, предельную простоту, ясность, самоочевидность, обладающие глубиной смысла: «Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей, и будут одна плоть» (Быт. 2,24). Они ведь не просто о том, что вот вначале мужчина живет со своими родителями, а потом, создавая свою семью, с женой. Оно, конечно, именно так. Но вряд ли Книга Бытия повествует только об этом. Как мне представляется, библейские слова еще и о том, что кем был человек в родительской семье, тем же он становится, вступая в брак. Был он ближайшим родственником родителям, им же он будет в отношении жены. Настолько близким, что и прилепится, и сольется с женой (мужем) в одну плоть.



На наступившее в браке родство, и не только у нас, русских, между прочим, указывает именование супругами друг друга уменьшительными именами, когда Александры становятся Сашами, Ольги Олями и т. п. Так же супруги именуют своих детей или братьев и сестер. В любом случае, это обозначенность близкого родства. В своей буквальной выраженности она кажется ближе к братству и сестричеству, чем к отношениям между отцом (матерью) и сыном (дочерью). Ведь только первые в этих отношениях употребляют уменьшительные имена, никак не последние. И тем не менее можно настаивать с полной уверенностью на том, что через обращение друг к другу уменьшительными именами супруги поочередно обозначают свое отцовство или материнство, так же как и сыновность и дочерность друг друга.

Особый характер породнения-родства супругов, несомненно, может быть отнесен к существенным признакам семьи. К тому, что указывает на семейность семьи, на то, без чего она не состоится или же превратится в распавшуюся общность, являющуюся семьей не более чем формально и по видимости. В плане же уточнения этого особого характера, который свойственен супружескому породнению-родству, наверное, не лишним будет добавить, что в противоположность естественно-биологическому родству оно является «сверхъестественным», так как возникает из ничего. Вчера не было никакого намека на родство, сегодня оно налицо благодаря его установлению между супругами. По существу, супружество и связанное с ним непосредственно деторождение возобновляют сферу родства. Это так просто, если обратить на него внимание: не будь «сверхъестественности» установления родственных связей между супругами, родству оставалось бы угасать вместе с человеческим родом или поддерживать себя за счет инцеста, то есть нарушения одного из ключевых табу, которым человек удерживается в своем человеческом качестве. И не получается ли в таком случае, что родство и брак с неотрывным от него возникновением семьи представляют собой реальности взаимодополнительные в своей нетождественности. Семья только и занята воспроизводством родственников, не будучи чистопородно родственным образованием.

С целью продвинуться дальше в прояснении того, что делает семью семьей, нам придется обратиться еще раз к феномену разделения всего сущего на свое и чужое, и прежде всего к свойскости как своеобразному отношению между людьми. Вообще говоря, свойскость тесно примыкает к семейственности, и в особенности к родству. Настолько тесно, что они в каких-то моментах сливаются, отчего и становится правомерным вопрос о том, какой из этих феноменов первичен, а какой произведен от него. Или, если хотите, вопрос можно поставить и так: можно ли говорить о том, что родство или свойскость есть некото-

рая фундаментальная реальность, тогда как другая из них всего лишь проявление или выражение этой реальности?

Несомненно, в такой постановке вопроса есть свой смысл, однако вряд ли приходится рассчитывать на его однозначное разрешение. Тут ведь что является камнем преткновения? Прежде всего глубочайшая укорененность принципа родства, породнения, рожденности в мифе, в самой его сердцевине. Никакой другой более существенной реальности миф не знает, поскольку речь идет о начале энергийном и динамическом. Конечно, предельные основания любой мифологии — это измерение хаос-космос и «сакральное-профанное». Понятно, что приоритет изначальности за хаосом, из его недр выходят сакральные существа-боги, чьими устроительными действиями хаос преобразуется в космос. Но далее зададимся вопросом о том, каким образом боги выделяются из хаоса и становятся самостоятельными существами. Ответ может быть только один: хаос («древний и родимый») порождает богов, он их «родитель», они же рождены от и из него. И далее, когда происходит космизация хаоса усилиями богов, ее только на поверхности вещей можно свести к деятельности богов-демиургов. В мистической глубине все равно происходят роды. Рожденные от хаоса боги, в свою очередь, порождают космос, впрочем, и сами будучи космическими существами.

Быть может, вы скажете: «Так это в мифе! Образовании, насквозь пронизанном фантазиями, иллюзиями, когда-то неизбежными и все-таки заблуждениями. На самом же деле нас должны касаться не ребяческие представления, а существо дела. И почему же ему не быть таковым, что родство есть не что иное, как мифологическая выраженность действительно существенного — отношений свойскости?» На недоумение в подобном роде сказ у меня один. Если люди тысячелетиями воспринимали родство в качестве не просто существенной связи между ними, но еще и как основу мироздания, с этим приходится считаться и принимать это вполне всерьез. Настолько, чтобы и нам усматривать в нем субстанцию всего сущего. Конечно, не в смысле принятия универсальности порождения и рожденности, их всеприимчивости. В настоящем случае речь идет о приписываемой им роли, которая не могла не определять самым существенным образом жизнь бесчисленного числа людей.

Если бы можно было этих людей спросить о том, как они понимают свое и чужое, свойство и чуждость, то можно не сомневаться в их ответе. Они обязательно свое и свойство свели к родству, тогда как в чужом и чуждости усмотрели отсутствие такового. Иными словами, сущностью для них было бы родство, свойство же не более чем проявлением и выражением сущности. Для нас это уже не так, поскольку мы о своих и чужих готовы говорить в том числе и никак не сопрягая

их с родством, в результате в родстве обнаруживая свойскость, а не наоборот. Решать, кто из нас прав, в действительности ход сомнительный, скорее всего, и прямо тупиковый. Гораздо продуктивней приоритета родства или свойскости, наверное, все-таки будет их сопряжение в перспективе обнаружения сходства и различия между ними.

Касательно сходства в первую очередь я бы отметил, что и родство и свойскость предполагают человеческую близость и общность по достаточно существенным моментам. В родстве они отсылают к общему источнику происхождения. В свойскости же такой ход совсем не непременно обязательный. В принципе, она возможна и как освоение одного другим или друг друга. Достижение свойскости — это еще и путь сближения и «обобщения» тех, кто исходно пребывал достаточно удаленно от точки близости и общности. По ее достижении или как средство достижения вполне возможны, скажем, побратимство или усыновление-удочерение. Тогда свойскость для верности принимает форму и характер родства, что не является непременно обязательным.

Чтобы точнее схватить эту самую свойскость и затем примерить ее к родству, нужно попытаться найти для ее выражения слова поточнее и попонятней каждому. В числе таких слов будут безопасность, комфорт, надежность, взаимопонимание, совместность интересов, одинаковость или близость восприятия опасностей и преимуществ. Перечень наш оказывается велик, и это при том, что он еще не закончен. Пожалуй, заканчивать его и не обязательно, так как уже включенное в него позволяет, пускай приблизительно, определить то общее, которое объединяет все составляющие перечня. Им будет момент совпадения или сближенности между собой тех, кто образует общность своих. В свойскости совпадают или сближены по природе и человеческой данности. Свои потому и свои, что они такие, какие есть. В их среде сколько угодно возможны разногласия, взаимные неудовольствия, соперничество, неприятие, однако они обязательно должны покрываться свойскостью в качестве живого ощущения своей общности, связности, нераздельности, принадлежности друг другу и производности от чего-то третьего. Свои как будто владеют друг другом, есть собственники друг друга. И так, что собственник и собственность переходят один в другого, будучи фиксируемы в своей реальности.

Хотя свойство очень часто стремилось принять форму родства, сблизить или отождествить себя с ним, наконец, быть санкционированным его авторитетом, не родство, а семейственность является самой подходящей почвой для свойскости. В самом деле, исходная данность семьи, именно она представляет собой установление отношений между мужчиной и женщиной в качестве своих. Свойскость в браке не покрывается ни породнением, ни линией «отец-дочь,

мать-сын» применительно к супругам. У них свойскость переходит в родство, так до конца и не растворяясь в нем. И далее в отношениях уже между детьми супругов или отцом и матерью несмотря ни на какое самое тесное родство свойскость сохраняется неразтворенной в родстве. Оно так глубоко пронизывает семью, оплетает ее, что скорее подчиняет себе родство, чем наоборот.

Пускай и не каждый, однако огромное большинство из нас может вспомнить и ощутить с захватывающей силой всю мощь и принудительную силу свойскости. Она, например, дает о себе знать в беспокойстве за свою семью, тех, кто в нее входит. Они могут так уж и не любить друг друга, надоесть и относиться один к другому критически. Но вот над кем-то из членов семьи нависла угроза, он попал в тяжелую ситуацию, потерпел неудачу, не знаю, что там еще. И что же остальные? Их реакции на происходящее могут сильно различаться как по своей выраженности, так и по степени задетости происшедшим. И все же каждый из составляющих семью испытает особое ни с чем не сравнимое чувство тоски, потерянности и уязвимости, обыкновенно сильно преувеличиваемой, из-за того, с кем случилось происшествие, да и из-за всей семьи. Нет, это не просто страх, а нечто другое и в чем-то существенном хуже всякого страха. В этом чувстве томительная жалость, угроза надвигающейся пустоты и потерянности. В общем, тяжкое и неразрешимое это чувство, насколько легче, когда его не испытываешь.

Семьи, однако, создаются с непреложной данностью, импульс к их возникновению остается преобладающим любыми издержками. В нем дает о себе знать неизбежное тяготение к свойскости, пребыванию своим среди своих. Именно свойство в этом случае ведет к родству, а не наоборот. Можно предположить, что первое замещает собой последнее, точнее же, служит эквивалентом инстинкта продолжения рода, неизменно приписываемого животным, которые совместно выращивают детенышей, образуя устойчивые пары, сильно напоминающие супружеские. В инстинкте животного дает о себе знать его неизбежное несовпадение с собой, устремленность во вне себя. Бытие средством для следующего поколения животных, которые в свою очередь становятся тем же самым опосредованием возникновения все новых и новых поколений.

Нечто подобное сколько угодно может быть не чуждым и человеку. Они тоже способны видеть в детях цель и смысл своей жизни, низводить себя до средства осуществления этой цели. Это, однако, не собственно человеческое в человеке, не то, что делает его человеком в семейной жизни. Таковой может быть признана семейная жизнь как пребывание каждого члена семьи в качестве своего среди своих. Семья и начинается с того, что вчера еще вполне посторонние друг другу

муж и жена становятся своими. Для уточнения того, что это означает, пожалуй, не лишним будет сопоставить две близкие реальности — свое и мое. Последнее можно рассматривать как один из моментов существования человека в мире и даже момент его самого. На самом минимуме и вместе в своей последней существенности человек представляет из себя «я», которое, в свою очередь, существует как самодостаточность в саморазличении, иначе говоря, как «я есть я». Если идти далее, то помимо «я» человек — это еще его внутренний мир: мысли, настроение, образы, представления, фантазии и множество всякого другого. Следующим кругом, очерчивающим человеческое бытие, будет реальность тела. Оно тоже есть вот этот человек, в нем продолжен его внутренний мир и даже «я». Но тело находится на той грани, за которой начинается еще один круг, отчасти переступая его. Это круг, включающий в себя «мое». Оно уже отделено от человека, хотя в чем-то с ним и совпадает. Наиболее наглядно сказанное проявляется в том, что сегодняшнее «мое» вчера могло быть чужим, может им стать и завтра. «Мое» человеком приобретается, присваивается, наследуется, даруется ему и т. д. В любом случае, оно есть человеческая собственность. И в этом своем качестве не только продолжает человека, но и противостоит ему, поскольку человек, с одной стороны, — это он сам, с другой же — то, что принадлежит ему.

В этой принадлежности, стоит к ней немного приглядеться, обнаруживается противоречие. Оно состоит в том, что «мое» находится во внешнем отношении с человеком. «Мое» ему в себе не растворить, не сделать неотрывным от себя. Зато лишиться его можно сколько угодно. Такого рода проблематичность делает «мое» свидетельством человеческой неполноты и несамодостаточности, зависимости от внешней ему реальности. В «мое» человек, чтобы жить, неизбежно продлевается, и в нем же таится угроза потерять себя, растворившись в моем как в собственности, став ее носителем. «Мое», будучи собственностью, не только позволяет человеку полагать себя во вне, но и отчуждает его от себя. Чуждое оно преодолевает, в том числе и за счет самоотчуждения.

В отличие от «моего» «свое» соотнесено не только с вот этим человеком. Когда такое происходит, «свое» и «мое» перестают различаться, первое переходит во второе. «Свое», на это нужно обратить внимание, — уже не собственность, не принадлежность человеку некоторой внешней ему реальности. «Свое» в том числе и сам человек, соотносящий себя с ним. «Своего» человека тоже можно лишиться, однако, на этот раз вместе с ним самим. Лишившись «своего», он чувствует не просто потерю, а пустоту и провал в себе, теперь он как бы и не вполне он сам. В рассматриваемом отношении «свое» можно уподобить телу. До известного предела оно тоже отделимо от человека и, опять-таки, в ущерб ему, за счет потери чего-то в себе.

«Свое» в его полуслитности с человеком продолжает человека во вне таким образом, что внешнее становится еще и внутренним. Находясь в «своем», он выходит из себя и вместе с тем остается в себе. «Свое» человека такое иное ему, которое есть он сам. Конечно, пребывание в мире «своего» обладает огромными и завидными преимуществами. Однако они не абсолютны. Прежде всего потому, что «свое» не может в принципе быть тотальностью всего сущего. Мир «своего» обязательно предполагает и подразумевает существование еще и мира чужого. Так что «свое» не может существовать иначе, чем под знаком нависающей над ним угрозы. Это очень хорошо знает всякий, кто входит в семью, ощущает свою к ней принадлежность. Какой бы семья ни была процветающей, могущественной, влиятельной и прочее, вряд ли кто-либо из ее членов совсем чужд ощущения уязвимости семьи, страхов и опасений за нее. Это дает о себе знать не чуткость или мнительность того или иного члена семьи, а ее свойскость, иным совсем и окончательно «свое», а значит, и семья быть не в состоянии.

Из «своего» как своей первой семьи рано или поздно приходится выходить, а если не приходится, то она неизбежно поворачивается к своему неудавшемуся члену стороной духоты, тесноты, давящей замкнутости на себя. Но и тот, кто покидает семью, обычно идет путем из одной семейной общности в другую, по сути он меняет одно «свое» на другое. Внесемейное существование явно не для многих. Оно скорее исключение. Правило же таково, что человек меняет семью на семью, «свое» на «свое», точнее же, свою роль в семье и, соответственно, характер свойскости. Первоначально он обнаруживает себя в мире своего, впоследствии же сам создает такой мир. Самая существенная разница пребывания человека в каждом из миров касается источников свойскости. В одном случае они задаются детям отцом и матерью, в другом же исходят от мужа и жены, в свою очередь ставшими отцом и матерью. Это очень разные способы о-своения мира, в котором непосредственно пребывает человек, ведь это далеко не одно и то же — застать «свое» или создать его самому. Последнее исключает становление чужого своим, в то время как первое предполагает в крайнем случае узнавание «своего» в ранее за таковое не принимавшееся.

Еще одно различие между «моим» и «своим» из числа существенных — это однопнаправленность первого и взаимонаправленность второго, точнее будет сказать, тяготение каждого из них к одному из полюсов. Я имею в виду то простейшее обстоятельство, что «мое» как принадлежащее кому бы то ни было, как его собственность, в свою очередь, не относится к нему в модусе «моего». Того же самого о своем уже не скажешь. «Своим» являются в отношении друг друга. Свойскость поэтому предполагает коммуникацию, общение, общность, его невозможно свести к собственности. Правда, это не более, чем доми-

нирующая тенденция. В принципе, возможно себе представить ситуацию, когда «мое», точнее «мой» в свою очередь реагирует на свое положение отношением «твой». Как таковое здесь имеет место отношение рабства. Совершенно не случайно раба в Античности сравнивали с вещью, считали его собственностью, этим подтверждая, что он является «моим». Для нас в этом случае первостепенно важным является то, что раб, в соответствии с древним представлением, может быть членом семьи. Таковым его, в частности, рассматривал Аристотель в «Политике». С учетом этого обстоятельства нам остается признать, что семья есть реальность не только родства, свойскости, но и «моего». Нужно только сразу уточнить, что раб как «мой», будучи членом семьи, к «моему» не сводится. Его бытие погранично как моему, так и своему. Иначе говоря, раб, принадлежащий семье, для нее помимо прочего еще и свой, то есть составляет с господином, его женой, детьми одно целое. Раб и вещь среди вещей, ее прямое подобие, и в чем-то совпадает с господином, неотрывен от него, а если и отрывен, то за счет ущерба господину, потери в себе того, что есть он сам.

Тема раба как члена семьи тем и примечательна, что ведет от реальности своих через посредство того, кто свой и одновременно «мой», к собственно «моему», то есть собственности и имуществу. Последнее тоже входит в понятие «семья», так как вообще без имущества она существовать не в состоянии. Понятно, имущество прикреплено к семье не раз и навсегда, оно может появляться и исчезать. Однако семья, не обладающая имуществом, — это противоречие в понятиях, потому что ее существование предполагает ведение хозяйства. Были времена и семьи, когда хозяйство забирало едва ли не все заботы семьи, в современной же семье они сведены к минимуму. Кажется, вот-вот пройдет еще несколько лет или в крайнем случае десятилетий, и семейное хозяйство исчезнет вовсе. Его заменит такая техническая оснастка, которая будет обслуживать семейные нужды в автоматическом режиме исполнения желаний по части быта. Хозяйства же тем самым вести больше не потребуются. Я не знаю, насколько такая перспектива действительно реальна. С большей уверенностью можно говорить о том, что семья, которая совсем не будет вести хозяйство, не просто трансформируется, а перестанет быть таковой. Хозяйство ведь далеко не только обременяет семью, в первую очередь оно создает ее. В хозяйственных заботах не в последнюю очередь создается и поддерживается семейная свойскость. Скажем, уход матери за ребенком — это тоже ведение хозяйства. Так же как и забота мужа о занятой детьми жене. Но они же есть и обнаружение бытия среди своих, бытия как свойскости. Свойскости нужны проявления и выражения повседневные, само собой разумеющиеся и совершенно необходимые для поддержания жизни семьи, то есть то, что представляет собой совместное ведение хозяйства. И если его не будет,



то проблематичными станут другие существенные признаки семьи, наряду с особым рода родственностью и свойскостью. В них дает о себе знать их действительность. И уж, конечно, ничего не меняет и не корректирует в понятии «семья» то, что существовали и существуют семьи, где муж, жена или взрослые дети не участвуют в совместном хозяйстве. Муж может всего себя посвящать работе, жена всецело предаваться развлечениям и удовольствиям и т. д., сваливая ведение хозяйства на одного из супругов, родственников или слуг. Но это и будет процессом разложения семьи, ее ущербности, неспособности по-настоящему состояться. Неизбежные признаки этого — взаимоотношение тех, кто составляет семью, то есть изживание свойскости. Своими в этом случае образующие семью перестают быть, или их свойскость существует фрагментарно и остаточно.

Если предшествующие признаки семьи характеризуют самое ее существо вполне однозначно, то с еще одним, на этот раз последним признаком, который представляет собой власть, дело обстоит сложнее. С одной стороны, с самых отдаленных времен семью принято характеризовать в качестве власти, то есть отношений между властвующими и подвластными. Не случайно и отдельные мыслители и традиция усматривали в семье государство в миниатюре, так же как в государстве — одну огромную семью. В главе семьи — некоторое подобие или прямо царя, в остальных ее членах подданных и рабов. С другой же стороны, достаточно очевидно, что семья держится не властью, не она составляет ее смысловой и бытийственный стержень или основу. В семье, скажем, естественней увидеть отношения любви, дружбы, почитания, чем властвование одних и подвластность других.

Как бы ни был запутан вопрос с властью в семье, самое простое и очевидное все же можно констатировать, приступая к его рассмотрению. Играет ли власть решающую роль или находится на самой периферии семейной жизни, совсем без власти семью представить трудно, по сути даже и невозможно. Самый простой и очевидный аргумент в пользу ее неперменного наличия в семье достаточно прост и очевиден: поскольку семья состоит из взрослых и детей, то есть людей, способных и не способных до конца отвечать за свои действия, то и власть в отношении последних становится оправданной и необходимой. Понятно, что до конца не отвечают за свои действия дети, а это предполагает необходимость их вразумлять и направлять. И вовсе не обязательно с их согласия и в соответствии с их стремлениями. Иными словами, совместная жизнь с детьми в семье предполагает момент насилия над ними. Не в том, разумеется, смысле, что родители в обязательном порядке никак не считаются с их желаниями и возможностями самостоятельных действий. Если бы отношение взрослых к детям было сплошным террором и насилием, речь уже нужно было бы вести о



чем угодно, только не о власти. Последняя обязательно предполагает сочетание моментов насилия и свободы. В ее пределах первое преобразуется в последнее. Когда повеление или распоряжение не просто безальтернативно и обязательно к исполнению, а еще и принимается ребенком. Он дает на него согласие, которого с него вообще-то никто и не спрашивает. Насилие тем самым снимается в пользу свободы, хотя последняя и несет в себе черты своего происхождения. Это свобода в заданных рамках, которые ребенок при благоприятных для него обстоятельствах готов разрушить, превратив свободу повиновения в необузданную волю исполнения желаний.

Говоря о власти родителей над детьми, сколько угодно можно подчеркивать, что она осуществляется для блага детей, и это будет верным. Почему бы и нет. Но самое для нас в настоящем случае важное — констатировав необходимость власти в семье, тем самым утвердить ее в качестве неперменного признака семьи и семейственности как таковых. Утвердив же этот признак, нужно попытаться понять, в чем состоит специфика власти именно в семье. И здесь я бы обратил внимание на то, что с незапамятных времен власть взрослых над детьми могла носить очень жесткий и жестокий характер. Так, телесные наказания в семье (разумеется, имеется в виду Запад) исчезают или становятся большей или меньшей редкостью только в XX веке, да и то ближе к его концу. До этого же отеческая лоза считалась суровой необходимостью и пускалась в дело неукоснительно. Причем самое поразительное в этом то, что секли направо и налево не в каких-то там отсталых западных странах, а в тех, которые гордились правами и свободами своих граждан и действительно были странами, где свобода укоренена наиболее глубоко и основательно. Вспомним хотя бы ту же Англию, граждане которой кем только не признавались самыми свободными в Европе. Но именно эта же самая Англия, возможно, как никакая другая западная страна, закоснела в телесных наказаниях и отменяла их медленно, позднее других, менее благополучных по части свободы стран, отменяла неохотно, уступая господствующему духу времени. Из чего же тогда проистекает такая раздвоенность хотя бы тех же англичан?

Мне представляется, что в этом случае нельзя сбрасывать со счетов восприятие ребенка как еще не вполне человека, как того, кто пока еще всего лишь очеловечивается и делает это не вполне добровольно. Если договаривать все до последнего и с последней ясностью, она же резкость, то ребенок, там, где процветали телесные наказания, воспринимался в качестве некоторого подобия раба. Что раб в качестве члена семьи — реальность вполне обычная для многих культур, об этом у нас уже был разговор. Теперь же отметим и другое — ребенок в семье не раб как таковой, его никто и никогда рабом и не считал, а раб,

идуший путем свободы. По мере взросления ему было задано изживание в себе рабских черт. Соответственно, и отношение к нему как рабу должно было постепенно преобразовываться, и очень существенно. Надо ли говорить, что и настоящий раб здесь совсем ни при чем.

В этом действительно заключается самый настоящий парадокс семейной власти. В отношении ребенка она тяготеет к рабству, если даже в ней рабское усматривается как преходящее и преодолемое. Ребенок рождается рабом с тем, чтобы стать свободным человеком, так и срывается у меня с языка, но так ли это на самом деле? В этом я как раз и сомневаюсь. Во-первых, далеко не везде и не всегда существовали семьи, принадлежащие странам, народам, культурам, где свобода была реальностью, где вообще существовало измерение свободы. И второе, имеющее к нашей теме непосредственное отношение. Как хотите, но и в культурах, где культивировалась свобода, которые все пронизаны ее токами, семья вовсе не является сферой свободы. Или, скажу осторожней, она может быть и не чужда свободе, но не на ее началах выстраивается семья, не ею держится. Даже в тех случаях, когда воспитанник семьи становится свободным человеком, происходит это уже за ее пределами. В этом у меня нет сомнения: не свобода, а подвластность несвободного человека неотрывна от ребенка в семье. Именно несвободного, так как вообще говоря, свобода совместима с подвластностью, более того, может открывать дополнительные перспективы свободы. Если же вести речь о своеобразии власти в семье в отношениях между взрослыми и детьми как таковыми, иначе говоря, о том, что входит в понятие семьи, тогда специально нужно акцентировать следующий момент: семейная власть обязательно предполагает самоизживание. Ее истоком должно стать итоговое снятие властных отношений или переход их в новое измерение.

Так или иначе, власть взрослых над детьми предполагает формирование из последних властителей. Ими они должны стать не просто по переходе во взрослое состояние, а с образованием собственных семей. В больших семьях, где взрослые дети продолжают вести совместное с родителями хозяйство, их роль как властителей неизбежно оказывается ослабленной и смазанной, однако к власти над своим детьми такие родители все равно причастны. Что в одном, что в другом случае власть возникает независимо от чьих-либо желаний и намерений. Ее не захватывают, она не есть результат борьбы или победы. Если возникает семья, если в ней появляются дети, то за властью дело не станет. Той реальностью, за которой бессмысленно искать волю к власти. Если же она и возникает, то не как импульс, идущий от создания семьи и рождения детей, а как издержки отношений между родителями и детьми.

Власть родителей над детьми сродни уходу за ними, их обереганию, защите, питанию. В ней та же предзаданность, она так же естественна и

неотменима без деградации и распада семьи. Между прочим, она находится в полном соответствии с тем, как власть представлена в мифе. Миф же предполагает, что власть в своей первичности всегда и обязательно исходит от сакральной инстанции. Но боги в отношении людей в первую очередь это родители, а во вторую кормилицы. Их власть третична и произрастает из порождения и кормления людей как детей и питомцев богов. Совпадение мифологемы власти с тем, как она выстраивается в семье, знаменательно и заслуживает специального рассмотрения. Нам же остается по этому поводу отметить два обстоятельства. Во-первых, чрезвычайную влияние мифологемы применительно к самым разнообразным ее проявлениям, в том числе и очень далеким от реалий семейной жизни. И второе. Совпадение властного мифа с тем, как власть обнаруживает себя в семье, не должно вести нас к заключению о том, что отношения между родителями и детьми предполагают власть как таковую, в самом ее существе и чистоте выраженности. Миф о власти и власть в семье, несмотря на моменты близости между ними, все же расходятся по очень значимому пункту. Все-таки миф предполагает, что люди для богов — вечные дети. Божественность — это вечная взрослость, тогда как человечность — неизбывное детство. Боги ни в коем случае не выращивают из людей взрослых, то есть богов, то есть чужды тому, чем только и занимаются в семье взрослые, выращивая и воспитывая из детей себе подобных.

Тема власти в семье — это еще и тема начальствования в ней или, что то же самое, тема главы семьи. Мы привычно говорим о том, что муж ее глава, иногда вспоминая о некогда существовавшем матриархате, впрочем, совершенно недоказуемом и более чем проблематичном. Ограничившись фигурой мужа, нам все равно придется задаться вопросом о характере его первенствования в семье не только над детьми, но и над женой, так же как и о том, непременно ли обязательно муж — глава семьи. Тысячелетиями так оно и было, однако, кажется, настали такие времена, когда существует множество семей, где главенство и власть мужа над женой практически не дают о себе знать. И это как будто по-прежнему семейные общности. Если ситуация именно такова, то нам остается признать: в понятие семьи как таковой власть входит только в качестве властвования родителей над детьми.

Сослагательное наклонение в настоящем случае вполне уместно ввиду неоднозначности ситуации с властью на уровне супругов. Да, властное первенство мужа над женой сегодня как минимум сильно размыто, очень внятно дает о себе знать равенство супругов, исключаяющее отношения «властитель-подвластный». И все же вряд ли это безвластие на уровне супругов действительно установилось со всей определенностью. Скорее распространенным стало «разделение властей», когда у мужа в отношении жены есть свои властные полномо-

чия, у жены — свои. Такое же безвластие в отношениях мужа и жены как будто отдает распадом семьи, ее трансформацией в реальность уже иного порядка. Единовластие (монархия) в семье, кажется, уходит в прошлое. Не нужно только преувеличивать монархизм предшествующих семей, где глава семьи явным образом существовал и осуществлял свои права. И тогда власть мужа над женой, несмотря на всю ее выраженность и непререкаемость, дополнялась, пускай и менее заметно и внятно заявленной, властью жены над мужем. Поэтому разложение семейного монархизма само по себе еще не свидетельствует об исчезновении власти в отношениях между супругами.

Г.Ярчик, П.-Ж.Лабарьер

---

## АБСОЛЮТНОЕ И СУБЪЕКТ

Логическое, диалектическое,  
спекулятивное

Отредакции

В этом номере журнала «Начало» публикуется перевод статьи Гвендолина Ярчика и Пьера-Жана Лабарьера «Абсолютное и субъект. Логическое, диалектическое, спекулятивное», опубликованной во французском журнале «*Laval théologique et philosophique*» и посвящённой смутным вопросам философии Гегеля.

Гвендолин Ярчик — профессор философии Севрского центра (Париж). Широко известна в философских кругах Франции своими работами в области истории философии и прежде всего своим многолетним исследованием творчества Майстера Экхарта.

Пьер-Жан Лабарьер — профессор философии Северского центра (Париж). Является автором перевода «*Науки логики*» на французский язык. Основные публикации — «*Структуры и диалектическое движение в “Феноменологии духа” Гегеля*»; «*Измерения для человека*»; «*Бог сегодня*»; «*“Феноменология духа” Гегеля*» и другие.

**И**нтерес к Гегелю на протяжении XX в. удивительным образом менялся. Во второй четверти этого века его мысль достаточно часто была предметом исследований, и его постоянно цитировали, но после Второй мировой войны он отошел в тень, возможно, в силу искажающих его мысль интерпретаций, которые сделали из него, в определенных кругах, певца пангерманизма. Быстро избавившись от этой невольной связи с националистической тенденцией и вернувшись к ранее сложившейся традиции, восприятие мысли Гегеля вновь оказалось тесно связанным с «диалектической» философией Маркса и его последователей. Но любопытно, что после падения коммунизма, за которым последовал отказ от такого понимания «диалектики», Гегель в эту волну забвения не попадает, напротив, интерес к нему растёт. И это неожиданно в наше время, когда недоверие к мысли Гегеля поддерживается иногда весьма ограниченным её толкованием.

**Гегель сегодня.** Оценка «актуальности» Гегеля, а также тех новых возможностей, носителем которых его еще признают, заметно меняется в зависимости от культурной среды, из которой эта оценка исходит. Для старой Европы, особенно Франции, долгое время был характерен интерес главным образом к «*Феноменологии духа*» и ранним работам. Такая ориентация за последние десятилетия обогатилась тщательным изучением сперва «*Науки логики*», затем энциклопедиче-

ской «Системы» в целом. Внутри этой тенденции свое место, разумеется, находят и политика — с одной стороны, искусство и религия — с другой, но всегда соединённые со стремлением строить эти «частные» прочтения в связи с главным логическим движением, представленным в «*Науке логики*». Однако не забыта и «*Феноменология*», которая также толкуется с позиции такого более широкого взгляда.

В других странах, и особенно за океаном, традиция, менее прямо привязанная к такому «спекулятивному» измерению, пытается, напротив, обойтись без «диалектической онтологии» и оставить от этой философии только то, что относится к содержанию «Объективного духа», особенно в его этико-политических составляющих. Здесь легко возразить, что сам Гегель отвергает такой разрыв между исторической действительностью и «наукой понятия». Для читателей этот момент выражается в том факте, что всякая актуальная попытка понимания в рамках «герменевтического круга» при желании увидеть в Гегеле современника наших вопрошаний (т. е. приспособить для этих целей гегелевский «диалектический» круг) не должна обходить молчанием первую фазу, которую такое понимание требует: приступая к новому прочтению Гегеля *на дистанции*, надо сохранять установленное им самим равновесие между разными моментами его системы (т.е. «онтологический» круг). В духе как раз такого понимания мы стараемся поговорить об отношениях между «абсолютным» и «субъектом», которые Гегель положил в основу своей мысли. Это будет сделано в ключе нашего недавнего французского издания «*Феноменологии духа*»<sup>1</sup>, поскольку мы убеждены, что эта первая его систематическая работа содержит в себе все, что нужно для понимания отношений, которые Гегель устанавливает между логикой и историей.

## 1. РЕФЛЕКТИВНАЯ СХЕМА

*Феноменология духа* — это такое рассмотрение исторического процесса, которое позволяет сознанию не столько «переходить» от непосредственного знания, которое у него поначалу имеется о самом себе и о мире, к подлинному знанию о «самой Вещи», иначе говоря, «к действительному познанию того, что поистине есть»<sup>2</sup>, сколько открывать реальную глубину самой «чувственной достоверности», как она понимается в логике «речи, которая по своей божественной природе способна непосредственно претворять мнение в нечто обратное, превращать в нечто иное»<sup>3</sup>. Тем самым чувственная достоверность осво-

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, 1993.

<sup>2</sup> Это задача, которую ставит перед собой Гегель, когда осенью 1805 г. набрасывает первые строчки своего «Введения» к этой работе. См. *Ph.G.*, G.W. 9, 53/1–2 (132/2–3) [ссылка на *Gesammelte Werk*, Felix Meiner. Т 9. Hamburg, 1980 и, в скобках, на упомянутый в ссылке 1 французский перевод].

бождается от всякой подчиненности тому, что можно назвать «первичным абсолютным» — миром или «я» — положенным как внешнее понятие, которому знание будто бы должно подчиниться и в согласии с которым оно должно себя строить.

Такой подход нарушает общепринятое понимание отношений между субъектом и объектом. Для Гегеля «коперниковская революция» кантианства радикально не изменила традиционную логику, определявшую установление подобных отношений. Действительно, сказать, что знание не выстраивает себя согласно объекту, а, напротив, должно быть соотнесено с познающим его духом и с его возможностями понимания, вводит всего лишь еще один вариант в ту же самую проблематику, которая еще раз воспроизводит то же самое уравнение, термины которого заранее заданы в их изначальной безотносительности друг к другу. Именно эту безотносительность Гегель и ставит под вопрос. Между субъектом и объектом, между знанием и абсолютным он устанавливает изначальную взаимосвязь их подлинно (онто-логической) природы, ставящей оба эти термина в положение обоюдного «пред-положения» друг друга — когда им ничто не предшествует к качестве общего или третьего, ни в хронологическом, ни даже только в логическом смысле. Понятийное развёртывание этой взаимной предрасположенности он называет «рефлексией» — термином, который имеет не только поэтическое значение, но и относится к построению самой реальности в ее фундаментальном измерении существования и действительности.

В Предисловии к *Феноменологии* Гегель излагает суть этой революции, когда говорит:

«На мой взгляд [...] все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»<sup>4</sup>.

Об этой задаче здесь же говорится, что она должна быть оправдана только изложением самой системы. Хорошо известно, каким образом *Наука логики* в своей главной цезуре, соединяющей «Объективную логику» и «Субъективную логику», действительно обеспечивает это обращение «субстанции» в изменяющееся понятие (первым и последним выражением которого как раз и является «субъект»). Это тождество субстанции и субъекта обнаруживается в том месте Предисловия, которое мы только что процитировали, под промежуточным заголовком, отождествляющим «субстанцию» и «абсолютное», поскольку он звучит: «Абсолютное как субъект»<sup>5</sup>. Что и отсылает нас к названию настоящей статьи.

---

<sup>3</sup> Ph. G., G. W. 9, 70/22 (158/17). См. русский пер. Г. Шпета: Гегель. *Феноменология духа*. СПб., «Наука», 2006. С. 58.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 18/3 (80/19). Гегель. Ук. соч. С. 9



Итак, как субъект абсолютное появляется уже не в форме внешней объективности как некое данное, существующее само по себе и которое знанию надлежит осваивать. Оно артикулировано само в себе в том измерении духа, которое делает его самим собой и другим самого себя, одновременно всеобщим в своей изначальной автономии и вполне частным в отношении к изначальному знанию:

«В то же время надо заметить, уточняет Гегель, что субстанциальность в такой же степени заключает в себе всеобщее, или *непосредственность* самого знания, как и ту непосредственность, которая есть *бытие*, или непосредственность для знания»<sup>6</sup>.

То, что абсолютное есть субъект, касается, следовательно, не только самого абсолютного и его внутреннего построения, но также и единичного субъекта, который в своей свободе рефлексивно тождественен этому абсолютному, на которое направлено его усилие познания.

Таким образом, логический переворот, произведенный применением «рефлексивной схемы», не только меняет представление человека об Абсолютном: он также прямо отражается на понимании единичным субъектом самого себя, а значит, на организации его социального и политического мира. Именно в этом смысле невозможно отсечь содержание объективного Духа от его собственно структурной связи с движением рефлексии. Непосредственное бытие всегда отсылает к мысли, а история — к логике.

Этот момент настолько важен, что Гегель отводит ему несколько весьма насыщенных абзацев в начале Введения к *Феноменологии духа*. Он подробно останавливается на критике познания, понимаемого как «орудие» для овладения истинным, или как «среда», в которой преломляется *объект* — именно, абсолютное, — который тем самым задается как предсуществующий. Потому что *истинное для Гегеля является таковым только в акте своего построения*. Всякий другой взгляд, который делал бы ставку на «познавание, отделенное от абсолютного», и на «абсолютное, отделенное от познавания», относится к тем

«отговоркам, которые научное бессилие черпает из предположения таких отношений для избавления себя от труда в науке и в то же время для того, чтобы придать себе вид серьезного и усердного труда»<sup>7</sup>.

Ничто не будет слишком негативным для характеристики этой увертки, которая может привести только к тупику: «уловкам», «случайным и произвольным представлениям», даже «обману». Ссылка на такие слова как «абсолютное, познание, равно как объективное и субъективное и бесчисленное множество других, значение которых,

<sup>5</sup> *Ibid.*, 5/4 (63/4 et 80/18). Гегель. Ук. соч. С. 9

<sup>6</sup> *Ibid.*, 18/5 (80/22). Гегель, Гегель. Ук. соч. С. 9.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 54/33 (134/1).. Гегель. Ук. соч. С. 43.



как предполагают, общеизвестно» — это способ «уйти от главного, т.е. от того, чтобы дать понятие этого».

При таком положении возникает, следовательно, другая задача, двусторонняя, негативная и позитивная: надо отказаться рассматривать познание и истинное как «вещи», противопоставляя их друг другу как сложившиеся реальности в категории «бытия» (в непосредственном и объективирующем смысле этого слова), и, напротив, следует войти в движение рефлексии, которое выявит их взаимопредположение — тот факт, что каждое из них *по существу включает в себя свое другое в само свое построение*: «Исходя из этого здесь и следует предпринять изложение являющегося знания»<sup>8</sup>.

*Die Darstellung des erscheinenden Wissens.* Это весьма наполненные слова. «Излагать» значит вести речь, вы-являть и представлять то, что относится к порядку изначального внутреннего, привести к формальной действительности содержание сущности, короче — развернуть движение предположения, по которому внутреннее и внешнее обретают одно в другом то, что составляет их внутренний смысл. Поэтому «знание» не может стать чем-то окончательным, а всегда приходит или «является». История этого становления — это движение, которое переходит от формы к форме от чувственной достоверности до абсолютного знания — каковое представляет собой преодоление всякой застывшей позитивности, всякой замкнутости и открытость к бесконечности исторических воплощений.

В этом процессе многое из проблематики более или менее традиционного порядка оказывается попросту излишним, особенно в том, что относится к этике. Так, Гегель, говоря о жизненном домостроительстве, господствующем в греческом мире, в котором «*нравственное сознание*» — это «*простое чистое направление к нравственной действительности*» — оно есть долг»<sup>9</sup>, отмечает, что в таком контексте нет места для «коллизии между страстью и долгом» и еще менее «между долгом и долгом». Возьмем этот последний случай:

«Коллизия между долгом и долгом комична, потому что она выражает противоречие, а именно противоречие некоторого *противоположного абсолютного*»

и путается в двух непримиримых утверждениях — между

«абсолютным и тут же ничтожностью этого так называемого абсолютного, или долга».

А сознание столь тотально едино со своей сущностью, что в него не может проскользнуть никакое сомнение, никакое расхождение, никакое колебание. Это могло бы быть апологией абсолютного, которое в

<sup>8</sup> *Ibid.*, 55/30 (135/11). Гегель. Ук. соч. С. 44.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 251/26 (422/8). Последующие цитаты см. на той же стр. Гегель. 247.

принципе не подвержено человеческому вопрошанию. Но именно здесь греческий мир продемонстрировал уязвимость, которая должна была привести к его исчезновению. Этическое сознание, целиком отдаваясь «непосредственности своего решения», могло в этом случае судить о своем действии только исходя из своей принадлежности к реальности природного порядка — например, и прежде всего той, которая распределяет действие закона согласно различию по полу: в одном случае — это семейное благочестие, в другом — государственная служба. Что следует, *a contrario*, понимать так, что нет подлинного действия без соизмерения референций, следовательно, без дезобъективации того или иного абсолютного, дезобъективации, подразумевающей приведение его в *рефлексивное* движение, которое устанавливает связь между ним и сознанием.

То же требование на другом конце ряда форм Духа, когда речь идет о действии кантовского или послекантовского морального сознания<sup>10</sup>. Для того чтобы нравственность достигла своего «завершения», она должна соединить абсолютное в разуме и относительное, которое подразумевает определенное действие. Поэтому «действительное сознание», столкнувшись с «бесчисленным множеством моральных заповедей», склоняется к внешнему подтверждению, что ведет к смещению сути морального действия путем объективации долга (единственного) в «священной сущности», в «священном законодателе» мира. Но «моральное сознание вообще не придает серьезного значения тому, что освящено *каким-нибудь иным* сознанием, а не им самим; ибо для него только лишь то священо, что священо *само по себе и в нем*». И это не уход в моральный солипсизм, а минимальное требование *признания соотносимости* единичного и всеобщего, иначе говоря, *рефлексивности*, которая касается того исходного отношения, по которому каждый является самим собой только в предположении своего другого, в признании его логического предшествования. И снова диалектическая онтология и историческое действие оказываются в отношениях взаимной обусловленности — и это самый главный вклад Гегеля, то новое, что он привлек к анализу конкретного тождества бытия и мысли.

## 2. АБСОЛЮТНОЕ И СЛУЧАЙНОЕ

Тем самым все уже сказано. Так понимаемая рефлексия есть ключ к постижению отношений между логикой и историей, между спекулятивной диалектикой и определением морального и политического действия. Из этого фундаментального тезиса *Феноменология духа* извлекает определенное число следствий в том, что касается отношений

<sup>10</sup> *Ibid.*, 337/22 et suiv. (545/6 et suiv.). Гегель. Ук. соч. С. 335—336 и след.

между абсолютным и случайным, с одной стороны, и понимания того, что есть субъект — с другой. Небесполезно вспомнить о самых эксплицитных утверждениях, относящихся к этому вопросу, которые весьма часто — особенно первое из них — толкуются превратно.

Самое распространенное из таких толкований состоит в том, что «абсолютное» представляется как другое «относительного» или «случайного». Поэтому весьма важно подчеркнуть, что определение «абсолютного», употребляемое в завершении трех главных систематических работ Гегеля — это «абсолютное знание» в *Феноменологии духа*, «абсолютная идея» в *Науке логики* и «абсолютный дух» для «существенной открытости» этих реальностей к их собственному «претворению в действительность»<sup>11</sup>. Это значит, что абсолютное, ни в начале, ни в завершении движения, не относится к порядку «тотальности-суммы», которая бы резюмировала все, что относится к словам или действиям, а относится скорее к «тотальности-движению», которая доходит «в своем завершении до принципа своего нового разворачивания в новом движении»<sup>12</sup>. Следовательно, это абсолютное не только не противостоит случайному, но целиком заключено в необходимости доказывать свою «абсолютность» — пока формальную в ее первом утверждении, — понятийно развивая из самого себя окружающую его случайную действительность, которая с необходимостью является телом его действительности. Что не следует понимать как скатывание абстрактного абсолютного к случайному, которое полагалось бы как первичная непосредственность: случайное, которое здесь является телом действительности, есть скорее реальность, восходящая к двойному отрицанию. У случайного нет «видимости сущего, которая может исчезнуть, когда постигается его реальная необходимость». В той мере, в какой в нем «все бытие обременено отрицанием», надо сказать, что это есть непрерывно становящаяся тождественность между случайным и абсолютным, поскольку «именно не-бытие этого конечного составляет бытие бесконечного». Таким образом, «постигать идеальное в самой индивидуальности» не значит «смешивать случайное и необходимое, а показывать, что погружается [внутри] одно, ведя нас к другому» — а это и есть «задача диалектики»<sup>13</sup>. «Вести к другому» как способ погружения в сердце случайного, чтобы раскрыть его *в нем самом* как шифр необходимого и абсолютного.

---

<sup>11</sup> См. *La Phénoménologie de l'esprit*, p. 673, note 1. [В переводе авторов данной статьи. — Прим. пер.]

<sup>12</sup> *Science de la logique, traduction française, Paris, Aubier, 1981. P. 367. Note 1.* О понятиях *тотальности-суммы* и *тотальности-движения* см. Gwendoline Jarczyk. *Système et liberté dans la Logique de Hegel.*, Paris, Aubier, 1980. P. 171.

<sup>13</sup> См. Jean-Marie Lardic. «Hegel et la contingence» dans Hegel. *Comment le sens commun comprend la philosophie.* Actes Sud, 1989. P. 92, 96 et 93.

Теперь становится понятным, почему Гегель с такой страстью и язвительной иронией ополчается против того, что в его время было обращено к нему как требование держаться непосредственной действительности. Человек-де прошел через историческое испытание, когда ему было отказано в его первичных достоверностях, тех, что он называл «то интуицией, то непосредственным знанием абсолютного, религией, бытием»<sup>14</sup>; и он пытается справиться с этой растерянностью, разворачивая философию, восстанавливающую надежность референта, относящегося к порядку необходимого. Тогда для этого человека «абсолютное полагается-де не постигать в понятии, а чувствовать или созерцать: не понятие его, а чувство его и интуиция должны-де взять слово и высказаться». Потеряв свою «существенную жизнь», «он, кроме того, сознает эту потерю и брэнность, которая составляет его содержание» и тогда обращается к философии и требует от нее «не столько *знания* того, что *есть* он, сколько лишь восстановления с ее помощью названной субстанциальности и основательности бытия». Затем следует отрывок, не лишенный литературной выразительности; он обличает замену *уразумения* простым *назиданием*, фигура которого — «бурное вдохновение», усилия «страстные и раздраженные», «насилие», «скудное чувство», «довольствование получаемым» или «скудость в даваемом». Отсюда колебание между вниманием к историческому «опыту» — с риском завязнуть в чувственном — и стремлением к «неопределенному наслаждению» «неопределенной божественностью»; две позиции, равным образом удаляющие от работы «науки» и «рефлексии», которую она подразумевает, и тогда снова стоит повторить:

«Сила духа лишь так велика, как велико ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отваживается распространиться и потерять себя в своем раскрытии»<sup>15</sup>.

Как и реальность позитивного порядка, которую можно было бы противопоставить бессилию переменчивых элементов, абсолютное не может рассматриваться как простая «всеобщая идея» в «форме недействительности»<sup>16</sup>. «Наивность пустоты в познании» полагать, что «в абсолютном все одинаково», даже «противопологать различающему и осуществленному познанию или познанию ищущему и требующему осуществления» эту «ночь, в которой, как говорится, все кошки серы!» На протяжении всего Предисловия к *Феноменологии духа*, текста первостепенной важности, Гегель не перестает подвергать критике две позиции, по видимости противоположные, но по сути одина-

<sup>14</sup> *Ph.G.*, G.W. 9, 12/11 (72/13). Последующие цитаты см. на этой же стр. и двух след. Гегель. Ук. соч. С. 4—5.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 14/12 (74/26). Гегель. Ук. соч. С. 5.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 17/18 et suiv. (79/20 et suiv.). Гегель. Ук. соч. С. 8 и след.

ково ошибочные: *дуализм*, овеществляющий абсолютное как альтернативу непосредственности вещей, и *формализм*, лишаящий его всякой действительности и истощающий его в «абстрактной всеобщности». Против этого он предлагает новую, действенную процедуру, путь рефлексии, артикулирующей сущность и действительность, логику и историю.

«Формализм, на который жалуется и возводит хулу философия нового времени и который возродился в ней самой, не исчезнет из науки, даже если неудовлетворительность его известна и ощущается, — пока познание абсолютной действительности полностью не уяснит себе своей собственной природу»<sup>17</sup>.

Остановимся на выражении «абсолютная действительность». Очевидно, что оно вовсе не означает неподвижности непосредственной реальности, которую полагали бы как стоящую саму по себе, вне режима вопрошания. Само слово «действительность» (*Wirklichkeit*) означает, впрочем, что это выражение располагается вне рассмотрения «сущности как рефлексии в себя», если вспомнить название первого раздела «Учения о сущности», — размышление, о котором в *Науке логики* подготавливает, как известно, понимание существования, затем действительности, где как раз абсолютное появляется в своем истинном свете. Действительность, помимо своего формального, затем реального выражения, принимает здесь фигуру «абсолютной необходимости». А необходимость — это не вещь, а отношение — и «абсолютная действительность» не может более пониматься как «абсолютизация» реального в его непосредственности, но как процесс, связывающий в рефлексивной схеме двойного основания всеобщее сущности и частность его определений. Процесс, который в этой части *Науки логики* разрешается в последующем полагании понятия, которое Гегель отождествляет со свободой, то есть, с субъектом.

Вот что дает точное значение утверждения, с которого мы начали, отождествления «субстанции» (или абсолютного) и «субъекта»<sup>18</sup>. К чему мы вскоре и перейдем, все же отметив, что утверждаемая Гегелем связь абсолютного и случайного является для него конечной точкой процесса сознания, необходимым для него условием «свободного» прочтения истории и ее определений.

Надо ли по этому поводу напоминать о самой последней странице «Абсолютного знания», когда наконец становится понятным, что «дух, знающий себя в качестве духа, должен пройти путь воспоминания о духах, как они существуют в нем самом и как они осуществляют организацию своего царства»?<sup>19</sup> — Где «дух, знающий себя в качестве

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, 17/29 (80/7). Гегель. Ук. соч. С. 8

<sup>18</sup> См. выше. Сноска 8

<sup>19</sup> *Ph.G.*, G.W. 9, 433/39 (694/24). Гегель. Ук. соч. С. 434

духа», означает человека, достигшего «абсолютного» знания; не человека, получившего доступ к некоему познанию, не подверженному переменчивости обычного знания, а индивида, добившегося возможности увидеть, каким образом фигуры историчности («духи») уходят внутрь самих себя, то есть признают друг друга в их конститутивном — и *рефлексивном* — отношении к «идее», действительность которой они как раз и выражают. Мы снова можем увидеть, как бессодержательно, с гегелевских позиций, организовано историческое; что означает лишить действительность всякой весомости истины — и истины *по существу* случайного.

### 3. СУБЪЕКТ КАК САМОДВИЖЕНИЕ

Мы увидели, каким образом дело мысли для Гегеля исчерпывающе выражается в определенном *становящемся тождестве* субстанции и субъекта; движении, которое происходит вовсе не путем поглощения субстанции субъектом, а признанием того, что субстанция изначально артикулируется сама в себе как самодвижение — что как раз и является свойством субъекта как такового; субстанциальность в этом смысле, как мы читаем у Гегеля, конечно, включает в себя «всеобщее, или *непосредственность знания*», но также «ту непосредственность, которая есть *бытие*, или непосредственность *для* знания»<sup>20</sup>. Отсюда обратимость соответствующего суждения — его *существенная* рефлексивность: она выражается в том, что субъект на вершине своего самоутверждения по-новому полагается как тождественный субстанции, то есть внешности того, что есть. Что Гегель прямо и говорит в конце работы, в виде перевернутой репризы, которая вписывает все развитие форм сознания в пространство этой *рефлексии*:

«Я есть не только Самость, но и *равенство Самости с собой*; но это равенство есть совершенное и непосредственное единство с самим собой, или: *этот субъект* есть в такой же мере *субстанция*»<sup>21</sup>.

Последующие за этой цитатой строчки содержат критику, которая более или менее прямо касается, вероятно, мысли Спинозы. Действительно, для Гегеля субстанция остается абстракцией, идет ли речь о пустой всеобщности или о внешнем содержании, относящемся к случайному, — если она не определяет себя сама как реальность, артикулированная в своих собственных различиях. Вот что мы по этому поводу читаем:

«Субстанция только для себя была бы бессодержательным созерцанием или процессом созерцания некоторого содержания, которое, будучи определенным, было бы только акцидентальным и лишено необходимости».

<sup>20</sup> См. выше, сноски 9 и 10

<sup>21</sup> *Ph.G., G.W.* 9, 430/37 (689/11). Гегель. Ук. соч. С. 431

Следовательно, для доступа к исторической конкретности потребовалось бы соединение внутреннего и внешнего, в которое внутреннее как таковое не могло бы входить, потому что «субстанция лишь постольку считалась бы абсолютном, поскольку она мыслилась бы или созерцалась как *абсолютное единство*, и все содержание должно было бы по своему разнообразию оказаться вне ее в рефлексии, которая ей не свойственна, потому что она не была бы субъектом, не была бы тем, что рефлектирует в себя по поводу себя, т.е. не постигалась бы в понятии как дух». В этом случае знание не было бы хозяином своих определенных и связь между логикой и историей относилась бы к случайному:

«Если тем не менее следовало бы говорить о содержании, то, с одной стороны, только для того, чтобы ввергнуть его в пустую бездну абсолютного, а с другой стороны, оно было бы внешним образом подхвачено из чувственного восприятия; казалось бы, что знание достигло вещей, различия с самим собой и различия среди многообразных вещей, но нельзя было бы понять как и откуда».

Рассматривая далее отношение субстанции к субъекту, субстанции к Духу у Гегеля, следует подчеркнуть, что Дух — это «не только отступление самосознания в его чистую внутреннюю суть», но он также и не «простое погружение самосознания в субстанцию и не-бытие его различия»; он — и это главное определение — есть

«это движение Самости, которая отрешается от себя и погружается в свою субстанцию. Равным образом и качество субъекта ушло из нее в себя и делает ее предметом и содержанием, когда снимает это различие между предметностью и содержанием»<sup>22</sup>.

Такое тождество абсолютного и духа будет сформулировано в предисловии к работе как ее главная идея, как то, чего позволило достигнуть развитие логических схем<sup>23</sup>. Надо вдуматься в это положение. «Дух» для Гегеля никак не может пониматься как самоценное внутреннее, до его реализации вплоть до областей исторической случайности — личной, культурной, политической: «только духовное *действительно*» — что означает также, что только действительное — конкретное, случайное, историческое — духовно, то есть, дух есть не что иное как *становящееся тождество субстанции и субъекта*; что означает, что «его духовное содержание порождается им самим»; «но, — продолжает Гегель, —

поскольку он и для самого себя есть для себя, то это самопорождение, чистое понятие, есть в то же время для него предметная стихия, в которой он имеет свое наличное бытие; и, таким образом, предмет в своем наличном бытии есть для самого себя предмет, рефлектированный в себя»<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 431/13 (690/6). Гегель. Ук. соч. С. 431.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 22/4 (87/5). Гегель. Ук. соч. С. 12.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 22/14 (87/17). Гегель. Ук. соч. С. 13.



В целом же, дух есть внутреннее, тождественное себе только в той мере, в какой он «рефлектирует» в себе внешнее, которое есть тело его действительности. А эта действительность в этом случае не может, разумеется, быть полноценной независимо от этой рефлексии в *ее собственное* внутреннее.

Мы имеем дело с логическим принципом, из которого вытекает важнейшее, но не лишённое двойственности следствие:

«Об абсолютном надо сказать, что оно по существу есть *результат*, что оно лишь в *конце* есть то, что оно есть по истине. И в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя»<sup>25</sup>.

Иначе говоря, речь идет о «результате», который следует понимать не как переход к содержанию, теряющему связь со своим началом, но как «*становление в ином*, от которого нужно отречься», «опосредование»<sup>26</sup>. Ибо то, что в действительности есть прежде всего, это полное рефлексивное тождество начала, развития и завершения:

«Ибо опосредование есть не что иное как находящееся в движении равенство себе самому, или оно есть рефлексия в себя же, момент для-себя-сущего Я, чистая негативность, или, низведенное до чистой абстракции, оно есть *простое становление*. Я, или становление вообще, этот процесс опосредования в силу своей простоты есть именно становящаяся непосредственность и само непосредственное»<sup>27</sup>.

В противоположность суждению представления, ставящего рядом субъект и предикат и соединяющего второе с первым с помощью глагола-связки с адъюнктивной функцией, спекулятивное суждение разворачивает тотальность, всегда включенную в субъект, насколько субъект *действительно* является другим самого себя: «движение самоутверждения», или «опосредствование становления для себя иным»<sup>28</sup>. Организация объективного духа не может быть понята вне этого конститутивного отношения к диалектической онтологии:

«раздвоение простого или противопологающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это *восстанавливающееся* равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое *первоначальное* единство как таковое — есть то, что истинно»<sup>29</sup>.

Наконец, все будет договорено и соберется под знаком существенной рефлексивности, соединяющей логику и историю, когда станет понятно, что

<sup>25</sup> Ibid., 19/13 (83/6). Гегель. Ук. соч. С.10.

<sup>26</sup> Ibid., 19/24 (83/20). Гегель. Ук. соч. С. 10.

<sup>27</sup> Ibid., 19/29 (84/2). Гегель. Ук. соч. С. 10.

<sup>28</sup> Ibid., 18/20 (81/15). Гегель. Ук. соч. С. 9.

<sup>29</sup> Ibid., 18/22 (81/18). Гегель. Ук. соч. С. 9.



«разуму ... отказывают в признании, когда рефлексию исключают из истинного и не улавливают в ней положительного момента абсолютного. Она-то и делает истинное результатом, но точно так же и снимает эту противоположность по отношению к его становлению; ибо это становление в такой же степени просто и потому не отличается от формы истинного, состоящей в том, чтобы истинное показало себя в результате как *простое*; больше того, оно в том и состоит, что уходит назад в простоту»<sup>30</sup>.

#### 4. ЧТЕНИЕ ГАЗЕТЫ

Если придерживаться заявлений Гегеля, дело закрыто: подлинное знание должно остерегаться двух подводных камней: замкнутости в абстракции всеобщего, понятого как заранее заданное, и внимания к непосредственности, понятой не как выражение и тело действительности идеи; два способа пренебречь тем, что есть абсолютное и субстанция, и не увидеть в них субъекта в самодвижении его саморазворачивания как другого, нежели он. Два предупреждения, выраженных вживую в одном из самых знаменитых «фрагментов» из *Wastebook*, в котором Гегель вел записи в первое время своей жизни в Йене:

«По утрам *чтение газеты*, что-то вроде утренней молитвы, возвращающей в реальность. Свое отношение к миру направляешь к Богу или к тому, что есть мир. Это дает то же чувство безопасности, что и здесь, чтобы знать, в каком мире живешь»<sup>31</sup>.

Иногда эти слова понимаются просто как интерес к событию, даже сравнивают их с выражением Карла Барта, который положительно утверждал: «Бог говорит с нами через Библию и газету». Но тональность гегелевского суждения больше напоминает предупреждение, чем похвалу. Вот что слышится в «исходе» этого «афоризма»: это не признак высокой спекулятивной требовательности — стремиться к «безопасности» там, где сила разума предписывает не искать защиты от неопределенности становления и случайности. Знать, «в каком мире живешь», может оказаться лишь способом утвердиться в какой-то точке, остановить развитие процесса и заморозить себя, замораживая мир.

Распространенный способ уступить этой тяге к неподвижности выражается сперва таким увековечиванием мимолетного, которое происходит от того, что его привязывают к какому-либо первичному религиозному абсолюту. Позиция, которую Гегель, критикуя прошлое, обличает как бегство от настоящего и действительного:

---

<sup>30</sup> Ibid., 19/34 (84/7). Гегель. Ук. соч. С. 10–11.

<sup>31</sup> Hegel. Notes et fragments (Iéna 1803–1806). Texte, traduction et commentaire par Catherine Colliot-Thélène, Gwendoline Jarczyk, Jean-François Kervégan, Pierre-Jean Labarrière, Alain Lacroix, André Lecrivain, Béatrice Longuenesse, Denise Souche-Dagues, Steve Wajsgrus. Paris, Aubier, 1991. Fragment No32. Texte p. 52–53 et commentaire p. 140–142.

«В прежние времена люди наделяли небо огромным богатством мыслей и образов. Значение всего того, что есть, заключалось в той нити света, которая привязывала его к небу; взор, идя за ней, вместо того, чтобы держаться этой действительности (*Gegenwart*), скользит за ее пределы, к божественной сущности, к некоей, если можно так выразиться, потусторонней действительности»<sup>32</sup>.

С таким взглядом философская и политическая мысль XVIII века проделала «большую работу» по переключению внимания «к действительности как таковой, [внимания] которое было названо *опытом*». Тогда Гегель выражает и сожаление, что эта работа слишком даже удалась! «Теперь, продолжает он, [...] чувство так укоренилось в земном, что требуется такая же большая сила, чтобы вознести его над земным». Однако в начале XIX века атмосфера *Schwärmerei* снова подала пример «бегства» из мира, но уже отталкиваясь от «скудного чувства божественного вообще»...

Какой из всего этого можно сделать вывод? Что культура того или иного времени переходит от одной крайности к другой и что то, как она полагает себя по отношению к «миру» и происходящим в нем событиям, стоит не больше, чем ее прошлое отношение к религиозному абсолюту. И в том и другом случае игнорируется истинное отношение между логикой и историей. Как же воздать должное одновременно абсолютному идеи и случайности события — спекулятивной онтологии и практической организации политической реальности? Гегель это объясняет в письме Целльманну от 23 января 1807 г., то есть в тот момент, когда он заканчивал свое Предисловие к *Феноменологии духа*:

«Вы внимательно следите и за тем, что относится к злобе дня. И действительно, не может быть ничего убедительнее того, что образованность одержит победу над грубостью, дух - над бездушным рассудком и мудрствованием»<sup>33</sup>.

Но это внимание к событию приносит такие плоды, только если сопровождается усилием по его дешифровке, исходя из движения, которое это событие полагает: «Только наука является теодицеей, продолжает Гегель, она оградит нас от того, чтобы смотреть на события с животным изумлением или более благоразумно приписывать их случайности мгновения или причудам таланта».

В конечном счете, смысл не проистекает, следовательно, ни от каких-то данных духа, предсуществующих движению его воплощения, ни от акцента на непосредственном при всем видимом богатстве его проявления. Ибо бедна абстракция идеи, когда она остается в рамках формальности утверждения, остающегося без воплощения; но не менее бедна и достоверность, которая «заключается единственно в бы-

<sup>32</sup> Ph.G., G.W. 9, 13/13 (73/21). Гегель. Ук. соч. С. 4–5.

<sup>33</sup> Hegel-Briefe, I, 137 (перевод на франц. Жана Каррера, I, 129). Гегель, Работы разных лет. М, АН, 1971. С. 260.

тии Вещи (Sache)»<sup>34</sup>. Единственная процедура, дающая доступ к истине, это та, которая стремится укоренить событие в движении его собственного опосредования; если говорить, в частности, о политико-культурном содержании Объективного духа, это выражается тем, что оно, в силу структурной необходимости, вручается опосредующему движению его *логического* порождения как реальности смысла.

*Перевод с французского В.Ю.Пореша*

*Перевод выполнен по изданию:*

*Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Absolu / Sujet. Le logique, le dialectique et le spéculatif, Laval théologique et philosophique, vol. 51, No 2, 1995. P. 239–250*

---

<sup>34</sup> Ph.G., G.W. 9, 63/18 (148/2). Гегель. Ук. соч. С. 51.

# МАТЕРИАЛЫ XIV ПАСХАЛЬНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ПОНЯТИЕ ПРОВИДЕНИЯ И ХРИСТИАНСТВО»



## *Вступительное слово*

На первый взгляд может показаться, что для нашей конференции мы избрали одну из бесчисленного множества богословских тем и проблем. В действительности это не совсем так. Тема наша очень широко и очень много из самого существенного для богословия собой объемлет и с чем только не соприкасается. Ведь это действительно так, что разговор о Провидении есть разговор о действии Бога в мире, пожалуй, даже еще шире — о Боге со стороны его динамики, о том, что Он не только есть, но еще и действует. Так что к Провидению что только не относится, в чем оно только не дает о себе знать. В этом, между прочим, состоит трудность нашей конференции. Если ее конкретизировать, то я бы обратил внимание своих коллег на то, что тема Провидения легко и незаметно переходит в смежные темы. Ее конкретная разработка нередко требует обращения к другим реалиям, в результате чего Провидение отходит на задний план. Примеры сказанному могут быть самые разные. Я остановлюсь только на двух.

Скажем, стоит нам углубиться в вопрос о том, как соотносится Провидение с действиями человека, и мы неминуемо должны будем сосредоточиться на понятии свободы, на том, каковы ее характер и пределы. В этом случае Провидение придется рассматривать в качестве момента свободы, ее внутреннего определения, во всяком случае при богословском подходе и проблеме. Или, другой пример, если мы попытаемся углубиться в тему Провидения, в самое ее существо и предельные основания, то речь обязательно должна будет пойти о реальности любви. Именно любовь, а не Провидение в Боге первоначально. Последнее же есть не более чем одно из выражений любви, божественная любовь в ее — скажу заведомо слишком светским языком проективности — обращенности к тому, чему еще предстоит осуществиться во всей своей полноте.

Эти мои замечания по поводу сопряженности Провидения с другими реалиями, а главное, быстрого исчерпания смысла этого понятия при его углубленной проработке я бы охарактеризовал как призыв ко всем нам, участникам сегодняшней конференции, с одной сто-

роны, не сбиваться на переход от Провидения к близким к нему реалиям и, с другой стороны, попытаться тщательно промыслить содержащийся в этом понятии глубокий смысл.

Несмотря на неизбежную фрагментарность обращения к Провидению, на нашей очень ограниченной по времени и числу участников конференции все же я надеюсь, что разговор о самом существенном в избранной теме у нас получится. Предпосылкой для этого является неслучайный характер выбора тем выступлений, так же как и ее участников. Все-таки нам предстоит рассмотреть Провидение и на понятийном уровне, и то, как оно осмыслялось в философии, восточном и западном христианстве, в том числе в католическом и протестантском богословии. По крайней мере, какие-то вехи нами должны быть расставлены, разметка того, о чем пойдет речь, произведена. А это уже не так уж мало. Так что давайте приступать к содержательному разговору о Провидении, я уверен, он у нас получится достаточно интересным и увлекательным.

*П.А.Сапронов*

*П.А.Сапронов*

## **ПРОВИДЕНИЕ И ЗАКОНОСООБРАЗНОСТЬ**

Начну я свое выступление с шага самого по себе сомнительного, с этимологии слова «провидение», оно же «промысл». Когда мы употребляем первый из этих синонимов, то вольно или невольно делаем акцент на предвидении. На том, что будущее открыто взору провидца. Им может быть и Бог, если, скажем, принять в расчет свободу человеческой воли. Тогда будущее зависит в том числе и от людей, оно всецело не определяется Богом. И Богу в каком-то смысле остается не предопределять, а предвидеть. Но вот мы вслушиваемся в слово «промысл». И начинаем понимать: да, промысл от мысли и мышления. Он промышленение-промысливание. Однако промыслить — это еще действовать, устраивать промысл и даже промышленность. Если эту двусмысленность и двусмысленность провидения-промысла сопрячь с Богом, то мы и приходим к тому, что оно равно предполагает и предвидение и действие Бога в мире. С чем и связаны достаточно сложные и трудные богословские проблемы осмысления Провидения-Промысла.

Обыкновенно они сосредоточиваются вокруг того, как совместить в Провидении Божественное и человеческое, момент Предопределения и свободы. Менее, но все-таки значимой остается тема теодицеи, того, как совместить Божественную благодать со злом, которое царит в мире. Тема эта заостряется тем более, чем более на передний план выдвигается момент Божественного Предопределения и отходит на задний план человеческая свобода. На нашей конференции еще будет возможность коснуться того, какие решения предлагались в богословии, когда оно обращалось к обозначенным проблемам. Я же в своем выступлении хочу коснуться вопроса менее проработанного уже в силу того, что на нем не сосредоточивалось внимание богословов в той же степени, что и на двух предыдущих. Вопрос этот начинает проясняться, стоит нам обратить внимание, скажем, на следующее обстоятельство. В «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского включен текст под заголовком «Трактат о сохранении и управлении творением». В этом не было бы ничего примечательного, если бы не самая тесная связь у св. Фомы «сохранения и управления» с Божественным Провидением. На это указывают, в частности, следующие фрагменты из трактата.

«...Вещи нуждаются в управлении, как в том, что относится к движению, так и в том, что относится к покою, поскольку даже обладающие устойчивостью,

коль скоро оно создано из ничего, возвратилось бы к небытию, если бы не удерживалось [в бытии] управляющей всею рукой...»<sup>1</sup>.

И второй фрагмент:

«...И как обнаруживаемая в действии стрелы производная необходимость свидетельствует о действии лучника, точно так же природная необходимость вещей свидетельствует об управлении божественного Провидения»<sup>2</sup>.

Приведенные тезисы св. Фомы подкрепляют друг друга. Они о том, во-первых, что действие Провидения универсально, его не минует ничто в тварном мире. И второе. Согласно св. Фоме, за природной необходимостью и законосообразностью стоит все то же Провидение, одно не противоречит другому. Такая постановка вопроса не теряет своей актуальности и сегодня. Она, на мой взгляд, подлежит дальнейшему обсуждению. Разговор на эту тему далеко еще не закончен. И вот я сам хочу попытаться вставить свою реплику в этот разговор, прежде всего обратив ваше внимание на следующее обстоятельство. Являемся ли мы вполне секулярными людьми или христианами, все равно для нас действительной является так называемая современная научная картина мира. Ее же расхождение с тем, что говорит о тварном мире Св. Писание, как его комментируют св. Отцы, грандиозно. В научной картине нет Творца и творения, неба и земли, видимых и невидимых. Впрочем, по поводу последнего можно сделать уточнение. Эта картина предполагает, что «невидимое» все-таки есть, но оно отличается от «видимого» по существу одним: его человек не способен увидеть исключительно в силу своей физической, химической, биологической природы. Не более. Но это так, деталь, непосредственно же нас касается то, что оба, библейский и научный миры находятся в разных измерениях. Сопрягать их, находить подтверждение Шестоднева в новейших данных физической науки и т. п. — это, несомненно, детски-простодушные игры, с которыми никакого дела иметь не хочется. К отмеченному двоимирию я попробую подойти совсем с другой стороны.

Обращусь при этом к простому и очевидному. Мир, каким он предстает в науке, законосообразен. Не будет у науки законов, не будет и ее самой. Но что такое закон? Так или иначе, закон выявляет некоторое правило, порядок, мерность, повторяемость при определенных условиях и т. п. Закон, между тем, сам его принцип, предполагает фрагментирование реальности. В ней выделяется определенный фрагмент, в котором и обнаруживается законосообразность, действие определенного закона. Откуда он берется, почему присущ данному фрагменту?

---

<sup>1</sup> Фома Аквинский. Трактат о сохранении и управлении творением // Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 75—119. Киев, 2005. С. 362.

<sup>2</sup> Там же. С. 362.

Ответа на этот вопрос нет, он невозможен в принципе. Закон прикладывается к изучаемой реальности извне.

Вот, скажем, есть камень. Он падает с крыши. Я фиксирую характер его падения и обнаруживаю, что оно соответствует формуле — закону ускорения свободного падения. Этого с меня довольно, поскольку я физик. Вопрос же о том, почему скорость падения камня такова, а не иная, задавать бессмысленно. Закон выявлен, чего же более?

А теперь попытаемся представить себе существование некоторого универсального закона, который объясняет сразу все во всем сущем. Пускай не в одной формулировке, а таким образом, что универсальный закон конкретизируется во множестве частных. И к чему же мы придем? Опять-таки, к детским играм и игрушкам. Например, к такому. На все сущее распространяется закон перехода количественных изменений в качественные. Или того не легче: универсален закон трех стадий. В соответствии с ним нечто (некто) возникает, достигает пика своего развития и затем деградирует с тем, чтобы исчезнуть. Законы в таком роде прекрасны. С той лишь оговоркой, что они соотносены не с универсумом как целым, а с его фрагментами, моментами, проявлениями и т. д. Взятый же в целом универсум и законосообразность не совместимы. Просто-напросто: если для универсума есть закон, то он не строго имманентен универсуму, а значит, помимо последнего существует еще нечто, а тогда какой он универсум?

Тот же закон перехода количественных изменений в качественные, столь любезный сердцу кондовых советских диаматчиков. Кто будет с этим спорить, он может быть подтвержден и подтверждается бесчисленным рядом примеров и демонстраций. Кажется, от его действия ничто не способно ускользнуть. Но ведь этот пресловутый закон неизменно касается того или иного фрагмента реальности, взятая же в своем целом, в своей существенности и изначальности реальность, она же бытие, уже никакому закону перехода количества в качество не подведомственна. Говорить о количестве бытия как-то странно. А какие у бытия качества? Положим, таковым мы признаем его универсальность. И что же, эта наша уступка ведет нас к какому-то подобию количества? Ничуть не бывало. Универсальность внеколичественна, и наш великолепный закон здесь ни при чем. Если он и существует, то должен быть выведен из принципа бытия в качестве момента его самообнаружения. Такое, вообще-то, возможно, о чем, в частности, свидетельствует «Наука логики» Гегеля. Но там переход количества в качество вовсе не закон именно в виду своей имманентности бытию, оно же понятие, в определенный момент его разворачивания.

Закон и законосообразность на своем месте не в философии, а в научном знании. Последнее же существует не как таковое, не как наука вообще, а в качестве их совокупности. Каждая наука — это фрагмент



или проекция реальности, которые не сводимы ни к какому подобию единства, так, чтобы они образовывали моменты одного целого, связанные между собой и образующие это целое. Поэтому и говорить о каких-либо универсальных законах бессмысленно не только на уровне философии, но и применительно к науке как таковой. Нас, впрочем, непосредственно касается богословие.

Когда утверждается, что все в тварном мире подлежит Божественному Провидению и вместе с тем оно не противоречит законосообразности, это вовсе не предполагает обнаружения логики перехода одного в другое. Первое, то есть Провидение, непостижимо по определению. Оно дается нам в Откровении или же постигается нами *post factum*. И в одном и в другом случае Провидение суть знающее незнание. Оно не может и не должно претендовать на окончательную ясность и логичность. Самые простые примеры сказанному — сотворение мира и второе пришествие. Одно было, другое — будет. Как одно произошло, а другое произойдет — это наше знание о в пределах человеческого непостижимом. Но как же тогда быть с положением св. Фомы о том, что «природная необходимость вещей свидетельствует об управлении божественного Провидения»?

Мне здесь видится в первую очередь свидетельство от обратного. То, что Св. Фома обозначает как «природную необходимость вещей», заведомо частично и фрагментарно, о чем уже шла речь. Поэтому у нас появляется право замкнуть ее на реальность всеобъемлющую. Положим, ею будет Провидение. Но тогда нам все-таки придется как-то раскрыть и обосновать логику перехода от Провидения к природной необходимости. Если попытаться наметить этот переход в самом общем виде, то он будет переходом от действий начала, сознающего себя, личностного к действию того, что осуществляется как сцепление причин и следствий, от начала свободного к началу необходимому.

И здесь нужно сознавать со всей ясностью и определенностью: апелляция к свободе исключает возможность объяснения происходящего. Точнее будет сказать — оно может быть объяснено и обосновано, но только *post factum*. Иначе говоря, не почему происшедшее произошло, а как оно происходило. Согласно метафоре св. Фомы, действия лучника остаются для нас необъяснимы, тогда как действия стрелы могут быть объяснены. В последнем случае устанавливаются законы, первый же случай имеет отношение к законосоздателю. Он провидит, в нем источник Провидения. Пытаться же растворить Провидящего в Провидении — это чистейшее безумие.

Мы должны уяснить себе раз и навсегда: тема Провидения — это всегда и обязательно тема того, кто провидит. Провидение нельзя рассматривать как самостоятельную реальность. Оторванное от Бога, оно станет законом или судьбой. В первом случае Бог растворится в

своих действиях. В них придется искать их собственную основу. А она и есть закон. Он же суть утверждение голой фактичности. По сути закон тавтологичен. Происходящее происходит так потому, что оно происходит именно так. Второй случай предполагает наличие Бога, но как того, кто абсолютно непроницаем, сокрыт, вообще никак не соотнесен с человеком. Происходящее как судьба тоже происходит потому, что оно происходит. Однако в предположении и подозрении об источнике происходящего оно не замыкается на самое себя. Оно откуда-то берется, за ним кто-то стоит. Он навсегда останется этим кем-то, а нам лучше молчать.

Противоположность принципов Провидения и законосообразности, невозможность прямого перехода от одного к другому, выстраивания их в одну логическую цепочку на самом деле вовсе не исключает их совместимости. Другое дело, что совмещение здесь особого рода. Нам остается помыслить его в соответствии с логикой кантовских построений. Я бы предложил здесь обращение к кантовскому разделению познавательной способности человека на теоретический и практический разум. Поскольку Кант предполагает возможность рассмотрения одной и той же реальности под знаком свободы и необходимости, автономной и гетерономной причинности, то почему бы нам вслед за Кантом не смотреть на все сущее под знаком и Провидения и законосообразности.

В нашем случае, в соответствии с метафорой св. Фомы, Провидение — это действия лучника, за законосообразностью же (природной необходимостью) стоит характер полета стрелы. Соответственно, в первом случае действует одна логика, во втором — в корне иная. На вопрос о том, почему одна логика не продолжается в другой, у меня есть такой ответ. Во-первых, он состоит в том, что за Провидением стоит Предвидящий, то есть Бог, а его действия логичны и законосообразны не в своем источнике, а в своем осуществлении. Провидение осуществляется как законосообразность, из чего вовсе не следует, что законы есть высшая и последняя реальность. Сведение Законодателя к законам совершенно необязательно, а для христианина еще и недопустимо. И второе. Уже неоднократно упоминавшаяся фрагментарность законов, их соотнесенность с определенным явлением и невозможность все и вся свети к единому верховному закону, разве они не свидетельствуют о том, что все сущее может быть помыслено в своем единстве только по ту сторону поиска ее законосообразности. А если по ту сторону, то нам остается путь или философии, или богословия. *Tertium non datur*. Наш путь богословский, а это означает обращение к реальности Провидения и стоящего за ним Бога.

В этом случае нам и пригодится Кант, чтобы отбить охоту от всякого рода построений, которые разворачивают перед нами стройную и

последовательную картину того как действовало, действует и даже будет действовать Провидение. Поскольку оно не законосообразно, то его осуществление остается понимать как чудо. Чудесно, то есть непредсказуемо и непостижимо в Провидении само его обнаружение, сама исходность, но не то, как оно действует. Последнее вполне допустимо рассматривать как законосообразность. Только здесь не Бог сообразует свои действия с законами, а законы сообразуются с действиями Бога. Чудо оказывается в результате возможным помыслить с точки зрения определенных законов.

О том, что Провидение человеком постижимо, правда, до определенного предела, свидетельствует Откровение. Оно ведь открывается христианину в Св. Писании. Оно и есть Откровение, осуществляемое в мире. Св. Писание повествует о Провидении. Все оно о путях осуществления замысла Бога о мире. Такая его сосредоточенность и делает Св. Писание чем-то в корне иным, чем научное знание. Оно есть «точка зрения» Бога на мир. Законосообразность здесь ни при чем. В законах обнаруживает себя обратное — то, как человек видит мир творимый и направляемый Богом, но в своих последствиях, в отпущенности на самого себя, предоставленности себе. В конечном счете мир не отпущен и не оставлен. Но так на него можно смотреть до известного предела. Предел этот — невозможность дойти до предельных оснований. Если они не нужны — скатертью дорога, в противном же случае придется вернуться к Богу и Провидению. Правда, в ясном и твердом сознании своего «ученого незнания». Оно в знании о Боге и Провидении в их бытии и Откровении себя, которые есть Откровение бесконечного в своем бытии, а значит, и несоизмеримого с человеком.

*О.Е.Иванов*

## **ПРОБЛЕМЫ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЯ И ТЕОДИЦИИ В ТРАКТАТЕ Г.В.ЛЕЙБНИЦА «ЗАЩИТА БОГА»**

Трактат Лейбница «Защита Бога» принадлежит к числу образцов той самой рациональной теологии, которую через 60 лет подвергнет сокрушительной критике И. Кант, в процессе доказательства невозможности интеллектуального созерцания вообще и интеллектуального созерцания Божественной реальности в частности. И нашей задачей здесь будет в частности проследить, так ли уж безнадежна была попытка Лейбница рационально постичь божественный исток миропорядка или в ней оказались сокрыты ещё не до конца прояснённые резервы разума в деле Богопознания. Надежду на успешность такого предприятия даёт предельно ясно и отчётливо в картезианском смысле сформулированная цель написания трактата. Она же одновременно свидетельствует о духовной реальности, связь которой с картезианской рациональностью улавливается далеко не всегда. Чтобы ощутить эту связь, приведём первый параграф трактата полностью.

«Защита Бога в апологетических целях имеет значение не только для божественной славы, но и для нашей пользы, побуждая нас почитать величие Бога, т.е. Его всемогущество и Его мудрость, любить Его благодать и пристекающую из неё справедливость и святость и подражать им по мере наших сил. Трактат, посвящённый этой защите, состоит из двух частей: первую можно рассматривать как предварительную, вторую — как главную. В первой трактуется в отдельности о величии Божиим и о благодати Божией, во второй о том, что относится и к первому и ко второй в их соединении, как, например, о промысле, распространяющемся на все творения, и об управлении разными существами, особенно в деле благочестия и спасения»<sup>1</sup>.

Возможно, что и здесь указанная связь улавливается ещё не ясно, но обратим, по крайней мере, наше внимание на присутствующее в тексте слово «любовь». Любовь означает именно духовное движение как полное доверие любящего предмету своей любви, его самоотдачу этому предмету. И вот тут же возникает вопрос, каким же образом в ситуации любви (а не любить Бога нельзя, настоящей веры без любви просто не существует) вдруг появляется необходимость защищать Бога, что уже разрушает некую самоочевидность и непосредственность представления о божественной благодати. Ведь защита призвана восстановить или оградить нечто поставленное под вопрос или даже

---

<sup>1</sup> Лейбниц Г.В. Защита Бога // Лютер М. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 234.

подвергнутое радикальному сомнению. Защита Бога тем самым предполагает известное отклонение от прямого пути к Нему и погружение в область занятий, которые, в свою очередь, могут быть также поставлены под вопрос.

Что же тогда всё это значит?

В реальном историческом контексте защита Бога для Лейбница означала приведение цепи аргументов в полемике с Пьером Бейлем относительно возможности рационально совместить побеждающую в нас ту самую любовь, всеблагость Божию и одновременное существование зла в мире. Пьер Бейль, что называется, капитулировал перед антиномией, которая ясна уже сама по себе без изложения его концепции. Либо Бог не всемогущ и вынужден допускать зло как способ достижения благих целей, либо осуществление зла соответствует божественной воле.

Понятно, что ни то, ни другое утверждение невозможно допустить в пределах позиции подлинного благочестия. Каждое из них наносит ущерб представлению об истинном Боге. Отсюда Пьер Бейль делает вывод, что рационально эти противоположности невозможно примирить. Потому остаётся только верить в абсолютную благость Бога, несмотря на явное присутствие зла в мире. Причем это «только верить» сам Бейль трактовал в скептическом контексте, как бы подчёркивая слабость подобного рода теологических утверждений о характере Божественной реальности.

Однако во времена Бейля существовала и иная позиция, согласно которой исключительность и первенствование веры в абсолютную благость Бога могла быть истолкована и в другом, не антиномическом по существу значении. Согласно воззрениям Лютера, любовь к Богу нисколько не зависит от того, что происходит в мире. Она и только она придаёт существованию человека смысл, и чем больше этот смысл под вопросом в ситуации господства зла, тем более сам этот вопрос снимается самим фактом бытия Бога. Ведь божественное бытие несовместимо со злом в принципе, в истоке. Любящий Бога, т. е. верящий в Него, спасается в возможных злоключениях своей верой и не нуждается ни в каких аргументах, «оправдывающих Творца», допускающего присутствие зла. В своём главном или исходном пункте, согласно такой позиции, проблема теодицеи просто не имеет никакого смысла. В этом плане проблема, поставленная Бейлем, имеет совершенно противоположное его ожиданиям и парадоксальное разрешение: чем больше оказывается в мире зла, тем больше оснований не для сомнений, а для веры самому по себе Слову Божию. Притом не для такой веры, которая больше похожа на слабую надежду, на украдкой брошенный взгляд в небеса, ибо всё в мире против неё, а побеждающей и крепкой, такой, о которой говорил М. Лютер.

«Итак, мы должны быть уверены, что душа в состоянии обойтись без всего другого кроме Слова Божия и что, кроме Слова Божия, ничто ей не поможет. Когда же у неё есть Слово, тогда она не нуждается более ни в чём другом, но в изобилии имеет в сем Слове удовлетворение, пищу, радость, мир, свет, искусство, справедливость, истину, мудрость, свободу и всякое благо»<sup>2</sup>.

Таким образом, всё, что может иметь человек, сосредоточено в Слове и в вере в Слово. Для верующего теперь ничего не страшно, ибо всякое отсутствие чего-либо наиважнейшего в мире, например, справедливости или свободы, что уже само по себе есть зло, не имеет значения, так как отсутствующее содержится в Слове Божиим, единственно достойном внимания. Тем самым для верующего в Слово наличие блага предопределено и присутствует в самом мире, так как верующий живёт в нём. Всякий, кто истинно верует, уже живёт в лучшем из возможных миров, ведь его мирское пребывание в нём, по крайней и в то же время максимальной мере, не препятствует слышанию Слова и тем самым обретению максимума возможных благ. Бог, как мы читаем у Лютера, уже в самом своём Слове предопределил наличие этих благ в душе верующего, несмотря на то что во внешнем, непосредственном окружении они способны отсутствовать.

Мы намеренно, в связи с учением Лютера, вводим здесь понятие наилучшего мира, чтобы легче перейти к позиции Лейбница, сделавшего тему «лучшего из возможных миров» одной из ключевых тем своей философии. Но с той разницей, что для Лютера мир и может быть определён как лучший из возможных только потому, что ему, Лютеру, до мира, собственно говоря, нет никакого дела. Лютер целиком устремлён к Богу, всё остальное лишь прилагается как нечто необходимое для достижения главной цели, но никак не значимое самоё по себе. Ситуация Лейбница иная, иным оказывается и его богословие. Лейбниц не может не говорить о мире и не принимать во внимание его своеобразия. Его путь, в отличие от Лютера, путь философа, а не церковного реформатора. Оттого он в известном смысле более сложен, вследствие самой сложности мироустройства. Лейбниц преимущественно существует не в мире Церкви, а в мире культуры, где богословский текст имеет вес, но лишь в том случае, если он построен на основе приемлемой, с точки зрения культуры, метафизики. Из такой метафизики, само собой понятно, никогда невозможно исключить рациональности, построения системы, в которой отношения Бога и мира даны в виде хотя бы относительно ясных и отчётливых идей. Тогда в пределах культурной ситуации возможен разговор, спор, как разъединяющий, так и объединяющий его участ-

---

<sup>2</sup> М. Лютер. О свободе христианина // Лютер М., 95 тезисов. СПб., 2002. С. 89.

ников. Расхождение позиций в этом споре может быть очень значительным, но сама по себе культурная ситуация никогда не предполагает такого радикального противостояния, которое мы обнаруживаем, например, в полемике Лютера с Эразмом Роттердамским по поводу проблемы свободы воли.

В последнем случае Церковь спорит с миром по заданному Лютером масштабу расхождения. В случае же Лейбница требуется некий компромисс, готовность со стороны церковного сознания сделать миру уступку, отчасти пойти на его условия. Потому абсурдная, с точки зрения Церкви, проблема теодицеи в последнем случае оказывается связанной с проблемой предопределения и требует рационального разрешения. Мир оказывается озабочен присутствием в нём зла и как-то желает понять, каким образом оно допускается Божественным промыслом.

Метафизические ходы здесь игнорировать никак невозможно, так как рациональность вообще является одной из основ взаимного признания сограждан мира, их единения и взаимопонимания. Эти скрепляющие нити выходят далеко за пределы церковных стен, так что оказывается необходимым проследить всю их протяжённость, а не решительно обрывать в каком-то месте, что делает тот же Лютер. Конечно, такого рода осмысление всегда будет только шагом к признанию претензий мира и не снимет многих вопросов, но что-то, тем не менее, улучшит и кого-то успокоит. Итак, первый вопрос остаётся прежним, почему мир, в котором так много зла, всё же устроен наилучшим образом и подчинён Божественной воле.

Приступая к ответу на него, Лейбниц разводит Божественное величие и Божественную благодать. Они-то по сути и должны соединиться в промысле или попечении Бога о мире. Но синтез этот не является чем-то простым и самоочевидным, что свидетельствуется противостоянием богословских направлений и школ, о чём пишет сам Лейбниц.

«Строгие богословы придавали большее значение Божественному величию, нежели Божественной благодати, более свободные поступали обратно; богословы истинно ортодоксальные в равной мере принимают и то и другое совершенство. Можно назвать *антропоморфизмом* ошибку тех, которые умаляют величие Бога, и *деспотизмом* — ошибку тех, которые отвергают его Благодать»<sup>3</sup>.

Между тем Божественное всемогущество, в отличие от Благодати, легко сочетается с Божественной мудростью, и здесь не возникает особой проблемы. «Деспотический» богослов может без труда ссы-

---

<sup>3</sup> Лейбниц Г.В. Указ. соч. С. 233.



латься на Божественную мудрость, действия которой люди по недоразумению способны принять за зло.

«Перейдём теперь,  
— пишет в этой связи Лейбниц, —

от могущества Бога к Его мудрости, которая вследствие своей безграничности называется всеведением. Мудрость эта, так же как всемогущество, всесовершенна и потому заключает в себе все идеи и все истины, т. е. всё как несочетанное, так и сочетанное, что может быть предметом благодати, и она обнимает одинаково предметы возможные и предметы действительные»<sup>4</sup>.

Мудрость тем самым оказывается достаточно близко расположенной к всемогуществу, и проблемы здесь, повторим, не возникает. Но по-иному складывается ситуация с признанием всеблагости Бога, к разговору о которой Лейбниц переходит в дальнейшем, не делая сам на этот счёт особых оговорок. Но они, что называется, напрашиваются. Ведь если в отношении могущества человек может легко считать себя исполнителем воли Божией, а в отношении мудрости простым звеном в исполнении Замысла, которого он понять просто не в силах, то благодать как раз предполагает понимание и приближение человека к Богу, превращение его, человека, в самостоятельную личность, в божественного соратника. Только при условии такого сближения и возможна любовь, а не только покорность и согласие подчиниться Божественной воле, какой бы она ни была. Если, конечно, о любви к Богу речь идёт не в ситуации той самой, «авраамической» безоговорочной веры, о которой мы говорили выше, а в ситуации «мироприсутствия», отсылки к человеческим очевидностям, представленным прежде всего в сфере мышления. Мышления, понимаемого как картезианский «естественный свет».

В противном случае мир начинает протестовать против такой любви, ибо любовь в её земном, мирском понимании перестаёт резонировать с любовью небесной. Тогда, скажем, восхвалять Божию благодать и говорить, что Бог определил «всё к лучшему» в тот момент, когда рядом происходит какое-нибудь страшное несчастье или речь идёт о бедах мира, будет едва ли не чем-то кощунственным в отношении самого Бога. Тем, что называют усердием не по разуму. Вольгер ловко подхватил и использовал в своих «философских повестях» этот жуткий диссонанс, в котором оказалась заученная фраза о Благой воле Бога в устах недалёкого ума «последователя» Лейбница Панглоса с представленной в повести «Кандид или Оптимизм» картиной знаменитого лиссабонского землетрясения 9 ноября 1755 г.

Ирония основателя Французского Просвещения ударила здесь в самую точку. Ведь в таких ситуациях гораздо уместнее сочувственно,

---

<sup>4</sup> Там же. С. 235.



горестно и даже растерянно молчать, нежели пускаться в благочестивые рассуждения, будь ты трижды «воцерковлённый» человек или опытный «метафизик». И это молчание и невозможность публично, в пределах мироустройства что-либо высказать в отношении того, что Бог «действует правильно» и мы должны по-прежнему любить Его оказываются необходимы, когда в некоей страшной ситуации отрицается, уничтожается любовь и мир на земле. Когда нет слов, чтобы высказать ближнему что-либо в утешение, остаётся только молча молиться самому, не претендуя не только на богословские толкования, но на любую «внешнюю речь». По-настоящему мудрый и любящий человек, возможно, найдёт здесь слова утешения, но они будут всегда глубоко личными, уникальными, отличными от каких бы то ни было «универсальных принципов».

Однако Вольтеру до всего этого, по существу, не было дела. Его задачей было именно поймать Лейбница в лице героя собственного произведения на слове с довольно простой целью — рассмешить публику, а не обращение к богословским и метафизическим вопросам по существу. Чтобы понять, что Лейбниц — это вовсе не Панглос, необходимо исходить не из отдельных ходов, а из целого философии Лейбница, который сам относился к эпохе Просвещения в более адекватном смысле самого слова «Просвещение». В итоге Немецкое Просвещение оказывается глубже и свободнее французского. Оно не зауживает деятельность ума до простого остроумия.

По Лейбницу, всё в мире действительно предопределено Богом к лучшему. Движение к нему в системе Лейбница и есть единственный способ присутствия в мире Блага. И недостаточность добра в каждый момент бытия мира вовсе не свидетельствует о некоей «недоработке» Творца. Его могущество, тем самым, нисколько не умаляется и одновременно благо не ставится под сомнение, когда мы сталкиваемся с явным злом. Кстати, Вольтер сам, похоже, не замечает, что в благополучном завершении его повести всё оказалось как раз к лучшему. Вольтер не мог изменить свойственному Просвещению оптимистическому умунастроению. И он вполне спокойно эксплуатирует его, как бы не замечая, что ранее отверг его же метафизические основы.

Зло в мире, утверждает Лейбниц, просто не может помешать признанию безусловного Блага Божественного замысла о мире. Оно попускается Богом, и не более. Выражение «к лучшему» означает не то, что происходящее бедствие включает в себе частицу блага, а что это бедствие не в силах поставить преграду стремлению к добру и возможности его осуществления. Зло тем самым не имеет онтологического веса. Оно случайно, в то время как Благо не случайно, так как исходит от воли Божией. Правда, в отношении непосредственно происходящего и благо может быть также случайным. Его совпадение с

благой волей Божией отнюдь не означает, что Бог predetermined чело-  
века к отсутствию в его жизни зла.

«И предвидение или предустановление Божие,

— пишет Лейбниц, —

хотя само по себе и непогрешимо, однако отнюдь не налагает необходимости. Ибо в идеальном ряде возможностей Бог видит вещи, какими они будут, и между ними человека, по свободной воле совершающего грех; и решая привести к существованию этот ряд, Бог не изменил природы вещей и не сделал необходимым того, что случайно»<sup>5</sup>.

Это очень существенный момент в трактовке Лейбницем predetermined. Он показывает, что, говоря о predetermined, мы чаще всего расшифровываем это богословское понятие как тождественное философскому понятию необходимости, в то время как прямой связи между ними нет.

«Наконец, предрасположение вещей или причинный ряд так же не нарушает свободы,

— далее читаем мы у Лейбница. —

Ибо, хотя и не происходит ничего такого, чему нельзя было бы указать основание, и хотя никогда не бывает равновесия, которое бы проистекало из безразличия (так как не может случиться, чтобы всё в свободной субстанции и вне её было совершенно одинаково по отношению к двум противоположностям), а наоборот, в действующей причине и в вещах, совместно действующих, всегда существуют известные предрасположения, которые иногда называют predetermined, — однако нужно сказать, что эти predetermined — только склоняющие, а не принуждающие, так что всегда остаётся некоторое безразличие или случайность. Мы никогда не испытываем столь сильной страсти или желания, чтобы действие необходимо вытекало из них; ибо раз человек владеет разумом, то как бы он ни был возбуждён гневом или жадной или чем-либо подобным, он всегда будет в состоянии найти какое-нибудь основание остановить это влечение, и для этого бывает иногда достаточно одной мысли о том, что он может воспользоваться своей свободой и проявить свою власть над страстями»<sup>6</sup>.

Что же касается источника нашей испорченности, то им является грех. «Точнее, она состоит в грехе первородном или производном»<sup>7</sup>. Но ни тот ни другой вид греха не ведёт человека к неизбежной гибели, так как Богом грешнику через крестную жертву Христа даруется благодать Божия. Само по себе

«всеобщее человеколюбие Бога и Его воля спасти всех людей видна в Его помощи достаточной и даже весьма часто избыточествующей, которую он даровал всем, даже отверженным, хотя его благодать не во всех торжествует»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Там же. С. 256.

<sup>6</sup> Там же. С. 257.

<sup>7</sup> Там же. С. 253.

<sup>8</sup> Там же. С. 262.

Злоба некоторых закосневших в грехе людей столь велика, что они отвергают божественную благодать и тем самым отвергают спасение.

Но похоже, что их судьба Лейбница не очень заботит, как и вообще случаи проявления зла в мире, который весь так или иначе устремлён «к лучшему». Внимание Лейбница сосредоточено вообще не на индивидуальных судьбах, где вполне может иметь место «слезинка всего лишь одного замученного ребёнка». Он говорит как бы об общей установке Божественного человеколюбия, которая может проявиться даже тогда, когда человек, казалось бы, обречён на погибель. И не только в силу собственной вины, но и тогда, когда он явно не виновен, но гугляющее по миру зло обрушивается на него.

Однако вопрос, который мы поставили раньше, всё же остаётся здесь без ответа. Божественное Благо по тем самым мирским меркам всё же несколько отсрочено и вынесено за пределы индивидуального существования, что противоречит самому духу христианства. Ответ на вопрос со стороны этого индивидуального существования оказывается уже никак не подкреплён чем-то достаточно, по мирским понятиям, очевидным, что укрепляло бы надежду и делало ответный порыв человека к Богу непосредственным, полным, радостным, несмотря на явное присутствие и даже угрозу зла. Повторим, что для человека Церкви, каким был Лютер и его последователи, здесь никакой проблемы нет, ибо он радуется и любит Бога вне зависимости от того, что происходит в мире. Но для человека мира необходимо засвидетельствовать свою любовь в ситуации, когда он должен безоговорочно принять мир со всеми противоречиями и несообразностями последнего. То есть что-то в мире должно быть на стороне его любви, укреплять и насыщать её в ситуации даже когда властвуют несправедливость и зло. Тогда и отношение к Богу выходит за пределы чистой покорности и согласия принять волю Бога. Тогда появляется ещё и настоящее желание, что называется, безоглядно действовать во славу Божию в мире. Тогда же наконец возникает и возможность артикулировать этот порыв, обращаясь к другим в мире, так как есть реальные как бы осязаемые свидетельства такого же понимания благой воли Бога, как и Его всемогущества. Вера и здесь, как и у человека Церкви, оказывается не следствием, а, напротив, предпосылкой. Но теперь эта предпосылка может продемонстрировать некоторые следствия, соразмерные миру, свои живые свидетельства в нём. Теперь у неё есть свой мирской язык, отличный от невегласия Панглоса. Подобные свидетельства и позволяют нам достаточно спокойно отнестись к «обвинениям» в адрес Бога и совершенно не «зацикливаться» на проблеме совместимости божественного предопределения и свободы воли.

Для этого нужно суметь взглянуть на мир как именно на мир в его самобытии, но одновременно как на мир Божий. Тогда мир останется

именно миром со всеми его несуразностями, бедами и несчастиями, и язык наш не солжёт, когда всё это мирское зло будет в нём схвачено и учтено, когда мы не будем ничего утаивать или подгонять под «Божественную норму». Но одновременно благая воля Бога также станет достоверностью нашего сердца.

Основания для подобного рода взгляда заложены уже в самой метафизике Лейбница. Да, именно метафизика предвявляет подобного рода сближение, которое, по существу, исключено как в пантеистическом варианте толкования отношений между Богом и миром, так и в случае рассмотрения Бога как исключительно трансцендентного начала. И в том и в другом случае Божий промысл приобретает черты необходимости, которую отрицает Лейбниц. В пантеизме Спинозистского образца Бог слишком близок к Своим произведениям, которые буквально пронизаны Его действием. Потому им остаётся только интеллектуальная любовь к Богу, то есть бесконечное углубление в понимание Его мудрости. На этом пути для тварного существа невозможны никакая остановка, никакое ощущение собственного самобытия в отношении Бытия Бога. Подобную любовь можно истолковать как бесконечную жертву, но одновременно и как вовсе не жертву, так как ситуация не предполагает предстояния человека Богу, отношения Я и Ты. Человек здесь, как несоизмеримый с бесконечной субстанцией её конечный модус, лишён всякого выбора, всякого возможного собственного ответа Богу. Такая любовь не есть, собственно говоря, самоотдача, хотя, на первый взгляд, ею и представляется, так как никакого *само* здесь, по существу, нет. Модусу не положено обращать внимание на самого себя, себя он изначально может обнаружить только в пределах субстанции, как её момент, осуществление.

С другой стороны, целиком трансцендентный Бог, то есть ни в каком собственном положительном качестве не сообщающийся с миром, не открывающий своей природы в каком-либо родственном человеку понятии также может быть лишь Богом, промысл которого будет тождественен необходимости как на этот раз целиком внешнему воздействию. И здесь возникает уже знакомая нам ситуация с Благом, которое мы не можем чисто интеллектуально принять именно потому, что оно — Благо, то есть нечто несовместимое со злом, которое как раз интеллектуально принять, точнее, объяснить можно (как наказание за грех и т.д.). Подлежащее пониманию не во всём своём объёме подлежит внутреннему отклику и благодарности, если под благодарностью иметь в виду всецелую самоотдачу, любовь. Ведь Спиноза, в своей знаменитой формуле «Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать» призывает устранить не только «лишние» аффекты, мешающие интеллектуальному постижению предмета, но и знаки некоей личностной автоно-

мии в отношении предмета понимания. В понимании я обязан принять предмет, сделать в интеллектуальном смысле своим.

Но смех, плач или проклятье говорят как раз о дистанции, о нежелании сблизиться с тем, что подлежит пониманию или объяснению. Такого рода неприятие и выражено в отказе Ивана Карамазова принять мир Божий. Спиноза в этом отказе не увидел бы ничего кроме аффектации. Возможно, в случае с героем Ф.М. Достоевского всё так и обстоит на самом деле. Но как выразить индивидуальность на метафизическом уровне помимо её редукции до аффективного поведения?

Для Спинозы такая возможность исключена, да, собственно, этого и хочет он сам. Лейбниц же делает самый решительный шаг в сторону создания подобной метафизики. Об этом говорит его знаменитый трактат «Монадология», текст которого был опубликован уже после смерти философа. В нём как Бог, так и его творения являются в равной степени субстанциями, хотя и значительно различающимися между собой по своим качествам. Потому между Богом и человеком и оказываются возможными отношения, заключающие в себе, можно даже сказать, правовой элемент, так как речь уже идёт не об отношении единственной субстанции к собственным модусам, а об отношениях между личностями, сколько бы последние ни отличались по своему онтологическому статусу.

Ведь у личности гораздо больше возможности любить Бога и признавать в Нём абсолютное благо, чем у тех творений, которые могут лишь молчаливо соглашаться с Его могуществом и мудростью. Поэтому в таком личностном мире предопределение получает форму предустановленной гармонии. Бог, тем самым, нисколько не жертвует своей властью, когда отказывается от жёсткой формы предопределения. Просто в эту власть вносятся теперь коррективы, соответствующие появившейся у управляемых способности принять Божественное благо именно как Благо, т.е. принять его по мерке собственной природы, через внутреннее согласие.

Верховная монада правит миром по типу тех монархий, которые Лейбниц застаёт при своей жизни. Мало сказать, что он был сторонником идеи просвещённого абсолютизма, он жил в самом центре его культуры. Длительное время Лейбниц находился на дипломатической службе в Париже во времена царствования Людовика XIV. Затем был приглашён ко двору ганноверских герцогов и даже успел послужить первому российскому императору Петру Великому. Власть короля чем-то созвучна предустановленной гармонии. Подданные государства всегда её ощущают, даже когда она никак не проявляет себя непосредственно, в форме прямых указаний. Король невидимо присутствует всюду, и тогда, когда в отдалённых комнатах дворца

шепчутся по его поводу, и даже тогда, когда готовят заговор против него. Короля вроде бы и нет здесь и слышать о себе нечто нелестное и даже опасное для себя он не может. Но всё равно он каким-то образом есть, иначе бы не шептались и не прятались от монарха дальше, чем этого требуют физические условия.

Это невидимое присутствие и образует государство. Конечно, очень многое делается и вопреки воле короля, о чём подозревает и он сам. Часто он вынужден пресекать, иногда жестоко, последствия чьего-то своеволия или сам оказывается пленником какого-либо «аффекта», в подчинённой властителю стране происходят бедствия, во все не зависящие от воли людей и т. д. И все же в хорошем по земным меркам государстве всё устроено «к лучшему». И здесь мы даже можем говорить об определённой форме предопределения, так как фигура или личность монарха несёт на себе печать сакрального. Монарх является миропомазанником и проводником божественной благодати. Бедствия преодолеваются, виновные наказываются, страдания невинных тоже получают достойную компенсацию.

Конечно, язык не повернётся переиначить знаменитую фразу и сказать, что верующие «играют Бога». Но если предустановленная гармония не тождественна необходимости, если монады в разной степени, но всё же свободны, то это значит, что каждая не хочет того, чтобы Бог в чём-то «обвинялся», чтобы его совершенство вообще ставилось под вопрос. А это в свою очередь означает, что монада берёт часть ответственности за зло в мире на себя и предпочитает скорее не любить себя, нежели Бога. Только к такому типу отношений и подходит слово «гармония».

Понятно, что решение богословского вопроса не может быть калькой с определённого типа государственного устройства, скорее напротив, государство должно строиться с учётом богословских представлений о высшем Благе, но всё же опыт жизни в таком государстве давал возможность чувствовать тему Блага в его реальном опытном присутствии, переживать это присутствие.

Понятно, что такое переживание включало в себя нечто большее, нежели реальные впечатления от текущей государственной жизни. Оно должно было распространиться, по крайней мере, до границ видимого или мыслимого мира. Ведь монарх всё же не Бог, и его божественность довольно скоро достигает предела. Монарх прежде всего смертен, и в ощущении того, что есть благо, должна быть каким-то образом перейдена граница, отделяющая смертное от бессмертного, конечное от бесконечного. И здесь ситуация Лейбница как нельзя лучше способствовала пересечению этой границы. Лейбниц был выдающимся учёным эпохи Нового времени, и этот факт значительно повлиял на его богословие. Отнюдь не в том плане, что Лейбниц способ-

ствовал «единению веры и науки», а в том особом характере, который тогда имела сама наука.

Да, конечно, она была сосредоточена на опытном изучении природы, уже была тем самым экспериментально-математическим естествознанием, которое завоевывает господствующие позиции на целые столетия, но в то же время и кардинально иным, нежели то, что мы подразумеваем сейчас под именем науки. И не только в силу того, что в этой науке ещё присутствовали «метафизические» понятия типа «флогистона» или «эфира», которые в дальнейшем были успешно из неё изгнаны, хотя другие, та же «материя», остались и успешно используются до сих пор. Более существенное отличие состоит в том, что сама «материя» не трактовалась здесь как духовно нейтральный объект. Опытным и с помощью математических закономерностей фиксируемый мир рассматривался как часть более обширного и даже бесконечного мирового пространства, в которое духовные сущности оказываются не просто включёнными, но и составляющими высшую ступень единой мировой иерархии. Ведь всё суть монады, самостоятельные существа, потому мир не распадается на материальную или идеальную части, как у Платона, но возвышается или нисходит от ступени к ступени к точке своего творения.

«Зрелище материального мира,

— пишет Лейбниц в трактате «Защита Бога», —

раскрывает нам всё более и более свою красоту в здешней жизни после того, как системы микрокосма и макрокосма стали раскрываться при помощи современных открытий. Но наиболее превосходная часть вещей — Град Божий, есть зрелище, блеск которого мы будем некогда допущены созерцать вблизи, просвещённые светом Божественной славы. Ибо теперь мы можем приблизиться к нему лишь очами веры, т.е. твёрдой уверенностью в Божественном совершенстве; и чем более мы постигаем, что в творении проявляется не только мудрость и могущество, но и Благодать Вышнего Разума, тем более мы воспламеняемся любовью к Богу и тем более возгораемся стремлением подражать каким-либо образом Божественной благодати и справедливости»<sup>9</sup>.

Таким образом, мы видим, что для Лейбница постижение Благодати Божией является необходимой и оправданной ступенью на пути возрастания любви к Богу. И этот путь не есть воспарение к мирам иным, а последовательное путешествие по миру, где Град Божий есть (так и хочется произнести слово «только») — «наиболее превосходная часть вещей». Стало быть, иные, более близкие нам вещи уже представляют из себя свидетельства «Благодати Вышнего разума» и доставляют нам реальный опыт Её присутствия. Потому в иерархии этого поистине бесконечного (оно находит своё завершение и смысл в бесконечной монаде Бога) мироздания зло начинает при всём своём наличии и яв-

---

<sup>9</sup> Лейбниц Г.В. Указ. соч. С. 266.



ном присутствии на нижних этажах как-то теряться и скукоживаться. Взгляд невольно стремится дальше и выше, туда, где для зла никак не может найтись и самого маленького местечка.

Нет, слезинка «всего лишь одного замученного ребёнка» вовсе не забыта, но теперь нет сомнений, что его душе тоже хорошо, потому, что мир в истинных, т.е. бесконечных его масштабах устроен «хорошо весьма». Радость тогда всё же начинает вытеснять горе, океан Божественной благодати заполняет и исцелять страдающую душу уверенностью в благом исходе. Душа начинает как бы больше видеть впереди и, нисколько не теряя сострадания бедам нынешнего мира, созерцать льющийся из высших сфер свет. И способствует ей в этом, по Лейбницу, не что иное, как научные открытия, казалось бы, совсем не подходящая здесь по нынешним меркам реальность.

Лейбниц пишет, что есть серьёзное затруднение, которое касается будущей жизни, тоже связанное с проблемой предопределения. Говорят, будто в ней «зло значительно преобладает над добром, так как мало избранных. Потому Ориген совершенно отрицал вечное осуждение; некоторые древние, в числе которых находился Пруденций, думали, что лишь очень немногие осуждены навеки; другие полагали, что все христиане будут в конце концов спасены, и блаж. Иероним, по-видимому, склонялся к этому мнению.

Но незачем прибегать к этим парадоксам, которые следует отвергнуть. Истинный ответ заключается в том, что нельзя измерять величие Царства Небесного по нашей способности познания; ибо слава блаженных может быть столь велика вследствие созерцания Бога, что страдания всех осуждённых не будут в состоянии сравниться с их блаженством; Св. Писание признаёт бесчисленное множество блаженных ангелов; и сама природа в свете новых открытий, раскрывает нам великое разнообразие тварей; вследствие чего нам ещё легче, чем блаж. Августину и другим древним учителям защищать преобладание добра над злом»<sup>10</sup>. Уже в этой цитате удивляет непосредственное соседство ссылки на Св. Писание со словом «открытие», подразумевающее то самое научное открытие, за которым сегодня стоит обычное добавление нового в копилку знаний, чаще всего имеющее практический смысл. Но смысл, который вкладывает в это слово Лейбниц, иной. Как будто здесь имеется в виду тоже новый научный опыт. Однако опыт этот означает одновременно некое духовное продвижение, открытие в самом глубоком смысле этого слова, ибо осуществляется он не просто в мире, но в мире Божиим, живущем под началом предустановленной гармонии.

---

<sup>10</sup> Там же. С. 245–246.



«В самом деле,

— продолжает Лейбниц своё рассуждение,

— наша земля ведь только спутник одного из солнц, а солнц столько же, сколько неподвижных звёзд; вполне вероятно, что за неподвижными звёздами существует очень обширное пространство. Потому ничто не препятствует тому, чтобы эти солнца или, по крайней мере, пространство, находящееся за этими солнцами, были обитаемы блаженными созданиями. И затем — могут существовать или образовываться блаженные планеты, наподобие рая. «В доме Отца моего обителей много», сказал Христос о небе блаженных, которое некоторые богословы называют *Эмпиреем* и которое они помещают за звёздами и солнцами, хотя и невозможно утверждать ничего определённого о местопребывании блаженных; впрочем, можно думать с достаточным вероятием, что даже в этом *видимом мире* есть много обителей для разумных существ, одна блаженнее другой»<sup>11</sup>.

С точки зрения современного, предельно «высушенного» взгляда на природу, эти слова кому-то покажутся наивными. Но при этом будут забыты масштабы человеческой личности, которой они принадлежат. Уж кем-кем, а наивным человеком Лейбниц не был. Просто у него присутствует живой и осмысленный взгляд на мир. А живой и осмысленный он только потому, что заключает под собой духовные основания. Потому и само слово «открытие» подразумевает здесь некое расширение и торжество человеческого бытия в разуме, продолжение пути к высшему смыслу. Понятия блаженства, греха и, скажем, бесконечно малых или инерции поэтому оказываются в одном ряду, и в этом ни в коем случае не следует видеть синкретизма, от которого нужно как можно скорее избавиться. Это не синкретизм, а как раз всё ещё возможный целостный взгляд на мир, благодаря которому всё ещё существует некая единая наука, имеющая лишь последующие разветвления.

С другой стороны, это и не репродукция мифа. Здесь присутствует как раз новый взгляд на природу, конструкции, опирающиеся на опытное и математически обоснованное знание, которое, тем не менее, оказывается встроенным в единую картину Божьего мира. «И геометры, — пишет Лейбниц, — некоторым образом подражают Богу, когда они, при помощи *недавно открытого анализа бесконечно малых*, сравнивают между собой величины бесконечно малые и недоступные выражению и выводят более важные и полезные, нежели можно было думать, заключения даже для самих величин, допускающих выражение»<sup>12</sup>. Это поистине голос новой науки и нового времени, новизна которых заключается не в том, что некоторые отсутствовавшие до сих пор сведения получают неизвестным доселе путём.

---

<sup>11</sup> Там же. С. 246.

<sup>12</sup> Там же. С. 261.

Новизна Нового времени в том, что возникает обновлённый образ Истины, появляются новые пути вторжения в мир, который не только остаётся при этом миром Божиим, но и обнаруживает новые свидетельства своей принадлежности Творцу. Это состояние духа и позволяет Лейбницу постоянно ощущать преизобилие Блага, укрепляющего нашу надежду на спасение.

«Мы можем быть уверены относительно веры, благодати и оправдания в настоящем, поскольку мы имеем сознание того, что в нас теперь происходит. Что же касается нашего постоянства в будущем, то мы будем иметь благу надежду, соединённую с заботою; ибо апостол Павел предупреждает того, кто стоит, чтобы он не остерегался, дабы не упасть. Но мы никоим образом не должны, вследствие уверенности в своём избрании, ослабевать в благочестивом рвении и рассчитывать на будущее раскаяние»<sup>13</sup>.

И эта уверенность как бы находит отклик и получает дополнительные резервы для своего выражения вовне и укрепления других людей, передачи им того, что является содержанием веры благодаря тем самым новым открытиям.

Всё обогащающийся опыт мира раскрывает нам картину предустановленной гармонии, совершенства мира Божия. Взятый в чисто абстрактном смысле термин «предустановленная гармония» звучит малодыхновляюще. Его введение в таком виде может показаться неким шагом, который мыслитель делает от безысходности, когда оказывается невозможным провести более глубокое обоснование согласованности элементов мира. Само по себе это, действительно, не слишком убедительное допущение. Однако Лейбниц придаёт ему очень большое значение и, можно даже сказать, гордится им. На наш взгляд, так происходит потому, что саму предустановленную гармонию Лейбниц воспринимает не как логическое допущение, а как то самое открытие, обнаружение того, что безусловно есть. И это открытие, равно как и подобные ему открытия науки, ни в коем случае нельзя воспринимать в контексте эмпиризма. Опыт здесь никогда не может быть простой фиксацией наличного, так как в этом опыте присутствует духовный смысл, он является не только явлением некоей «формы» материи, но и очередным свидетельством Всемогущества, Мудрости и Благости Бога, а также свидетельством ничтожества зла. Можно сказать даже, что количество зла остаётся неизменным, но с каждым новым открытием пропорция в отношении Блага меняется в ущерб злу.

Это ещё одно из возможных толкований вызвавшей столько споров и даже насмешек формулы Лейбница: «Всё к лучшему в этом самом лучшем из миров». Ещё раз подчеркнём: живое ощущение или переживание торжествующего Блага только и позволяет нам вывести само утверждение о торжествующем Благе Божиим за рамки риториче-

---

<sup>13</sup> Там же. С. 264.

ческой формулы Катехизиса, которая оказывается сродни известным видам абстракций. Притом это утверждение подкрепляется не только мистическим состоянием индивидуальной верующей души, но и «объективной картиной мира» представленной в тех самых открытиях, о которых у нас идёт речь.

Сами по себе, вне соответствующей интерпретации, они не могут дать нам этого ощущения. И мы знаем, что столетие спустя эти открытия действительно превратятся в простые «научные факты». Но здесь мы говорим исключительно о верующей душе и о том, каким образом ею преодолевается, именно преодолевается, проблема теодицеи, не игнорируя проблемы мироустройства. И потому у Лейбница в центре внимания вовсе не мир сам по себе, а личность Христа. Именно она и позволяет не решать проблему теодицеи в строго логическом, систематическом смысле, а просто показать её малозначительность при всём явном и часто торжествующем присутствии зла в мире. Это Христос в своём Слове и Решении может призвать нас не сосредоточиваться на логическом разрешении проблемы, а просто сделать для себя открытие, по примеру того, что когда-то было сделано по поводу «птиц небесных и лилий полевых».

«Кроме Христа,  
— пишет Лейбниц, —

и заранее предусмотренного окончательного плана спасения, — постоянства, посредством которого мы тесно соединяемся с Ним, нам неизвестно никакого иного основания для избрания или для дара веры, и не следует устанавливать никакого правила, применение которого могло бы стать нам известным и которое позволяло бы нам или льстить себе, или оскорблять других»<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Там же. С. 265.

*Е.А.Евдокимова*

## **ПРОМЫСЛ БОЖИЙ И ПРИЗВАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ**

Выделять особо тему Призвания из той огромной темы — Промысла-Провидения — которой посвящена наша очередная Пасхальная конференция, есть все основания. Слово, переведенное на русский язык как призвание, в Священном Писании звучит постоянно, начиная с Книги Бытия. И звучит оно очень весомо и широко. Не удивительно, что слово это имеет разные акценты в Ветхом и Новом Завете. Они, как известно, не отменяют, а расширяют и проясняют друг друга. В Ветхом Завете на первый план выходит называние — именование — Богом всего сущего, именуясь, тварь выходит из небытия и утверждается в бытии. В Евангелии главным становится именно зов. Есть прямое обращение Христа: «Ибо Я пришел призвать...». Тем не менее смысловое основание называния и зова в одном — побуждении к жизни и, значит, к действию. Христос говорит: «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф. 9,13). Конечно, не праведников, нам много раз объясняли, что мы грешники, и мы это выучили, но часто упускаем из виду, что и не только грешники. Нас призывают, и осознание себя грешниками только начало и повод — действовать, а не констатировать свою грешность, видя в этом исключительно праведное поведение. Боговоплощение — это действие, уже оно само — призыв. Воплощается Господь, приходит, для чего-то, как Он Сам говорит: «пришел призвать». Пребывание Его в этом мире — длящийся призыв. Вероятно, это означает, что призыв — постоянное содержание отношения Бога к человеку. Апостол Павел называет Бога «Богом призывающим», тех, к кому обращается, — «вы, призванные», а слова Христа «много званых, но мало избранных» звучат в Евангелии три раза, завершая притчи (Мф. 20,16, Мф. 22,14, Лк. 14,24). Да если бы и один, как в древних рукописях, очевидно, как созвучны они сквозному мотиву, ясно слышимом в голосе Божиим. Много, много откликов и созвучий. Вот, например, не менее известное: «жатвы много, а делателей мало». Даже ритм фразы схож, не говоря уже о противопоставлении «много — мало». Здесь со всей определенностью сказано то, что часто кажется недосказанным по поводу «избранных». Мало — делателей. Не это ли центральная тема отношений Бога и человека? О делании и притча о талантах (Мф. 25,14—29, о минах в Евангелии от Луки, Лк. 19,13—26) — о готовности действовать, раз тебе нечто дано, а не хитро и трусливо припрятать дарованное: «целее будет». Кстати, не с этим ли связана печальная участь всех

кладов. Как правило, клад оборачивается злой иронией для положительного. «Мне ж призвание, как плеть», — говорит Цветаева, осмысляя свои отношения с поэтическим даром. И этим задевает очень существенное<sup>1</sup>: первое — то, о чем уже говорилось, — побудительность призвания, великих и, пожалуй, даже жестоких ожиданий от человека. Но есть и еще немаловажное: призвание — мне плеть, а не моя плеть. Дано — мне, и как только я это пойму, данное начнет во мне жить, станет мне плетью, будучи бесконечно больше меня (бесконечно, ведь оно всегда остается плетью) и тем сильно меня беспокоя. Но плеть дарована мне, а не просто прохаживается по моей спине.

В Священном Писании, еще в Ветхом Завете, есть две фигуры, вглядываясь в которые, можно многое понять в вопросе о званых и избранных. Я говорю о Моисее и Аврааме. Библейские сюжеты о них — свидетельство того, что сущность призвания, его смысловое ядро и импульсный центр не в способностях и даже не в том, что принято называть талантами — в противовес расхожему толкованию евангельской притчи о талантах. Священная История ясно свидетельствует, что не за таланты и способности был зван Богом Моисей. По меркам нашего мира, избрание его парадоксально: Моисей — «гугнивый», так о нем говорится в Библии, то есть косноязычный. И такой человек, не только не блестящий оратор, а не дотягивающий до обыкновенного уровня, становится пророком народа Божия, тем, кто открывает народу Божественный глагол. Правда, и афинский оратор Демосфен обладал тем же недостатком. Ю.М. Лотман ввиду этого ставит в один ряд библейского Моисея, античного Демосфена и пушкинского пророка<sup>2</sup>, усмотрев в этих фигурах общую тему — немоты, помогающей обрести способность «глаголом жечь сердца людей». Видимо, по аналогии с древним представлением о слепоте, открывающей высшее видение. Действительно, все три персонажа поднимаются над только человеческим. Но в каждом из этих случаев есть свои неповторимые нюансы. К ним я обязательно вернусь, хочу только к слову заметить (раз уж был упомянут античный персонаж), что толкование призвания в современном секулярном варианте очень близко античному. Признанные основатели философии, Платон и Аристотель — те, кто уж точно не склонен к упрощению и уплощению — именно относительно призвания высказываются в таком духе, что их назидательно цитируют и психологи в рекомендациях, как добиться успеха и денег, и юные души, ищущие глу-

---

<sup>1</sup> Стихотворение М. Цветаевой «Есть счастливицы и счастливицы, петль не могущие, им...». Задев важную струну темы призвания в строчке, указанной выше, Цветаева, на мой взгляд, сильно фальшивит в других, противопоставив поэта всем остальным.

<sup>2</sup> См. Ю.М. Лотман. Косноязычие Андрея Белого // Андрей Белый. Проблемы творчества. М., 1988.

бокомыслия и застревающие на общих местах. Оба философа говорят о том, что надо найти пересечение нужд мира и своих способностей — и успех тебе гарантирован. Оспорить это положение трудно, да и не стоит труда: это расхожая мудрость обыденной жизни, не более того. Чем объяснить такое поразительное совпадение в суждении об одном из важнейших вопросов человеческой жизни? Не чем иным, как совпадением по одному, опять же, важнейшему пункту: Античность человека воспринимала как микрокосм в макрокосме. И в таком случае, причастность к бытию подразумевает необходимость быть упорядоченной частицей упорядоченного мира. Мира, который не только выстроен и устроен, но еще и ограничен — иначе какая возможна устроенность в неограниченном, а значит, бесформенном, мире? Тогда и задача человека — соответствовать окружающему, правильно с ним соотноситься, встроиться в устроенное, поладить с отлаженным. Итак, человек рожден для успеха... Или для счастья? Или чтобы найти свое место и уютно на нем усесться? Кажется, и то, и другое, и третье маловато, все как-то скучновато, как-то все не то.

Иной скажет: а мне — в самый раз, для меня то, что надо. Возможно, таких будет даже и большинство. Но это будет «не царь и не герой», не философ и не христианин, не тот, кто знает: успехом, устроенностью, «своим местом» человек не исчерпывается. Для него приготовлено нечто большее. Тот, кто так скажет, — да, званный, но — нет, не избранный. И это точно не пророк Моисей. Вернусь к упомянутым нюансам, так существенно разграничивающим пути Моисея и Демосфена.

Для Демосфена косноязычие было преградой на пути к достижению своей цели, и он эту преграду устранил усилием своей воли. Вызывая не только уважение, но и восхищение своим упорством, Демосфен остается соотносенным с успехом и не выходит за рамки человеческого существования, пусть и достигнув самой его вершины. Вершина Моисея иная, это гора Синай. Да, Демосфен перестал быть «гугнивым», решив для себя: косноязычие мне мешает — значит, его не должно быть. Моисей к своей «гугнивости» относится иначе. Он считает ее помехой не успеху (для него он не существует, то есть не стоит внимания), а той роли, которую отвел ему Господь, о чем и говорит Ему. Помехой непреодолимой — видимо, потому, что для него она — знак недостойности. И в каком-то смысле это так и есть, поскольку любой недостаток или болезнь есть следствие грехопадения и проявление падшего естества. Но в то же время, сам факт разговора Моисея с Богом — свидетельство его достоинства, принадлежности к немногим избранным. Опять же, не потому, что к нему обратился Бог (позвал), а потому, что к Богу обратился (обращен, вероятно, постоянно) сам Моисей, поэтому он Бога услышал, поэтому Бог его позвал, то есть поэтому мы знаем, что Бог его позвал. Таким образом, действия Бога и Моисея совершаются вопреки

тому, что мы бы назвали талантом (способность к красноречию), вернее, в данном случае его отсутствием.

Но это предельный случай всецелой отданности Богу и, вследствие этого, полноты осуществленности призвания, делающий очевидной несущественность так называемых способностей. Хочется, однако, подчеркнуть, что и к нам, персонажам небиблейским, так или иначе он имеет отношение. Совершим нисхождение от Моисея на ступеньку или несколько к нашему дольному (или плоскому?) месту. Вот наш великий государь — царь Петр, «то академик, то герой, то мореплаватель, то плотник, он всеобъемлющей душой на троне вечный был работник»<sup>3</sup>. Ведь это написано не о так называемой ищущей натуре, которая никак не может определиться, чем же все-таки всерьез заняться. Но это и не о том, кто соединяет в себе различные призвания и «все успевает» или (тут возможны варианты) «ничего не успевает». Все способности Петра Великого, все его разнообразные занятия вбираются и покрываются тем, что и назовем призванием — быть государем страны на повороте и изломе истории. Случай может показаться обратным ситуации Моисея: пророк был не способен к нужному ему, у царя были способности к необязательному для царя. Но, будучи действительно зеркальными, они свидетельствуют одно: не способности являются призванием, поскольку — договорю наконец — не они центр, основание человеческой души. «Душа души моей и царь» - задыхаясь от восторга, пишет Державин о Боге.

И таким образом, вопрос неосуществленности призвания упирается не в то, что человек недостаточно одарен, или у него «нет определенного призвания», или «ошибся в выборе», а в то, что он «не положил руку на сердце», не желает нащупать в себе эту душу души, сердцевину. Таким мне видится перевод на наш бедный современный язык того, что в Библии называется «ходить перед Богом», перевод или редукция. Открытость Богу, устремленность к Нему есть готовность избраться.

С открытостью Богу связан и еще один очень важный момент: чтобы избрание состоялось, нужно быть готовым отказаться от своих ожиданий, с одной стороны, и сомнений — с другой, в общем виде — просто от себя. Ведь Моисею в той ситуации, о которой шла речь выше, естественным, кажется, было бы «отстаивать свою позицию», причем, по видимости, из смирения: «куда мне», «да стою ли я» и т.д. Все это, оказывается, пустое. Да, думал так, оказалось иначе. Не оглядываясь назад, возмись за плуг, не жалея о своем и себе. К этому способен Моисей. Его и зовет Господь. В Моисее есть и сознание своего недостойнства, и доверие, открытость Богу, и, между прочим, готовность «глаголом жечь сердца людей», преодолевая страх насмешек,

---

<sup>3</sup> Стихотворение А.С. Пушкина «Стансы».



неудач и ропота. Отданность в руки Бога не отменяет необходимость для Моисея усилия и самопреодоления. Они не меньше, чем у Демосфена. Он сам, хоть и отдавшись в руки Бога (и именно поэтому), побеждает свои слабости и сомнения, но начало и конец пути у античного косноязычного оратора и гугнивого библейского пророка разные.

В самом главном с историей Моисея сходно рассказанное в Священном Писании об Аврааме. Моисей призывается «глаголом жець сердца людей», не имея при этом «жала мудрого змеи». Авраам же призван стать отцом народа, бесчисленного, «как звезды на небе» и «как песок морской», по-видимому, имея к этому способность меньше, чем кто-либо другой: по естеству они с Саррой не способны к чадородию. Хорошо всем памятная деталь: тогда, когда под Мамврийским дубом был обещан сын, Сарра засмеялась в душе своей — именно потому, что к тому моменту не оставалось уже никакой не то что надежды, а доли вероятности: она вышла из детородного возраста. Что же получается? Все то же: призывается не по способности, а по предстоянию. Каждый раз, когда Господь говорил: «Авраам», — Ему был ответ: «Вот я, Господи!». Слова, с предельной силой свидетельствующие об открытости Богу, полной готовности движения к Нему. Авраам не смеялся — не потому, что не понимал того, что понимала Сарра, но он готов был отказаться от «своих соображений», как позже от того, чтобы иметь сыном своим Исаака — таким, как имел его до горы Мориа.

В секулярном мире призвание привязывается к профессии, и очень жестко, вероятно, ввиду ярко выраженной побудительности звучания этого слова. Именно в профессиональной сфере человек являет себя существом действующим — со всей очевидностью, зримо для всех. А между тем, как странно было бы задуматься над тем, в чем призвание Авраама, в скотоводчестве или земледелии.

Если, действительно, призвание суть профессия, то получается грустная и все-таки очень странная, так сказать, несправедливая вещь: все понятно с призванием художника и поэта. Так же хорошо обстоят дела с учителем и врачом (формально, по крайней мере). Чуть сложнее, например, с юристом. Еще тяжелее с каким-нибудь продавцом овощного лотка или подсобным рабочим-гастарбайтером, и совсем худо с теми, кого сейчас больше всего — офис-менеджерами. Не только несправедливо, но и непонятно: почему к таким унылым профессиям призваны эти несчастные?

Или они вообще не призваны? Между тем, слова Евангелия указывают на то, что избранниками могли бы стать все: «Много званых»... Зов и есть свидетельство избранности Богом. Здесь призыв и избранность — синонимы. Это воля Божия о каждом человеке, и о каждом своя. И каждого избрал для чего-то Господь, а избрав, позвал. Бог позвал — человек откликнулся. Произошла встреча Бога с человеком. И



если воли соединились, состоялось избрание. Но «мало избранных», поскольку мало услышавших (и, вероятно, еще меньше откликнувшихся) на призыв. Так что святые стали избранниками не потому, что Бог предпочел их всем остальным, а потому, что они предпочли Его всему остальному, поставив в центр. Слушали его так чутко, что зов стал избранием.

А. Шмеман в своей книге «Водою и духом» пишет, что человек, сотворенный Богом, призван был быть пророком, царем и священником. Все эти три миссии, подчеркну это, должен в себе содержать человек как таковой, в своем замысле и существе, выявлять их в своей деятельности. Тогда только и можно утверждать, что он человек. Будучи сам священником, о. Александр особо настаивает, что существование профессиональных священников не отменяет священства каждого человека, наоборот, вытекает из него. Это не только тонко в богословском отношении, но и благородно в человеческом: разве не благородно, не щедро делиться с мирянами своим священством?

Но тогда и получается, что профессиональная деятельность, сколь бы ни была она значительна и, может быть, исключительна, если не часть, то, по крайней мере, проявление или следствие чего-то более глубокого, корневого. И именно поэтому какой-нибудь вагоновожатый или продавец не является убогим в смысле обойденности призванием, не призванности. Призвание у всех в основании одно — быть человеком и быть в Боге. И оно настолько огромно, бесконечно, неисчерпаемо, что в свете этого подлинного видения возможно узреть тщету различия между листом на ветру — гастарбайтером и яркой звездой — популярным актером.

Боюсь даже, что если поставить в один ряд гастарбайтера, офис-менеджера и актера, у первого соотнесенность с призванием будет более уловима. Он созидает нечто реальное, метет улицу, чистит снег, тянет провода, его заставили это делать не только нужды мира и собственные склонности, но, чаще всего, нужда его семьи, ради которой он решается пуститься странствовать и работать в поте лица. По поводу склонностей, к слову сказать: по рассказам человека, некоторое время общавшегося с сезонными рабочими, многим из них заниматься строительством, даже и нехитрым, очень нравится. И почему бы не быть божественному гастарбайтеру, если, как отмечает в одной из своих книг П.А. Сапронов, Гомер пишет о божественном свинопасе. Да, если сезонному рабочему его работа по душе — что ж, это то самое пересечение нужд мира и человеческих склонностей, о котором говорит Платон, но еще и отказ от себя (насиженного места, компании приятелей, домашнего очага) — тем самым, по крайней мере, прикосновение к теме призвания. Иное дело — внушительная прослойка офис-менеджеров. Она возникает в результате, как минимум, двух

тенденций — инерции бюрократической системы и желания получать деньги из ничего. Это те, кто хочет быть чисто одетыми, быть в приличной компании, прилично зарабатывать и, конечно, достичь успеха. Собственно, с точки зрения современного человека (вообще человека Нового времени), стремление к успеху естественно, законно, даже, возможно, созидательно и даже единственно важно. Между тем, — оглянись еще раз на ветхозаветных пророка и патриарха, — ни Моисея, ни Авраама совсем нельзя назвать успешными. Сколько раз «все сыны Израилевы» роптали на Моисея, а египетское пленение, а то, что он так и не вошел в Землю Обетованную... Вот уж точно современный человек сказал бы: «He is not lucky». Авраам же не просто не был успешен, он был хуже чем неудачником: большую часть жизни нес на себе позор бесплодия, а родив наконец единственного сына, как будто бы всю вторую часть жизни вел его на гору Мориа — таким ужасом бьют эти строки. И такое ведь не забывается... Не успех, а насыщенность днями отличает Авраама от тех многих, которые не стали избранными. Стремление к успеху, вообще стремление в чистом виде прямо противоположно движению к насыщенности днями: ведь в первом случае ты хочешь чего-то, чего сейчас нет, чем ты сильно уязвлен, чего еще нужно добиваться (само слово всегда поражает меня своей агрессивностью). Второе подразумевает бытие здесь и теперь в каждой точке жизни. Есть вот этот день, и этот, и так дальше до последнего. Каждый дан Богом, каждый наполнен смыслом и требует действия ради совершающегося сейчас, а не ради награды впереди. И так называемый неуспех — это и аскеза, и ограда от увязания бытия в обыденности, и лишний толчок в спину: будь живым и открытым.

Подсобного рабочего вряд ли можно назвать избранным: все-таки можно быть божественным свинопасом, когда мир еще «и молод, и свеж, и влюблен» — в самого себя. Когда же он состарился, одряхлел и покрылся пылью, слишком многое исказилось, чтобы совершенство виделось в каждой соринке. Может быть, и вовсе не осталось беспримесных соринки, все перепутано и даже перемешано, и вот — соринки испачканы, а с ними и дворник. Да, замысел Бога о нем, судя по всему, не исполняется целиком, но искры этого исполнения проскакивают просто потому, что в действиях подсобного рабочего или дворника есть жизнь, смысл, связь с ближним, с долгом, а значит, с самим собой и с Богом. В офис-менеджере ее найти гораздо труднее.

Неисполненность Божьего замысла о человеке — ситуация абсолютного большинства. К нему принадлежат и те, кто кажется избранным (я беру сейчас, конечно, не линию святости, а все ту же мерку нашего мира — яркость, звучность, достигнутые рубежи), одаренные и деятельные люди. Вот по заслугам знаменитый, влиятельный, очень много совершивший дипломат Талейран, министр иностранных дел

Франции, в частности, при Наполеоне. Фрейлина императрицы Жозефины мадам Ремюза, как многие другие, подозревавшая его в бесчувственности, а то и коварстве, подружившись с ним, воскликнула после одной из долгих бесед: «Господи! Как жаль, что вы вечно себя портили; право, мне кажется, вы лучше, чем вы есть»<sup>4</sup>. Воскликание мадам Ремюза доводилось выговаривать, может быть не вслух, каждому. В несколько опрошенном виде оно будет звучать так: как такой человек (прекрасный или никудышный) мог так поступить (низко или благородно). Характерное для человека как такового в Талейране высветилось ярко в силу выпуклости его образа, с масштабными достоинствами и недостатками. Конечно, всякий человек лучше, чем он есть — поскольку в нем живет замысел Бога о нем. И, конечно, он есть хуже себя, потому что было грехопадение, а значит, чтобы с собой совпасть, нужен каторжный труд. В абсолютном большинстве замысел не исполняется, поскольку человек «себя портит». Но, не исполняясь до конца, замысел продолжает жить и являть себя. И отсюда наше удивление. Великая и страшная, банальная и привычная вещь: человек с собой не совпадает — по вялости, невнимательности к замысленному о нем, а чаще — в полном неведении о том, что чему-то надо внимать.

Если есть зов, значит, есть зовущий. Конечно, можно сказать, что зов — это и есть нужды мира. Но все-таки следует признать, что понятия нужды и призвания, пересекаясь, не совпадают. И если так, то отличие призвания в том, что оно выше, чем нужда. Хочешь-не хочешь, *religiosus* ты или *secularis*, произнося слово, ты задействуешь те смыслы, которые прикреплены к нему традицией. Встреча нужд мира и твоих способностей — взаимовыгодная сделка. В осуществлении призвания есть движение вверх. Именно сверху тебя кто-то зовет. Того, Кто зовет, бесконечного и во всех и вся существующего, мы и называем Бог.

И не стоит по аналогии мыслить призвание как встречу способностей человека и нужду Бога в нем. Мы, конечно, не забудем, что и способности не порождены самим человеком. Но это действительно встреча и в каком-то смысле даже нужда. Богу нужно, чтобы человек был, состоялся, стал собой и вместил бесконечность. И в таком случае, очень странно отождествлять профессию с призванием. Человека Бог призывает каждую минуту. Будучи готов каждую минуту, как Моисей и Авраам, слышать Бога (зов), становишься целым, то есть собой. Ты не ты, пока ты раздроблен. Пока ты влюбляешься, раздражаешься, лукавишь, меняешь работы. Сейчас ты призван услышать этого человека, в следующее мгновение откликнуться на его нужду в тебе. В какое-то из этих бесчисленных мгновений появляется человек, которого ты должен узнать как созданного для тебя. Это будет

---

<sup>4</sup> Мемуары госпожи Ремюза. М., 2011. С. 558.

началом любви, исключаяющей последующие влюбленности. Потом ты должен суметь это знание о нем сохранить, благодаря той самой отнесенности к Богу, смыслу, замыслу Его о тебе. Это опять же исключит влюбленности. То же с работой, с материнством или отцовством, отношением к соседу или коллеге. Из этого всего, отнесенного к смыслу, складывается цельность, и это и есть призвание как таковое. Полагаю, Авраам слушал Бога (и отказывался от своих претензий на что-нибудь, в том числе на успех) не только в те поворотные моменты, о которых мы можем прочесть в Священном Писании. И конечно, к тому моменту, когда Бог сказал: «Авраам!» И Авраам так просто ответил: «Вот я!» — между ними уже сложились глубокие отношения, тайна которых нам не доступна. Повторю, готовность слышать Бога каждый миг и делает человека избранником. Достоевский (его старец Зосима из «Братьев Карамазовых») воскликнул: «Ведь если все только захотят [жить, любя друг друга — Е.Е.], то сейчас все устроится». То есть наступит рай на земле. Можно, последовав детски наивной, но и детски открытой интонации Достоевского и сузив масштаб до каждой отдельной персоны, сказать: стоит человеку только слушать Бога каждую минуту, и он обязательно из званого тут же превратится в избранного. Но, как мы знаем, «был пир, и званные не были достойны».

Профессия и призвание не одно и то же. А разве не бывает случаев, когда жизнь и то дело, которым человек занимается, практически совпадают в том смысле, что перетекают друг в друга и прорастают корнями одно в другом? Да, но это как раз тогда, когда занятие трудно назвать профессией как таковой, — из тех, к которым призван изначально, по словам о. А. Шмемана, человек. Оно восходит к замысленному Богом о человеке. Все-таки бытие царем, пророком и священником, о которых идет речь у Шмемана, касаются каждого человека и укоренены в Царстве, которое не от мира сего. В изначально задуманном о человеке человек как бы условно назван человеком, а на самом деле он — что-то бесконечное, непостижимое. Государь же и священник — это именно фигуры. Это значит, что они больше и себя, и остальных (так называемых обычных) людей, но только земных и временных. Они поставлены центрировать и структурировать царственность и священство человека вообще (то есть Адама до грехопадения) и слабости человека вообще (Адама после грехопадения), поставлены постольку, поскольку все земное существование от начала и до конца драматично. Они потому здесь государи и священники, что поставлены, а не потому, что лучше остальных, даже не обязательно потому, что больше других к этому способны.

Еще один парадокс относительно фигуры государя. Самое бесцельное сознание не поставит государя в ряд человеческих профес-

сий хотя бы потому, что эту долю не выбирают, в отличие от профессии — выбирают только отказ от нее. И вот поэтому быть государем — призвание как таковое. Но как же так, а свобода и самоопределение, и какая уж тут царственность, если и впрямь, как сказала Цветаева, «призвание как плеть». Не раз было говорено, что свобода не в том, чтобы поступить по собственному хотению. Гораздо более неожиданно утверждение о том, что и в выборе свободы не так уж много<sup>5</sup>. В данном же случае свобода в том, чтобы услышать и понять. Она также и в том, чтобы собственным усилием (вот она, свобода, и вот она, плеть!) полностью отменить в себе частного человека. Пусть все человеческое по-прежнему не чуждо — куда от этого денешься. Но оно не имеет права служить основанием, оправданием, импульсом того или иного действия. Если государь согласен быть государем и понимает, что это значит, он понимает и железную необходимость держать свое человеческое в черном теле. П.А. Сапронов в книге «Российские государственные деятели и русский миф» пишет: «“Державным сфинксом” становится любой государь, состоявшийся в таком качестве, потому как ему открывается нечто, изнутри доступное только государю»<sup>6</sup>. Думаю, слова «доступное только», именно ввиду их точности и безусловной справедливости, можно отнести, во-первых, ко всем трем миссиям человека: царя, священника и пророка, во-вторых, к любому человеку. Уточню, «к любому» не отменяет «только»: в государе «плеть» действует сильнее, чем в «любом», если только он, как пишет П.А. Сапронов, «состоялся в таком качестве» — как минимум, не отказался быть государем. Зов к нему, его избрание, состоявшееся или нет, гораздо более явны внешнему глазу, чем у остальных людей. Но сам характер отношений Бога с человеком таков, что происходит в них нечто «доступное только» этому человеку. Другое дело, произойдет ли оно вообще, поднимет ли над собой человек «плеть» своего призвания. И еще одно: очень может быть, что не удавшийся государь пережил какой-то еще и человеческий опыт так, что между ним и Богом все-таки произошло «нечто доступное только» ему, но уже не как государю. Возможно, такое случилось с нашим государем Николаем II.

Сказанное о государе в основе своей относится и к священнику: исключительность положения, наделенность властью, совпадение миссии и жизни, обрученность священству (в православной традиции в момент рукоположения обручальное кольцо кладется на престол, в католичестве священник должен полностью отказаться от возможности иметь семью), как у государя обрученность государству. И это, ко-

---

<sup>5</sup> Об ограниченности человеческой свободы см. П.А. Сапронов. «Я»: Онтология личного местоимения. СПб., 2008. Глава «Я», свобода, необходимость».

<sup>6</sup> П.А. Сапронов. Российские государственные деятели и русский миф. СПб., 2012. С. 312.

нечно, не случайно. Такое созвучие не единственное, но особенно явное свидетельство: три момента, о которых говорит Шмеман (царство, священство, пророчество), существуют один в другом и предполагают друг друга. Царственность обязательно несет в себе священство, и наоборот. Что уж говорить о пророке, который некогда просто стоял на месте царя и священника. Есть, конечно, в двух названных фигурах свои нюансы и акценты. Государь поставлен властвовать, а священник служить. Но свести к этому значит все запутать и обмануться в ожиданиях, что особенно часто происходит относительно священника. Если упускается из виду то, что государь, властвуя, служит, то и ладно: от него ждут власти, ее и получают. В фигуре священника очень важна неразделимость власти и служения. А взгляд со стороны склонен, огрубляя, выделить или одно или другое. «Для кающегося священник неотделим от Создателя»<sup>7</sup>, — пишет Поль Клодель в эссе «Священник». Отсюда, вероятно, такое преданное жужжание вокруг священника внутри церковных стен. А ведь он все-таки отделим от Создателя, хоть и друг Ему. Стоящие же вне церковных стен считают священство по сути своей стремлением к власти. Конечно, может быть, тот или иной священник и хочет власти, но не в силу священства, а, напротив, ввиду его отсутствия. «Почему бы не считать его стремлением служить Богу?»<sup>8</sup> — задается якобы наивным вопросом Клодель. На самом деле вопрос самый обычный, от здравого смысла. Действительно, желанием служить Богу объяснить гораздо естественнее, ведь в этом состоит основа священства, его призвание, его «плеть»: не может не служить, как писатель не может не писать. Служа, он действительно соединяется с Создателем, а соединяясь, отдает себя «стаду Его». Отдав целиком, перестанет быть человеком, и тогда-то до конца исполнит призвание: «Он сам отдает себя на съедение вместе с облаткой, которую держит в руках», — пишет Клодель. И дальше продолжает, тем самым отвечая на множество гневных тирад в адрес священства: «Блажен тот, кто целиком пригоден в пищу и способен послужить всем своим существом»<sup>9</sup>. Что ж нападать на того, кто непригоден в пищу, он, может быть, и сам не подозревал о своей несъедобности. Впрочем, часто и не готов к поеданию. Вероятно, это как раз случай выбора (там, где его не должно было быть): взвесил, примерился, решил, что годится, и стал работать священником. Повторю, так же, как государь, священник не может выбрать, может только услышать и ответить «да».

---

<sup>7</sup> П. Клодель. Священник // П. Клодель. Капля божественного меда. М., 2003. С. 96.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.



Фигура пророка давно отошла в прошлое: состоялось Боговоплощение, нужда в пророческом посредничестве отпала. Между тем, в пророки записывают и записываются энергично и уверенно. В романтической традиции пророческим стал считаться голос поэта — конечно, потому, что чувство Бога ушло или размылось, а пророческое призвание у человека осталось. Отношения с Богом стали для кого-то незаметными, для кого-то ненужными и для всех (может быть, за редким исключением) не прямыми. Пророк же в чистом виде (как государь и священник) был возможен тогда, когда избранный пророком говорил народу: «Бог», — и народ в душе своей сразу соглашался: «Да, Бог», — и слушал, что же будет сказано дальше. Сейчас просто сказать и просто услышать «Бог» невозможно, отсюда неизбежное размывание, превращение пророческого слова. В поэте действительно есть нечто от пророка: «ухо чуткое», душа, готовая встрепенуться «как пробудившийся орел», способность «глаголом жечь сердца людей». Об этом пишет Пушкин. Между тем, следующие за ним собратья по ремеслу в подавляющем своем большинстве понимают пророческое в поэте на удивление (учитывая чуткость ушей и трепетность душ) грубо. Сошлюсь на запись в дневнике Н. Берберовой: «Бунин озабочен вопросом: все ли он совершил, что мог совершить?.. То есть в полную меру таланта высказать себя в своих книгах»<sup>10</sup>. Слова Бунина кажутся действительно избранныческими — это желание исполнить, совершить, дойти до конца и сути своего предназначения. Но он продолжает: «И кроме того — насладиться «вот этим, вот женским розово-белым...»<sup>11</sup> — и т. д.: из поэта-пророка вдруг завывла «тварь скользкая», и совсем не «почуя на плечах едва определившиеся крылья»<sup>12</sup>, нет. Завывла потому, что ей позволили, потому что ее готовы слушать. «Вся жизнь прошла, как съеденный обед. Глуп был, глуп!» — говорит Бунин. Что же он понял, поумнев? «Теперь хочу молодости, прелести мира!»<sup>13</sup>.

Как видно, «тварь скользкую», пусть ослабевшую и приунывшую, по-прежнему слушают. А коль так, пророк в человеке не состоится, и желанная полнота не будет достигнута. И причина немногочисленности избранных страшна своей грубой обыденностью: званного звали на пир, а он зашел пообедать. Так и не понял, что произошло. Порази-

---

<sup>10</sup> Н.Н. Берберова. Курсив мой: Автобиография. М., 2011. С. 482.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> У Н. Гумилева есть стихотворение «Шестое чувство», где о рождении собственно человеческого в человеке, оно же в понимании Гумилева поэтическое, говорится: «Так выла от сознания бессилья Тварь скользкая, почуя на плечах едва определившиеся крылья». Из твари проклевывается божественное, способность слышать «божественный глагол», проповедовать его «дрожащей твари». В рассказе Берберовой движение идет в обратном направлении, в сторону твари.

<sup>13</sup> Н. Н. Берберова. Курсив мой: Автобиография. М., 2011. С. 482.

тельно у имеющего чуткое ухо и трепетную душу (а Бунин их имел) простодушие, неразличающее желаний свершений и элементарного удовлетворения потребностей. Полнота для Бунина остается и в том, и в другом. И потому не свершается и не исполняется. Когда Пушкин поэта возводит к пророку и даже называет «Пророк» одно из лучших своих стихотворений, несмотря на торжественность строк, очевидно, что пророчество поэта условно (и для самого поэта, для Пушкина), так же как условны исключительность государя и священника, о чем шла речь выше. Об этом ясно сказано: «И среди детей ничтожных мира, быть может, всех ничтожней он». Поскольку поэт сознает эти условность и ничтожность, в нем как раз и может светить пророческое. Почему бы и нет. Человек, пребывающий в сфере слова, то есть главного и прекраснейшего из даров, данных человеку, стремящийся в слове человеческом выразить «божественный глагол», от которого трепещет душа, — конечно, такой человек больше других актуализирует пророческое призвание, данное каждому, но искаженное грехопадением. Но при наличии названных оговорок, полного сознания относительности и условности себя как пророка. Как только он помыслит себя пророком всерьез и без поправок, в нем это пророческое исказится или даже извратится.

В разное время роль пророка (исполняющего ее принято было называть властителем дум) брали на себя гуманисты, просветители, как уже было сказано, поэты, в России во второй половине XIX века писатели и даже публицисты. Последнее, казалось бы, совсем уж изничтожением пророческого призвания, если бы не опыт последнего времени. Перед ним все меркнет: сейчас фигурой, окруженной мистическим сиянием, выступает актер. Начинать рассуждать о том, какого рода глаголы он несет «дрожащей твари», значит переводить разговор в другое, обличительно-публицистическое русло, причем только для того, чтобы сказать очевидное. Сказать в данном случае «мудрому достаточно», мало, вернее будет уточненное и расширенное: «сколь-ко-нибудь мудрому вполне достаточно».

Конечно, застывает неразрешимым вопросом, почему один слышит зов, а другие глухи к нему. Никто, кроме самого человека, не сможет понять, сам он закрывает уши, или ему их заботливо укутали ватой старшие еще в детстве (мамы-папы-бабушки) или его глухота — врожденный порок. Несомненно одно: пусть вата или короста выросла толстым слоем, так, что уже ничего не слышно. Свою глухоту услышать можно всегда. Только самостоятельно, без помощи — и это тяжело, только самому — и значит, возможно.



*К.А.Махлак*

## **БЫТИЕ, ПРОМЫСЛ И СУД У ПРЕП. МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА И ПРОКЛА**

В истории христианской мысли преп. Максим Исповедник занимает особое место, его богословие несет на себе отпечаток высокой философской культуры, подчас делающей его тексты трудно воспринимаемыми и темными даже для исследователей. По-прежнему актуален вопрос о философских источниках преп. Максима, и если, например, противоригенистическая линия в его творчестве, очевидно, связана с преодолением среднеплатонистических философских доктрин, повлиявших на Оригена, то она хорошо поддается анализу и оценке<sup>1</sup>. Философская же подоплека некоторых других оригинальных богословских идей преп. Максима остается не до конца проясненной.

Причина кроется в неизученном контексте мышления преподобного, а также в его специфике: преп. Максим почти никогда не излагает те философские доктрины, которые воспринимает или подвергает критике. Возможно, обращаясь к подготовленному в философском плане кругу читателей, он не считает нужным это делать. Тем труднее для исследователя вскрыть в сочинениях Максима Исповедника философский план и понять остающуюся «за скобками» текстов преподобного драматургию его мысли.

Один из таких сюжетов — значение триадического метода соотношения понятий, которым часто пользуется преподобный. В его творениях можно встретить самые разнообразные триады: «начало — середина — конец», «сущность — сила — действие», «возникновение — движение — покой» и др.

Если в самом кратком виде попытаться охарактеризовать смысл этих построений, то первым мотивом здесь выступает идея причины: любая реальность имеет свое начало. Традиция<sup>2</sup>, в которой мыслил преп. Максим понимала начало под знаком единства. Из единого-причины возникает «многое»<sup>3</sup>, но само по себе единое-причина не

---

<sup>1</sup> Начиная с работы Г. У. фон Бальтазара, далее эта линия хорошо разобрана у Л. Тунберга и П. Шервуда.

<sup>2</sup> Этой традицией является неоплатонизм, в особенности философия Прокла. Формулировки из «Основ теологии» стали классическими для христианских авторов как на Востоке (через Дионисия и Максима), так и на Западе, например, через «Книгу причин». Философия Прокла была господствующей школьной традицией в Александрии, где, возможно, ее и воспринял преп. Максим.

терпит убыли<sup>4</sup>. «Многое», со своей стороны, сохраняет связь с единым т. е. причина присутствует в своих следствиях, соответственно, причастных или подобных причине<sup>5</sup>. Пока действие причины сохраняется, сохраняется бытие того, что от причины. Идея причастности передается как возвращение (сохранение связи) от порожденного причиной к началу, т. е. источнику. «Всякое следствие и остается в своей причине, и исходит из нее, и возвращается к ней»<sup>6</sup>. Всякое бытие, по Проклу, включает в себе момент пребывания, движения и возвращения. Для преп. Максима такое понимание бытия было естественно в силу сходства задач. Прокл доказывал, как единое присутствует во многом, оставаясь единым, и как многое причастно единому, будучи иным. То же самое было важно и для св. Максима: Бог — причина творения, Он участвует в творении, а творение причастно Богу, но Бог сохраняет свою иноприродность. Человек обоживается (неоплатоническое «возвращение»), но не становится Причиной, как Бог. Все в Боге и Бог во всем<sup>7</sup>, но, как уточняет Прокл, «в каждом особым образом». Преподобный Максим пытается христианизировать этот тезис.

Среди триад у преп. Максима выделяется одна «бытие (начало) — промысл — суд». С ее помощью Максим пытается соотнести христианское понимание истории — осмысленного, направляемого Благим Богом процесса — и последующего суда, что очевидно требует автономии, как для Бога, так и для человека, с общей создаваемой на основе неоплатонизма концепцией высшего Бытия-Блага как причины сотворенного. Основой выступает все тот же Прокл<sup>8</sup>. Последний выделял три атрибута богов<sup>9</sup>: бытие, промысл, правосудие. Бытие Прокл, как и Платон, связывает с движением, существующее либо движет,

<sup>3</sup> «Всякое трансцендентное сообщает от себя существование имманентному. И все имманентные ипостаси зависят от трансцендентных сущностей. Потому что трансцендентное, которое имеет значение монады, поскольку принадлежит самому себе, а не другому и поскольку изъято из имманентного, порождает способное быть имманентным». Прокл. Первоосновы теологии. 23, 25–26 // Прокл. Первоосновы теологии, гимны. М., 1993.

<sup>4</sup> «Все производящее производит вторичное из-за совершенства и избытка силы». Там же, 27.

<sup>5</sup> «Все существующее каким бы то ни было образом существует или сообразно причине изначально, или как наличное бытие, или сообразно причастности как подобие». Прокл. Первоосновы теологии 65.

<sup>6</sup> Там же. 35.

<sup>7</sup> «Всякая обособленная причина одновременно и повсюду, и нигде». Там же. 98.

<sup>8</sup> Параллель в этом вопросе обнаружил Ю. Черноморец в своей монографии «Византийский неоплатонизм от Дионисия Ареопагита к Геннадию Схоларию». Киев, 2011.

<sup>9</sup> Прокл. «Платоновская теология» I, 14–16 // Прокл. Платоновская теология. СПб., 2003.

либо движимо, движущее — самобытно, движимое — инобытно. Причина движения тела — Душа, Душа — источник бытия, но причина бытия и движения Души — Ум, а Ума — Единое.

Промысл, по Проклу, забота высшего о низшем:

«В самом деле, потомству всегда свойственно удостаиваться заботы со стороны собственной причины; все же, движимое иным, является потомством самодвижного, и то, что существует во времени... вечное сущее есть причина того, что существует иногда, а божественные и единичные роды, гипостазирующие все множественное, обладают бытием прежде последнего, и, вообще, нет такого множества сущностей или сил, которое не возникло бы благодаря единому. Итак, все перечисленное должно быть предметом промысла для предшествующих причин, поскольку жизнь и движение по кругу во временных периодах оно обретает от душевных богов, благодаря умным наполняется бытием и сущностью, а также приобщается одновременно и к тождественности и к устойчивости собственного облика, а от самых первых богов получает собственное единство, меру и предрасположенность к благу»<sup>10</sup>.

Промысл с необходимостью следует из природы высшего, «попечение» — следствие благодати богов: «бытие богов получает свою определенность благодаря благу и именно в благе боги обладают своей ипостасью. Промысл же о том, что испытывает недостаток в благе, означает дарование ему участия в последнем»<sup>11</sup>. Таким образом, боги осуществляют промысл «при посредстве только самого бытия»: они, как элементы Ума, просто не могут не желать блага и не сообщать его иному. Суд поэтому неотделим от промысла, промысл — «воспитание», а суд — необходимая корректива для сущего на путях возвращения к Благу. Что же предлагает преп. Максим?

Разделяя в целом идею причинности и движения к Благу, он существенно переосмысляет подход Прокла. У преп. Максима изменяется трактовка «желания блага» для сотворенного со стороны Первопричины: Бог свободно желает блага творению (это основной мотив и творения, и промысла, и суда). Желание блага Богом для сотворенного соответствует дару бытия для мира. Прокл все наделяемое благом-бытием замыкает на Единое. Однако Единое благом как иным не обладает, блага ни иному ни себе не желает. Воля или желание относится к бытию, а для Прокла Единое выше бытия и небытия. В других ипостасях желания блага, несмотря на образы «попечения», «заботы», «воспитания», по сути, также нет, ведь воля к благу для души восходит к Уму, для Ума к Единому, а Единое не желает, у него нет воли.

Другими словами, в философской парадигме Прокла бытие, промысл и суд настолько интегрированные понятия, что «миф» промысла: боги заботятся о людях, карают порок и награждают добродетель, — к которому изначально апеллирует философ, заменяется на иной.

<sup>10</sup> Прокл. «Платоновская теология» I, 15.

<sup>11</sup> Там же.

Промысл и суд — лишь подробности внутрибожественной сферы охватывающей все существующее. Бытие и бытийствующее, промысл и промышленное, суд и судимое в главном и существенном одно и то же, а значит, в каком-то плане, нет ни промысла, ни суда. Максим Исповедник близок к Проклу в том, что касается описания структур наделения сущих благом-бытием это все та же триада, но в отличие от Прокла желание, изволение блага усваивает напрямую Богу.

«Истина и благо <...> обнаруживают Бога. Но [Он предстает] как Истина, когда Божественное изволяет обнаружиться Своей сущностью, потому что истина есть нечто простое, единственное, единое, тождественное, неделимое, непреложное, бесстрастное, не подлежащее забвению и абсолютно непротяженное. И [Бог предстает] как Благо, когда [Он изволяет обнаружиться Своей] энергией, потому что благо — благодетельно, оно промыслительно печется и оберегает всё происшедшее из него»<sup>12</sup>.

Истина — сущностный аспект бытия Бога, Благо — энергийный, оно «дарует всему сущему бытие, неизменность и движение»<sup>13</sup>. Таким образом, преп. Максиму удастся, с одной стороны, избежать прокловского «Бог во всем и нигде». Ведь Бог как Истина и Благо прост и единственен, т. е. Он не только отдельные Его свойства (промысл и суд) или проявления «во всем», тогда как сам Он выше бытия и небытия (случай Прокла). Наоборот, Он сам конкретная Истина и Благо, Промысл и Суд для сотворенного, и коль скоро это так, промысл и суд перестают быть необходимыми структурными элементами сущего — сотворенного.

Действие промысла и суда в полной мере *даруется* Богом творению, и только так становится «естественным движением» сотворенного. Таким образом, совершенно очевидно отличие идущей от Прокла философской триады «бытие — промысл — суд» и того нового, что внес в этот принцип Максим Исповедник. Можно сказать, что преподобный, оставаясь в интеллектуальном горизонте неоплатонизма, вернул этим понятиям утерянный философией смысл, вернул истину «мифу». Это стало возможно благодаря персоналистическому пониманию Бога. Только Личность, Сущий, а не Единое или Ум (боги Прокла — технический термин для отдельных идей умопостигаемого), может быть Промыслителем и Судьей.

---

<sup>12</sup> Творения преподобного Максима Исповедника. Книга 1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 162.

<sup>13</sup> Там же.

*Т.А.Туровцев*

## **«УЧЕНИЕ ПРОТИВ СУДЬБЫ» И ТЕМА ПРОВИДЕНИЯ У ВОСТОЧНЫХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ**

Проблема Провидения у восточных отцов Церкви возникает в контексте противостояния языческому представлению о судьбе. Если быть точнее, то данная тема раскрывается посредством утверждения свободной воли, реальность которой как раз противопоставляется всевластию судьбы.

Надо сразу отметить, что реальность свободной воли в святоотеческой мысли фактически не обосновывается изнутри нее самой, исходя из ее собственных содержательных ресурсов. Хотя, в принципе, она не может быть обоснована тем, что свобода воли как особая тема становится возможной только в контексте христианского вероучения. В самом деле, если мы утверждаем творение мира из ничего, то мы тем самым полагаем, что сотворенная реальность есть совершенно иная природа, нежели природа сотворившая. Иная, и значит, у нее нет «фюсисной», природной связи с сотворившей природой. Природа сотворенная (творение) оказывается свободной по отношению к природе творящей, так как между ними нет имманентной связи, ограничивающей обе природы взаимно, а значит, нет предопределения. В то же время, в рамках языческого мироощущения все вышеперечисленное присутствует сполна. Обусловлено это как раз одноприродностью сущего, когда в пределе имеет место сущностное единство, и действие чего-то одного или, лучше сказать, изменение состояния в высших реалиях так или иначе влияет на остальное сущее.

Несмотря на отмеченное обстоятельство, святоотеческая мысль сосредоточивается преимущественно на теме судьбы. Отцы Церкви всячески демонстрируют логическую несостоятельность данного феномена, тем самым показывая наличие свободной воли. Например, именно так построено соответствующее произведение святителя Григория Нисского, даже название его характерно: «Слово против судьбы». Здесь он восстает против следующего заявления своего языческого оппонента: «Не переставал он держаться того же, утверждая, что все подчинено необходимости судьбы, что она во главе сущего, ее вращению покорствуют все существа, и долготы жизни, и разность в нравах, и избрание рода жизни, и устройство тела, и неравенства достоинств, так что необходимо начальствует, кто по судьбе достигает начальства, по той же причине иной пребывает в рабстве, а также богате-

ет и беднеет...»<sup>1</sup>. В ответ на это и подобные ему положения св. Григорий спрашивает: «не Богом ли каким почитает он имеющего державу над всем и величаемого именем судьбы, и чьей волей... устраиваются дела каждого?»<sup>2</sup>. У нас нет здесь возможности (да и такой необходимости) тщательно проследить всю аргументацию Григория Нисского. Однако позволим себе привести одно важное рассуждение святителя, демонстрирующее принцип и метод его доводов. Получив вместе с отповедью отрицательный ответ на приведенный выше вопрос после ряда уточнений, свт. Григорий замечает, что судьба «есть что-то неодушевленное, несвободное, не чувствительное ни к доброму, ни к худому. А если судьба не имеет ни души, ни произволения и не усматривается в ней собственной самостоятельности, то почему свидетельствуете, будто бы имеет такую силу, что управляет свободными живыми существами и владеет состоятельными несостоятельное, частными жизни — непричастное ей, одушевленными — неодушевленное, живущими свободно — не имеющее свободы, упражняющимися в добродетели — неспособное к добродетели, одним словом, существующими — несуществующее?»<sup>3</sup>. В приведенном примере хорошо видно, как при последовательном разборе святым отцом выявляется известное противоречие в реальности судьбы. Подобный подход можно обнаружить во многих, если не во всех, аспектах спора. При чем заметим, что свт. Григорий порой в качестве аргумента использует реальность свободы, которую, вообще-то, еще надо доказать. Это обстоятельство хорошо демонстрирует то, что исходно св. Григорий ограничивается выявлением многочисленных несообразностей в реальности судьбы, а реальность свободы либо уже заявлена, либо обосновывается методом «от противного».

Несколько иначе развивается мысль другого богослова, а именно Немесия Эмесского. Он утверждает, что свободная воля непосредственно связана с разумом, поэтому те, кто «обвиняют Бога в том, что Он не создал человека невосприимчивым ни к какому пороку, а дал ему свободную волю, незаметно для самих себя обвиняют Бога за то, что Он создал человека разумным, а не неразумным». И здесь же: «всякая разумная природа по необходимости самопроизвольна и изменчива по своей природе»<sup>4</sup>. Подтверждается сказанное разными доводами, один из основных состоит в том, что в противном случае человек «напрасно имеет способность совещания (обсуждения)»<sup>5</sup>. В са-

---

<sup>1</sup> См. [www.simvol-veri.ru/xp/grigoriie-niskiie.-slovo-protiv-ucheniya-o-sudbe.html](http://www.simvol-veri.ru/xp/grigoriie-niskiie.-slovo-protiv-ucheniya-o-sudbe.html)

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> См. [www.platonizm.ru/content/nemesiy-emesskiy-o-prirode-cheloveka](http://www.platonizm.ru/content/nemesiy-emesskiy-o-prirode-cheloveka)

<sup>5</sup> Там же.

мом деле, по Немесию, совещательная способность разумна по определению, а ее наличие свидетельствует о том, что человек является началом того или иного действия, следовательно, он свободен и разумен в своем действовании.

Помимо изложенного, Немесий Эмесский довольно подробно разбирает не только то, что нечто в принципе находится в нашей власти, но также то, что именно нам подвластно, показывая при этом, что власть рока не полная, но частичная.

Важно отметить, что при определенном различии в развитии мысли у Немесия по сравнению с Григорием Нисским, есть и существенная общность. Заключается она в следующем. В античной философии никто не отрицал наличие у человека разума, однако при этом он, разум, не сопрягался с индивидуальной свободой воли, как это имеет место у Немесия Эмесского. Дело здесь в том, что у обоих христианских мыслителей присутствует исходно иная предпосылка мысли, нежели это было у античных философов. Как Григорий Нисский, так и Немесий Эмесский (не будут исключением и другие отцы и учителя Церкви) исходят из того, что человек — это особое, отдельное существо, отличающееся как от окружающего мира (творения), так и от Бога. Соответствующее представление само по себе предполагает определенную отделенность, самостоятельность человеческого, а в перспективе — его свободу. Причем свободная воля прежде всего рассматривается, как я уже говорил, в оппозиции судьбе и в следующих преимущественных аспектах: свобода этическая, свобода выбора посмертного воздаяния и личная независимость от природных, стихийных явлений (движения звезд, планет и т. п.).

Сообразно с темой свободной воли и в прямой связи с ней в святоотеческой мысли возникает тема божественного Провидения или Промысла. Это и понятно, ведь, будучи свободным, человек не становится *causa sui*, следовательно, нуждается, как и все остальное творение, в высшем попечении и промыслении. Так, например, Немесий говорит, что «за трактатом о свободе воли должно следовать рассуждение о Промысле»<sup>6</sup>. Характерно, что и здесь онтология как той, так и другой свободы (ведь божественный Промысл, несомненно, от свободы), проблема их встречи, взаимодействия, соотношения не рассматриваются сами по себе, не выявляется специфика их содержания и возможные содержательные нюансы. Связь индивидуальной свободной воли и Промысла у Немесия устанавливается следующим образом: «Поскольку не всякий, предположивший совершить убийство, непременно совершает его, но иногда совершает, а иногда — нет, так

---

<sup>6</sup> Там же.



как его выбор препятствуется и задерживается на пути к цели, — причиной чего служит... провидение»<sup>7</sup>.

Заметим, что подобная аргументация, сама по себе вполне справедливая, носит, скорее, внешний характер. Она, как и в других случаях, опирается на в некотором роде довод *со стороны*. Здесь задействован, в общем-то, отчасти уже знакомый нам принцип: дело обстоит именно так, поскольку в противном случае... Кроме того, обращает на себя внимание определенная непроработанность заявленной логики, словно интерес автора сосредоточен на иной задаче. Собственно говоря, так оно и есть: сразу вслед за приведенными выше словами Немесий говорит, что рассуждение о Промысле «разделяется на три части: во-первых, [нужно исследовать] — существует ли Промысл, во-вторых, — что он такое, и в третьих — чего он касается»<sup>8</sup>. Этому и будет уделено особое внимание. У нас нет необходимости входить в подробное рассмотрение данных вопросов. Однако имеет смысл кратко остановиться на определении того, что такое Промысл Божий.

Вот слова Немесия: «Промысл есть Божественное попечение о существующем. Определяют его еще так: Промысл есть воля Божья, которой целесообразно управляется все существующее. Если же Промысл есть воля Божья, то совершенно необходимо, чтобы все бывающее происходило согласно с здравым смыслом, наиболее прекрасно и богоприлично и сколь только возможно — хорошо»<sup>9</sup>. Нельзя не отметить некоторую двоякость приведенной дефиниции. С одной стороны, вызывает интерес прямое отождествление Промысла и воли. Представляется, что оно обещает приоткрыть новые богословские горизонты. С другой стороны, определение Немесия очень краткое, как-то легко дается. Есть в нем и точность, и чуть ли не поверхностность, в итоге же возникает ощущение, что обещание, данное Немесием касательно Промысла, не выполнено. Тем не менее надо оговориться: речь не может идти о необязательности мысли Немесия Эмесского. Дело тут в том, что отцы и учителя Церкви, особенно в первые века христианства, выступают в качестве первооткрывателей. Многие проблемы, ими затрагиваемые, ими же впервые ставятся. Так, например, трудно ожидать подробной и тщательной разработки темы Провидения, свободной воли в ситуации, когда данные понятия только-только появляются в качестве предмета разговора и мысли. Действительно, прежде чем рассматривать данные темы, насыщать их особым содержанием, надо, как минимум, утвердить существование соответствующих реалий.

---

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

---

Именно это мы обнаруживаем на страницах святоотеческих трудов. Процесс, в котором в противостоянии феномену судьбы заявляется и укрепляется реальность свободной воли и Промысла. В заключение добавлю, что более тщательной проработке затрагиваемых на нашей конференции вопросов естественным образом может мешать отсутствие в те времена необходимого понятийного аппарата. В самом деле, откуда же ему взяться, если сами по себе реалии, которые должны быть проанализированы и исследованы, только что обозначены и введены в богословский лексикон.

*А.С.Сурикова*

## **БОЖЕСТВЕННОЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ И СУДЬБА В МИФЕ И ГОТИЧЕСКОМ РОМАНЕ**

Когда произносят слово «предопределение», обыкновенно включают его в христианский контекст, подразумевая «божественное предопределение», представления о котором базируются главным образом на протестантских учениях. Именно в последних понятие Божественного предопределения играет особую и очень значительную роль. О предопределении много писали М. Лютер и Ж. Кальвин, в их сочинениях эта тема достигает апогея своей остроты, не являясь, однако, при этом принципиально новой для христианства. Так, впервые соответствующее учение о предопределении было сформулировано блаж. Августином в его полемике с пелагианством. Впоследствии оно было одобрено на Тридентском соборе и в этом качестве стало догматическим для католической Церкви. На учение бл. Августина опирались другие средневековые богословы. Что касается более ранних, предшествовавших Августину попыток обратиться к указанному понятию, то имеет смысл упомянуть Оригена, один из трактатов которого так и называется — «О предопределении»<sup>1</sup>.

В сочинении Оригена интересна не столько его личная позиция по рассматриваемому вопросу — она однозначно апологетическая, сколько тот ракурс, в котором он рассматривается. А именно: Ориген противопоставлял божественное провидение (предвидение) и, как его следствие, предопределение языческому представлению о предзаданности человеческой жизни «звездами», утверждая, что ни Божественное провидение, ни предопределение не отрицают свободу воли человека и не противоречат ей. Оригену не удалось последовательно разработать эту тему и довести начатую полемику до логически убедительного конца и результата. Однако его сочинение внятно демонстрирует, что сам вопрос о предопределении в христианской среде зародился много раньше того времени, когда стало возможным его догматическое обоснование и разрешение. Более того, изначально это не был вопрос, возникший в рамках христианского вероучения, но, напротив, само появление этой темы в писаниях христианских авторов было апологетикой христианства, ответом на нападки языческих авторов, находивших противоречивым одновременное признание и ут-

---

<sup>1</sup> До настоящего времени этот трактат Оригена не переведен на русский язык.

верждение свободы воли человека и божественного провидения и предопределения.

Напротив, языческие воззрения склонялись к тому, что жизнь человека с самого начала и до конца предопределена — волей богов, судьбы, расположением звезд в момент рождения и т. д. Подобные учения были достаточно широко распространены в первые века христианской эры, особенно на Ближнем Востоке и, в частности, в Александрии Египетской, где жил Ориген, своим сочинением пытавшийся оградить зарождающееся христианское учение о свободе воли от нападок не-христиан. Скажем, в той же самой Александрии, а также в Антиохии в эллинистическую эпоху был распространен культ Тихе (греч. Τυχη), богини судьбы, которая также почиталась как богиня случая и рока<sup>2</sup>.

Но это что касается религиозных воззрений поздней античности по вопросу о предопределенности человеческой жизни. Однако эллинистический мир знал и другие учения, существовавшие параллельно собственно религиозным. К их числу принадлежит, конечно же, в первую очередь, стоическое течение в философии поздней Античности. В сочинениях стоиков — Сенеки, Марка Аврелия мы тоже обнаруживаем предопределенность человеческой жизни Судьбой (фатумом).

Конечно, стоики не были первыми, кто обратился к понятию судьбы с философских позиций. Так, понятию судьбы (греч. «ананке»), уделяет значительное внимание в своих диалогах Платон. Однако стоический взгляд на судьбу как неизбежность и предопределенность ею человеческой жизни будет для нас в настоящий момент представлять больший интерес. Как минимум, потому что стоическую философию принято, так уж исторически сложилось, сопоставлять с христианством. В том числе и в связи с отношением к предопределенности человеческой жизни.

Между божественным предопределением в христианстве и «предопределением» стоической судьбы, однако, есть разница, и очень существенная.

Чтобы пояснить ее, сначала необходимо обратиться к понятию судьбы. Следует отметить, что на всем протяжении античности оно неоднократно трансформировалось. Так, архаическое религиозное представление о судьбе как о невнятной, безликой и слепой, грозной и непреодолимой, рационально непостижимой силе, властной над всем и вся, со временем уступает место судьбе как силам божественным, представленным, скажем, в древнегреческом мифе тремя богинями — мойрами. Так греческий миф «приручает судьбу». В этом он, впрочем,

---

<sup>2</sup> Известна статуя Тихе в г. Антиохия, автором которой является Евтихид (копия находится в Ватикане).

идет и далее: мойры начинают именоваться дочерьми Зевса и Фемиды. Казалось бы, этим «удочерением» они становятся подвластны Зевсу. Однако, несмотря на то, что Зевс провидит «судьбу» людей, предопределить или хотя бы изменить ее он не в состоянии. Более того, мойры властны над богами, в том числе и над «царем богов и людей» Зевсом, у которого, как и у всех других, тоже есть своя «судьба». Таким образом, «приручение» судьбы как будто бы не удалось. Да, мойры — дочери Зевса, но повлиять на их решение оказывается невозможно ни непосредственно — молитвами и жертвоприношениями самим мойрам, ни опосредованно — через их «отца» Зевса. Да и смогли бы мойры отменить свое решение о судьбе кого бы то ни было, если бы захотели? Это тоже вопрос, и он возникает, когда вспоминаешь, как предопределяется человеческая жизнь мойрами: Клото прядет жизненную нить, Лахесис определяет участь человека, Антропос перерезает жизненную нить. Такое «разделение обязанностей» наводит на мысль, что и мойры — не последняя судьбоносная реальность, за ними тоже что-то стоит, какая-то реальность, в ведении которой находятся и сами мойры, и боги, и люди. Но она уже никак не персонифицируется, и уже потому «приручение» же сил судьбы в итоге оказывается задачей неразрешимой и недостижимой.

Но когда произносят слово «судьба» имеют в виду не только упомянутую безликую, слепую и страшную силу, но и, что бывает значительно чаще, понимают судьбу как некий путь и цель, задаваемые человеческой жизни. Если этот путь задается богами, что, собственно, мы и видим в попытке наделить судьбу достоинством божественности (прежде всего персонификация судьбы в качестве мойр у древних греков, парк — у римлян), то тогда судьба как будто бы не отменяет человеческую жизнь, не отрицает ее и не перечеркивает, она задает ей определенные границы, через судьбу как путь, в том числе, поскольку она определяется богами, человек соотносится с божественной реальностью. Это, конечно, не означает, что судьба в таком случае не могла восприниматься как реальность драматическая. Такое было вполне возможно, и античная культура знает сколько угодно подобных примеров. Так, именно античность сделала тему судьбы, а значит, и предопределенности человеческой жизни, особенно острой, драматизировав ее в трагедиях. Если мы, например, обратимся к произведениям Эсхила или Софокла, то легко обнаружим, что тема неизбежности исполнения судьбы как божественного предначертания, безысходности человеческой жизни ввиду бесполезности борьбы с судьбой, трагизм, порождаемый невозможностью изменить свою судьбу, весьма занимали древних греков, вызывая неизменное сочувствие к обреченному судьбе человеку.

Однако тема судьбы как пути, назначенного богами, блокируется, опять-таки, тем обстоятельством, что судьбоносные мойры не вос-

принимаются до конца как именно божественная реальность. Если же она не такова, то и тема судьбы как предначертания, за которым стоят божественное провидение и предопределение, становится двусмысленной.

Говоря коротко, античные попытки обожествить реальность судьбы и тем придать смысл человеческой жизни как исполнению божественного провидения и предопределения, не были довершены. Судьба осталась невнятной, непреодолимой и непредсказуемой реальностью, перед которой только и оставалось что трепетать и неметь, быть пораженным или сраженным ею.

Возвратимся, однако, к стоицизму. Слово «судьба» приобретает в это время особый смысл. Принято считать, что эпоха позднего эллинизма — это время разочарования в религии, свидетельством чему является бесконечное разнообразие религиозных культов, существовавших в римской империи в начале новой эры. Так ли это, в настоящем случае этот вопрос не будет нас интересовать.

Для нас важнее то, что на этом фоне возникает философское течение, получившее название стоицизма. Одним из центральных понятий этого учения становится, как уже было упомянуто выше, понятие судьбы. В стоической философии Судьба (Фатум) предстает как непреодолимая, неизбежная, непознаваемая и невнятная сила. Казалось бы, ничего нового, если принять во внимание всю предшествующую историю осмысления судьбы в античности. Но это не совсем так. Стоицизм осмысляет судьбу с философских позиций. Философия же обязана давать рациональный ответ на вопрос. Вопрос о судьбе здесь не исключение. И стоики дали этот ответ, выработав совершенно особое отношение к реальности судьбы — таковым стало ее героическое принятие. Тем самым судьба, что раньше было невозможно и немислимо, на доктринальном уровне преодолевалась — тем, что человек перед «лицом судьбы» не немел и не распадался, а, напротив, «собирался» и предъявлял себя.

Какое отношение все сказанное о судьбе в античной и позднеантичной религии и стоической философии имеет к божественному провидению и предопределению? Ответ на этот вопрос вполне может быть таков. Судьба — это аналог провидения и предопределения, такого правда, за которым не стоит Бог (если речь идет о христианском опыте) или боги (если мы имеем в виду античное мировосприятие). Прямого сопоставления божественного провидения и предопределения и судьбы, во всяком случае, в пределах христианского взгляда на мир, как будто бы быть не может.

И все-таки... Нет, не сопоставление даже, а прямая постановка в один ряд божественного провидения и предопределения и Судьбы оказалась возможной — правда, уже за рамками собственно христи-

анского вероучения. Возможным это стало в рамках художественного, точнее, литературного творчества в эпоху Нового Времени.

Переходя теперь к теме предопределения, как она заявлена в литературе Нового Времени, не лишним будет иметь в виду все вышесказанное — и о судьбе устоиков, и о судьбе у античных авторов, и о божественном предопределении у христианских авторов, поскольку в новоевропейской литературе обнаруживается взаимное наложение вышперечисленных представлений, что подчас дает неожиданный и странный результат.

Утратив на многие столетия свои позиции, тема предопределения вновь актуализируется в эпоху Нового Времени, однако теперь уже не в пределах богословия или философии, как это можно было бы ожидать, принимая во внимание многовековую христианскую традицию, в которой обозначенная тема освещалась достаточно подробно, а в рамках художественного, а именно литературного творчества. Особенное внимание к предопределению обнаруживает английская литература, точнее, готический роман. Думается, не в последнюю очередь это связано с тем обстоятельством, что к тому времени, когда появляется готический роман, английская культура впитала в себя реформатский дух и реформатские идеи, в числе которых оказалась и идея о Божественном предопределении. В конце XVIII — начале XIX вв. она была живо воспринята художественной литературой. Какой она при этом приобрела вид и выражение, попробуем обозначить, обратившись к готическому роману.

Интересовать нас в настоящем случае будет «Замок Отранто» Горацио Уолпола. Это, кстати говоря, и первый готический роман вообще. Однако в нем мы найдем многие из черт, характерных для произведений данного жанра. Тема предопределения — одна из них. Следует отметить, что в готическом романе предопределение, как правило, тесно переплетается с возмездием, что как будто обещает тяготение к религиозной традиции. Однако ни одно, ни другое не прочитываются однозначно как божественное предопределение и божественное возмездие. Здесь, собственно, и обнаруживается зазор для проникновения в тему предопределения еще каких-либо понятий и тем. В рамках готического романа таковой становится, в частности, темы судьбы.

Но это уже не та судьба, с которой мы встречаемся в греческих трагедиях классической поры. За готической «судьбой» не стоят ни античные боги, ни христианский Бог — как минимум, уже по той причине, что для авторов готического жанра религиозность — реальность не столько бытийственная, сколько эстетическая. Потому и божественное провидение в их произведениях уже не воспринимается убедительно ни для самих авторов готического романа, ни для их читателей. Однако то, что человеческая жизнь все-таки кем-то или чем-то определя-



ется, авторы готического романа чувствуют и подозревают. Так появляются в произведениях указанного жанра понятия провидения, предопределения, судьбы и возмездия. Часто эти понятия наслаиваются друг на друга и сливаются до неразличимости, не давая возможности разобраться, какая же реальность все-таки стоит за ними, но непременно оставляя ощущение того, что что-то и все-таки стоит.

Однако обратимся непосредственно к роману «Замок Отранто» и посмотрим, какими понятиями обставляет Уолпол эту таинственную реальность и как соотносятся с ней понятия провидения, предопределения, судьбы.

В его романе она впервые обнаруживает себя в череде несчастливых и странных, не поддающихся никакому объяснению событий и знаков. Эта необъяснимость и странность, то есть выпадение событий из привычного и естественного ритма, сразу же задает определенный настрой в ее отношении: она предстает как непостижимая, а значит, опасная, несущая угрозу, зловещая. Невозможность познания происходящего порождает ощущение его неодолимости и беспомощности перед ним. Во всяком случае, герои «Замка Отранто» действительно беспомощны. Им совершенно нечего противопоставить той таинственной силе, угрозу которой все смутно, но непрерывно ощущают. Исполняются зловещие старинные пророчества, при загадочных обстоятельствах гибнет юный наследник замка, неладное творится в его самых темных углах, призраки разгуливают по темным залам — но в чем причина этих сверхъестественных событий, понять оказывается невозможно, так как причины эти лежат вне пределов человеческого разума. Но тогда и возникает вопрос: может быть, все происходящее, как бы оно ни было таинственно и драматично, укладывается в рамки божественного провидения и предопределения? Во всяком случае, многое на это указывает: таинственные события оказываются связаны с родовым проклятием и возмездием, а последнее только и мыслимо как исполнение Божественного промысла и предопределения. Настойчивые упоминания о «Божественном провидении» звучат на протяжении всего романа, наконец, и развязка романа демонстрирует попытку, правда, малоубедительную, увязать все произошедшие события, большая часть которых оказалась для героев романа погубительной, с божественным предопределением, за которое предстает возносящийся в небеса дух некогда невинно убиенного владельца замка, возглашающий оставшимся в живых и раздавленным несчастьями героям о возмездии.

Однако «возмездие», «провидение», «предопределение» если их соотносить с божественной реальностью, а именно это пытается сделать Уолпол, чтобы оправдать все страсти и ужасы, через которые он заставляет пройти своих героев, предстают до невозможности хо-

дульными. Уолпол обнаруживает полную нечувствительность к тому, что на самом деле есть «возмездие», как минимум уже потому, что гибнут у него именно безвинные, а отнюдь не злодеи. Это такое возмездие «наоборот», которому христианский опыт вполне чужд. Кроме того, возмездие в романе обставляется еще и такими знаками и символами, которые в христианскую традицию не вмещаются. Чего стоит хотя бы гигантский рыцарь в доспехах, распирающий замок по мере приближения исполнения кары за злодеяния нынешнего владельца замка.

Подобные «знаки» и «предзнаменования», скажем, легко могут быть помыслены в рамках низовой, фольклорной культуры. Следует отметить, что фольклорный элемент готическому роману отнюдь не чужд и не заповедан. Более того, на нем до определенной степени и держится вся его таинственность, зловещесть и ужас. Ведь это именно фольклорное сознание отодвигает все неизвестное и непонятное на периферию бытия, куда-то туда, в «потустороннее», наделяя его свойствами загадочности и погибельности. А «оттуда», из этого невнятного «потустороннего», уже может исходить все что угодно: даже огромные рыцари и чудовищные доспехи, представляющие за некие неведомые силы, — может, судьбы, а может быть, и «божественного предопределения» и божественного же «возмездия». Чего именно, не ясно. Потому огромные доспехи, распирающие замок, так и ужасают, что непроясненным и непрояснимым остается то, кем, за что и для чего они явлены несчастным героям «Замка Отранто» и от кого можно ожидать избавления, а сказочный, казалось бы, сюжет воспринимается как зловещий.

Что он именно таков, становится особенно внятным, если мы попытаемся сравнить наш сказочный эпизод с каким-нибудь другим, не готическим сюжетом.

Например, если обратиться к «Одиссее» Гомера, то уместно указать эпизод в одной из песен, когда после убийства спутниками Одиссея быков Гелиоса шкуры убитых быков ползут по земле и мычат в знак совершенного святотатства и приближающейся расплаты за него. Сцена эта довольно страшная. Между тем, если мы взглядем в нее, то обнаружится, что в поэме Гомера все ясно и отчетливо: спутники Одиссея совершили преступление, о возможности которого были предупреждены и которого они могли избежать. Они покусились на божественное, им явлен знак грядущих бед, дальше непосредственно следует возмездие за преступление в виде гибели. Не так в «Замке Отранто», где возмездие настигает безвинных, невзирая на их мольбы к Богу, которые остаются безответны. Тут уже невольно начинаешь подозревать какую-то иную, совсем не божественную и даже не демоническую реальность, так как последней, если

следовать простой логике, можно противопоставить молитву, обращенную к Богу.

Но тогда какую же именно? Не реальность ли это злой судьбы или всесильного рока? В самом деле, судьба и рок — эти слова периодически слетают с уст героев романа. Например, в таких фразах: «Да, такая жестокая судьба», или «как бы судьба ни распорядилась мною», или «если им было предначертано судьбой погибнуть именно в этот час», «неужели настал мой роковой час?», «судьба наша определена». Однако если мы вслушаемся в эти фразы сколько-нибудь внимательно, то очень скоро нам станет ясно, что все это — вполне расхожие, а следовательно, особенно ни к чему не обязывающие и не претендующие на выражение какой-либо глубокой реальности высказывания.

Во всяком случае, именно так они воспринимаются, взятые вне контекста романа. Однако и в его контексте они звучат хотя и более патетично, но ничуть не более убедительно. И этим мы вполне обязаны литературной традиции, идущей еще от Возрождения, где судьба и рок являются устойчивыми образами риторического ряда.

Не так воспринимаются рок и судьба взятые в их античной транскрипции. Там тоже «жестокая судьба» и «роковой час», «предначертание судьбы» и «неумолимый рок», однако судьба, как мы помним, предопределена богами (мойрами), что уже отчасти снимает неопределенность ее природы. Более того, «предначертание своей судьбы» человек узнает — посредством ли пророчеств и прорицаний, божественных видений или как-то еще. Таким образом, невнятность и неопределенность судьбы еще раз смягчается и преодолевается. Она становится узнаваемой и известной, а значит, до некоторой степени преодолимой — не вообще, а в рамках личного отношения к ней человека, обреченного судьбе. Иными словами, становится возможным выстроить свое отношение к судьбе — не случайной и невнятной, а собственной судьбе.

Возвратимся, однако, к готическому роману и понятию судьбы в нем. С одной стороны, судьба здесь зависает в неопределенности, не будучи привязана к сколько-нибудь внятной реальности. В отношении судьбы же таковой только и может быть сакральная реальность, представленная божественными силами.

Конечно, в готическом романе, в том числе в упомянутом выше «Замке Отранто», присутствуют многочисленные ссылки на божественные провидение, предопределение, суд, волю и возмездие. Повествование изобилует мольбами к Богу, религиозными порывами и экстазами, раскаяниями в грехах, монашескими проповедями и наставлениями, церковными обрядами и пр. в этом же роде. Но о божественной ли реальности идет в этом случае речь? Нам, читателям, позволительно в этом усомниться — уж очень невнятной она предстает в изо-

бражении готического автора. Почему так происходит — ответ на этот вопрос следует искать, обращаясь к вопросу о секуляризации европейской культуры в эпоху Просвещения. Сейчас нет возможности разбирать его подробно, поэтому я лишь резюмирую возможный ответ на вопрос, вернувшись к тому, что уже было сказано выше. А именно: для художественной литературы Нового времени, в том числе готического романа, Бог и божественное провидение предстают реальностью скорее эстетической, нежели бытийственной. Иными словами, новоевропейский автор чувствует, что без Бога и божественного мир сильно оскудевает, а потому, даже если бы «Бога не было, его следовало бы выдумать».

Такой подход к божественному, когда оно как будто бы не утрачивается, имеет далеко идущие последствия. Божественное начинает пониматься очень широко, а значит — и очень неопределенно. Провидение, предопределение, судьба — все это становится «божественным», содержательная разница между всеми этими понятиями размывается и стирается, а сами понятия становятся взаимозаменяемыми. Потому и оказывается возможным поставить в один ряд и Бога с его провидением и предопределением и судьбу. И когда, например, герои «Замка Отранто» на одной странице с пафосом произносят: «как бы судьба ни распорядилась мною», а на другой — «провидение освободило меня» — не стоит подозревать автора романа в непоследовательности и противоречивости. Своя логика в таких высказываниях есть. Скажем, такая: герои романа принимают свою «судьбу» как исходящее от Бога провидение и предопределение, иными словами, как волю Бога. А значит, божественное предопределение и провидение и в секулярную эпоху как будто бы не утрачивают окончательно своего значения и смысла, хотя бы и в художественном пространстве готического романа. И все-таки, когда судьба, провидение, предопределение становятся неразличимыми между собой, да еще и сливаются с Богом в окончательно невнятное смысловое пятно — это знак того, что секуляризация зашла очень далеко. Теперь ей не страшно даже возвращение к религиозным реалиям, так как они будут ассимилированы в новой послерелигиозной реальности.

*С.В.Кудряшов*

## **ТЕМА ПРОВИДЕНИЯ И ЕЕ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В НЕМЕЦКОМ РОМАНТИЗМЕ**

Тема провидения, известная во все времена всем верованиям и религиям, то есть тема промысла Бога о человеке и мире, в христианстве приобретает связь с историческим процессом как поэтапным воплощением заранее предусмотренного божественного замысла. Поначалу напрямую вытекающая из религиозного мироощущения, она, тем не менее, получила со временем такого рода трактовки, в которых ведущая и направляющая роль не прикреплена к «Творцу Неба и земли», а зиждется на более абстрактных понятиях, сводимых к «самосовершенствованию природы и человека», а также некоторым другим, — как, например, это было сделано в романтической традиции конца XVIII — начала XIX века.

Говоря о теме провидения в романтизме, необходимо, в первую очередь, учитывать то, что практически все представители романтического течения прошли через своеобразный религиозный кризис, подвергнув как своё личное, так и [общественное] христианство переоценке, открыв в этом кризисе всемогущую животворящую силу природы и заменив во многом божественные функции природными. Предтеча романтического мировоззрения И.-Г. Гердер, исследуя Библию, пришёл к выводу, что она есть результат божественного Откровения, тем не менее, он считал, что Бог — это внутримирное начало, предполагающее действие органических сил, находящихся в постоянном изменении и развитии. Возможно, это привело его к концепции, говорящей о том, что существование духа вне и до материи невозможно и развитие мира совершается естественно, без участия надмирных сил. То есть могущественная природа, имеющая божественные признаки, блюдет и правит сама себя. Но человек, совершив прорыв к реальной свободе, может не только приобщиться к этому процессу, но даже стать его властелином, поскольку любое человеческое действие в этой ситуации — действие, освобождённое от предрассудков, — станет как бы откровением высшего мира.

Из этой схемы «возврата» человека к божественному состоянию, и дальнейшего переустройства им мира, согласно неким идеалистическим калькам, следовало осмысление истории как метафизического стержня причинно-следственного процесса, предполагающего, в свою очередь, провиденческую роль откровения мирового организма,

который, обладая божественностью, тем не менее оставлял за собой хаотические, непредсказуемые черты.

Так или иначе, но уже в этой концепции были заложены романтические принципы историзма, основанные, с одной стороны, на стихийности, с другой, на замысле мира о самом себе.

У представителей романтизма тема провиденческой историчности могла иметь место на уровне историософских концепций. Например, в творчестве Ф. Гёльдерлина социально-историческая проблематика развита довольно последовательно даже на уровне его поэтического творчества, особенно в его «Тюбингенских гимнах», в которых говорится о свободе, красоте, гении отваги. И «поскольку в грядущем идеальном общественном устройстве на первый план выходит равенство человеческого и божественного, то, с одной стороны, в поле внимания Гёльдерлина закономерно попадают вопросы нравственного самосовершенствования человека, а с другой — проблемы философии истории, возможность осмысления исторического, как такового»<sup>1</sup>. Несмотря на вроде бы намеченную дифференциацию божественного и человеческого в концепции Гёльдерлина — бессмертия, спокойствия, блаженства, с одной стороны, и тревоги, смятения — с другой — к ней дело не сводится. Судьба, определяемая как рок, властвует у него и над людьми, и над богами. С роком нужно бороться, и именно эта борьба у Гёльдерлина «из индивидуального подвига превращается во всемирно-историческую, всечеловеческую, космическую миссию»<sup>2</sup>.

В отличие от Гёльдерлина Ф. Шлегель в своей историософской концепции намечает некую цикличность истории, сводимую к соединённым между собой переходными «скачками» эпохам-круговоротам с фазами зарождения, роста, зрелости, расцвета и дряхления. Известен его тезис о том, что «история — это становящаяся философия, а философия — завершённая история»<sup>3</sup>. Шлегель мыслит мир «как процесс живого становления, как бесконечное становление мирового «Я»<sup>4</sup>.

Может сложиться мнение, что, начав разговор о провидении, мы переходим к разговору об истории, но это не так. Дело в том, что тема провидения в романтизме, имея своё место, тем не менее, растворяется в других реалиях. И проявляется то в теме рока, то в теме становле-

---

<sup>1</sup> Самыслов О. В. Принцип историзма в историософских концепциях Ф. Гёльдерлина и Ф. Шлегеля. Тамбов, 2012. №4 (18): в 2-х ч. Ч. I. С. 170.

<sup>2</sup> Там же. С. 171.

<sup>3</sup> Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2-х т. М., 1983. Т. I. С. 308.

<sup>4</sup> Самыслов О. В. Принцип историзма в историософских концепциях Ф. Гёльдерлина и Ф. Шлегеля. Тамбов, 2012. №4 (18): в 2-х ч. Ч. I. С. 173.

ния мирового «Я», то в теме самосовершенствования природы и человека...

Чтобы понять такую неустойчивость и нефиксированность темы провидения, нужно обратиться к христианской схематике мироздания в её сравнении с романтической. В христианстве строго дифференцируется сотворённый Богом мир и Его Откровение. То есть для христиан природа, будучи тварным миром, откровением не является. В романтической же схематике тема откровения напрямую связана с откровением природы, это как бы нутро природы, её сокровенный дух. Если христианское понятие откровения сводится к тому, как Бог себя обнаруживает в прямой обращенности к человеку, и этим задаётся тема провиденциальности, то у романтиков провидение — это средоточие самого мира — того самого мира, который объединяет в себе абсолютно всё. В романтизме, тем самым, нет разведённости божественного и природного, божественного и человеческого. Поэтому тема провидения здесь может сливаться как с действиями человека, так и с действиями природы. Но в этом остаётся некоторая недоговорённость, порождающая ощущение отсутствия целостности. Вроде бы в пантеистических конструкциях романтизма целостность — основа основ, однако линии провидения, то есть некоей высшей опеки и в каком-то смысле руководства, в них нет. Эта линия заменяется линией фатального воздаяния. Либо это реакция мира на поступки человека (но реакция слепая, не учитывающая тонкостей человеческого выбора), либо просто роковое стечение обстоятельств в клубке мировых взаимодействий. Проще говоря, в романтическом провидении нет личностного измерения, то есть, по сути дела, нет ни Бога в христианском понимании, ни даже некоего Высшего Разума, имеющего замысел о мире, и поддерживающего этот мир посредством установленных им законов. Мир романтиков сам опекает себя, сам себя поддерживает, но даже из физики мы знаем, что любая система, замкнутая только на себя, в конце концов начинает стремиться либо к угасанию, либо к распаду.

Немецкие романтики, вне всяких сомнений, хорошо чувствовали это, что приводило их к поискам своего рода «золотого сечения» в провиденческой концепции. В этом контексте особый интерес представляет эссе Фридриха фон Гарденберга, более известного под именем Новалис, «Христианство или Европа». Посвящённый, по сути дела, размышлениям о самоорганизации общественной жизни, текст этот может быть любопытен, в частности, тем, что Новалис, будучи последовательным приверженцем романтического течения, тем не менее, пытается сделать свои размышления стройными и последовательными. Текст его посвящён прошлому, настоящему и будущему Европы, в первую очередь Германии. Идеализируя прошлое, Новалис отводит провиденческую роль в истории Европы духовенству преж-



них веков, действующему от имени «блаженной Матери» и «её небесного любящего Сына», а также от имени всех «сподобившихся божественных почестей и ставших теперь могущественными благодетельными хранителями своих живых братьев, скорыми пособниками в нужде, предстателями человеческих слабостей и деятельными друзьями человечества перед престолом Божиим»<sup>5</sup>. Затем Реформация разрушает этот «рай на земле» и приводит Европу к упадку современной для Новалиса действительности. Он призывает вернуть тот былой порядок для того, чтобы в жизни европейского общества появились новые светлые перспективы.

Образы Новалиса, такие, как «небесный любящий Сын», «престол Божий», «небесная благодать», несмотря на свою явную непроясненность в его тексте, отсылают нас к христианскому мировоззрению, в то время как тезисы вроде пожелания того, «чтобы везде было возведено Евангелие жизни и Царство Небесное превратилось в единственное царство на земле»<sup>6</sup>, — выдают в авторе адепта природной модели построения мира, поскольку здесь мы видим не заботу и попечение «сверху», а самую что ни на есть самоорганизацию общественного организма, стремящегося к справедливому государственному устройству и иерархичности. И Церковь в этой структуре перестаёт быть сакральным институтом, приобщающим человека к высшим реалиям, а становится своеобразным организатором и вдохновителем общественного прогресса. Именно прогресса, несмотря на то что модель Новалиса включает в себя фазы развития европейского организма, переживающего разные стадии: расцвет, упадок, возвращение к благословенным временам. Провидения здесь как такового нет — есть ритм, цикл, закон. Но чувствуется, что Новалис готов отказаться от чистой самозамкнутости организма, сознавая тупиковость этого взгляда. Именно неудовлетворённость толкает Новалиса на то, чтобы попытаться поставить над циклизмом нечто более высокое и внутренне богатое. Можно сказать, что Бога в угоду организму он забыть не способен. Но Бог превращается им не более чем в символ нравственного совершенствования общества, которое должно быть занято своим собственным самоустройством. Таким образом, и у Новалиса провиденческая линия, для которой доминирующей ориентацией в пространстве может быть вертикаль, — превращается в чисто историческую горизонталь.

Так или иначе, можно сказать, что немецкие романтики, превратив картину мира в замес, состоящий из разнородных и разноплановых компонентов, всё-таки пытаются удержать тему некоего посторонне-

---

<sup>5</sup> Новалис. Христианство или Европа // Генрих фон Офтердинген. М., 2003. С. 134.

<sup>6</sup> Там же. С. 135.

---

го замысла об этом странном мире. Им недостаточно рока, недостаточно самосовершенствования мира и человека, им всё-таки ещё нужно то, что не даст их пёстрой картине распасться и превратиться в хаотичный набор ничего не значащих символов. Поэтому и обращение того же Новалиса к Церкви не случайно. Пусть она у него всего лишь природное установление, но за ней всё равно стоит нечто такое, что можно назвать легитимностью. Правом на патронаж всех общественных действий — как бы сакрализованы они ни были сами по себе в романтической традиции. И сквозь это право проступает та провиденческая миссия, дефицит которой испытывается в романтическом мировоззрении.

# МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «НАСЛЕДИЕ О. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА»



*П.А. Сапронов*

## ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ В «ДНЕВНИКАХ» О. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА

Имя о. Александра Шмемана ассоциируется прежде всего с литургическим богословием. И это совершенно оправдано. Более того, мне представляется несомненным, что в качестве литургиста о. Александр заявил себя как крупнейший русский православный богослов XX столетия. Его литургическим работам предстоит долгая жизнь, творческий отклик на них еще впереди. И если он действительно состоится — это будет крупным событием в православном богословии. Сознывая все только что сказанное, в своем выступлении я все же хочу сосредоточиться на теме для о. Александра как будто периферийной, теме, которой он специальных исследований не посвящал. Но это как раз тот случай, когда краткие высказывания и замечания, просто реакция в «Дневниках» на текущие события, встречи, знакомства оказываются очень точными, глубокими, намечающими перспективу нового осмысления реалий культуры. При этом нередко вразрез с общепринятыми мнениями, оценками, наиболее влиятельными концепциями, содержащимися в произведениях властителей дум XX века.

Своя особая, совсем не в духе времени позиция о. Александра представляет интерес и сама по себе и, в особенности, потому, что она у него органически христианская. Обращаясь к реалиям культуры без всякого нажима о. Александр исходит из своего глубокого опыта христианина. И он позволяет ему не считаться с духом времени и вместе с тем выражать свою позицию менее всего полемически. Она у о. Александра, хотя и не имеет в себе никакой авторитарности, твердая, убеждающая без всякой попытки специально убедить кого бы то ни было. Понятно, что такое вполне естественно для дневника, для разговора с самим собой — соллилоквии, но дело не только в этом, а еще в том, что христианское вероучение для о. Александра не просто доктрина. Она

стала именно личным опытом, на основе которого можно судить о вещах по видимости совсем далеких от вероучения. По этому пункту написанное о. Александром составляет очень редкое исключение. Надо признать, что когда современный православный богослов высказывается по поводу культуры и тем более ее современного состояния он почти обязательно сбивается на общие места, назидательность, обличения. И это при том, что настоящего понимания того, что происходит в культуре, нет.

В качестве примера и демонстрации шмемановской «культурологии» я остановлюсь в первую очередь на его размышлениях о возрасте человека, то есть о детстве, молодости и взрослости в дневниковой записи от 13 апреля 1973 года. Как это и положено дневнику, перед нами беглые заметки. Они написаны в очень свободной форме, когда одна тема легко переходит в другую. Непосредственному обращению к теме возраста предшествует размышление о времени и вечности. И вот мы становимся свидетелями поворота мысли о. Александра от времени и вечности к детству:

«... Но только детство — серьезно. Первое убийство детства — это его превращение в молодость. Вот это действительно кошмарное явление, и потому так кошмарен современный трусливый культ молодежи... Взрослый способен вернуться к детству. Молодежь — это отречение от детства во имя наступившей «взрослости»<sup>1</sup>.

Я прерываю цитату из «Дневников», потому что комментировать ее лучше по частям, настолько сжат и концентрирован содержащейся в ней смысл. Это случай, когда сказанное по сути есть несколько тезисов, каждый из которых уточняет и конкретизирует последующий или варьирует тему. Потому подлежат они самостоятельному разбору.

Первый из тезисов касается серьезности детства, более того, согласно о. Александру, «только детство серьезно». Звучит он вполне сознаваемым и несомненным парадоксом. Понятно, к ребенку принято относиться снисходительно, с улыбкой умиления и т.п. А тут вдруг серьезность. Она обыкновенно ассоциируется у нас с чем-то сосредоточенным, тяжеловесным, может быть, мрачноватым. Конечно, у о. Александра речь о другом. О том, что серьезен и сам ребенок, серьезным должно быть и наше отношение к детству. Серьезным, то есть отдающим себе отчет в том, что детство — это не предуготовление к жизни, а сама жизнь, что происходящее в детстве, возможно, самое существенное для человека. Шмеман однако идет дальше. У него *только* детство серьезно. А это утверждение уже гораздо менее привычно, и его понимание требует некоторых усилий. Насколько я понимаю, у о. Александра, за его «только детство серьезно» стоит, конечно, вовсе не «несерьезность» молодости, зрелости, старости, а скорее то, что оно

---

<sup>1</sup> Александр Шмеман. Дневники. 1973—1983 М., 2005. С. 25.

серьезно по преимуществу. В частности, и потому, что детством поверяется, через опыт детства возобновляется и длится вся последующая жизнь. В нем, а вовсе не в молодости или зрелости жизненный центр человеческой жизни.

При этом о. Александр менее всего склонен умиляться чистоте, невинности, доверчивости и т.п. детства. Темы детства как утерянного рая у него лучше не искать. Его акценты совсем на другом. Первостепенно важно для о. Александра противопоставление детства и молодости. Оно такого рода, что оставляет впечатление поругания и низвержения последнего в пользу первого. Впечатление это, между тем, обманчиво. На самом деле о. Александр ведет речь не о преимуществе детства перед молодостью, хотя и об этом тоже, а в первую очередь о «трусливом культе молодежи». Сказано, конечно, очень резко, но еще очень сильно и точно.

То, что молодость последние десятилетия культивируется и культ этот буквально насаждается, что в молодости видится безусловное достоинство и ею меряется вся современная культура, само по себе это более или менее очевидно. Однако о. Александр обращает внимание именно на трусость этого культа. Трусость потому, что он закрывает глаза на опасность и недопустимость абсолютизации молодости. В этом, по Шмеману, очень тяжелый симптом, говорящий не в пользу современной культуры. Такое трезвое отношение к молодости и молодежи на многое открывает глаза. И мне представляется особенно важным, что оно могло бы стать реальностью для самой молодежи. Молодость если чем и хороша, так это прежде всего своим стремлением стать взрослостью. Некогда в западной культуре так и было. Молодой человек как можно скорее пытался стать взрослым и становился им. В этом было огромное преимущество сочетания свежих, совсем еще не растратченных сил и отношения к себе как вполне состоявшемуся, отвечающему за себя человеку. У такого человека еще очень многое, возможно главное, впереди и вместе с тем преодолены метания, неуверенность в себе. Наверное, это действительно так, что на своей молодости лучше не сосредотачиваться, не фиксировать ее для себя как некоторое особое состояние — уже не детство и еще не окончательная взрослость. Иначе последняя начнет тревожить, ее наступление восприниматься под знаком «а как же моя юность, моя свежесть».

Впрочем, это я уже начинаю договаривать то, чего непосредственно в дневниковой записи о. Александра не содержится. Это отклик, собственное впечатление от шмемановской мысли. Сам же он сосредоточен на соотношении молодости и детства. Для него первая представляет собой отречение от последнего, тогда как взрослость «способна вернуться к детству». Момент этот представляется особенно интересным и важным. Его смысл мне видится в том, что возвраще-

ние к детству взрослого человека так же необходимо ему, как и молодому человеку обращенность к взрослости. Для последнего тесная связь с детством чревата инфантильностью, поэтому для молодого человека отречение от детства в какой-то мере необходимо и оправдано. Иное дело взрослый человек. О нем в том же самом фрагменте из «Дневника» о. Александром отмечено следующее: «Человек становится человеком, взрослым, когда он снова тоскует о детстве и снова способен на детство...». Конечно, у о. Александра говорится вовсе не о романтической тоске по детству и не о возможности «впасть в детство». Его логика, как я ее понимаю, состоит в том, что взрослому человеку противопоказано пребывание в одной только взрослости. Она, взрослость, должна поверяться детством, животвориться им, детство размыкает человека, делает его «всевременным» в пределах отпущенной ему жизни. Не случайно говоря о взрослости и детстве, о. Александр ссылается на Толстого и Достоевского. Ни один, ни другой для него не представимы без их опыта детства. Когда его нет у творца или он надежно заблокирован, тогда такого рода творец со своим творчеством становится неприемлемым для о. Александра, как это имеет место в дневниках с К. Марксом и З. Фрейдом.

А дальше в своем выступлении я хотел бы обратить внимание на действительно поразившее меня во все той же записи «Дневников» от 13 апреля 1973 года: «Христос нам явлен как *ребенок* и как *взрослый*, — несущий Евангелие, только детям доступное. Но Он не явлен нам как молодежь. Мы ничего не знаем о Христе в 16, 18, 22 года»<sup>2</sup>, — пишет о. Александр. Вроде бы он отмечает обстоятельство само по себе простое и очевидное. Но в контексте всего размышления Шмемана оно обнаруживает неожиданную глубину, далекую от всякой очевидности. Если в Евангелиях для нас приоткрывается детство и предъявляется взрослость Иисуса Христа, это не может быть случайным или малозначимым. В этом есть особый смысл. Во всяком случае, детство и взрослость евангельского Христа заставляет быть осторожным в оценке молодости. Гораздо осторожней, чем это имеет место в современной культуре.

Самым тесным образом тема молодости и молодежи у о. Александра связана с темой мужского и женского. Наибольший интерес в ее разработке для меня представляет сосредоточенность на мужчине и мужском. Нам давно стал привычен прямо противоположный ход, когда все внимание обращается на женщину и женское. На ее права, необходимость равенства с мужчиной во всех сферах жизнедеятельности и т.п. В этом случае вольно или невольно подразумевается, что человек как таковой — это мужчина, и весь вопрос состоит в том, что

---

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

женщина ничем его не хуже, способна на все то же, что и он. В такого рода обсуждениях о. Александр не участник, они для него совершенно неприемлемы. Зато как свежо, неожиданно звучат его размышления о мужском, когда он обращает внимание на неполноту и ограниченность мужского. Этим он явно указывает на то, что женщине нужно бороться не за принадлежащее мужчине и связанное с ним, а за человеческое в себе, которое не сводимо ни к мужскому, ни к женскому.

Касательно же мужчины слова о. Александра могут показаться разоблачительными, как, например, содержащиеся в его дневниковой записи от 11 апреля 1980 года:

«В ту меру, в какую мужчина — только мужчина, он прежде всего *скучен*: “принципиален”, “мужественен”, “порядочен”, “логичен”, “хладнокровен”, “полезен”; *интересным* он становится только тогда, когда хоть немного “перерастает” это свое, в последнем счете юмористическое “мужество”... В мужчине интересен *мальчик* и *старик* и почти страшен (на глубине) “взрослый” — тот, кто во “всеорудии” своей мужской “силы”...»<sup>3</sup>.

Если сопрячь приведенный фрагмент с уже цитированными, то может создаться впечатление, что, ранее поставив под вопрос, сделав проблематичной молодость, теперь о. Александр «точно так же обличает зрелость». В действительности однако мысль о. Александра о другом. Она не о зрелости как таковой, а о ее сведении именно к мужской зрелости. К культивированию мужчиной в себе своих собственно мужских черт. А это ведет к ограниченности и скуке. Мужское, иными словами — это вовсе не то, что можно было бы пожелать женщине на пути эмансипации и утверждения своих «прав». Для о. Александра несомненно, что мужское и женское в своем своеобразии и исключительности находятся в состоянии взаимодополнительности. Искать преимущества в том или другом — занятие заведомо бессмысленное. И все же, характеризуя женское в женщине и мужское в мужчине, Шмеман по существу склоняется скорее к первому. На этот счет у него есть очень выразительные строки: «Мужчина ищет «правила», женщина *знает* «исключение». Но жизнь — это одно сплошное исключение из *правил*, созданных путем «исключения исключений». Всюду, где царит подлинная жизнь — царит не правило, а *исключение*. Мужчина — борьба за «правило». Женщина: живой опыт «исключения».

Но исключение это и есть глубина *христианства* как *жизни*. В жизни, созданной и дарованной Богом, — все «исключение», ибо все — единственность, неповторимость, из глубины бьющий ключ»<sup>4</sup>.

Хорошо, когда эти шмемановские слова вняты для женщины, особенно если она до того считала себя феминисткой, они способны

<sup>3</sup> Там же. С. 543.

<sup>4</sup> Там же. С. 543.



отбить охоту от всякого феминизма, поскольку в известном смысле ставят женское выше мужского. И это как раз то знание, которое вряд ли грозит самопревозношением женщины, так как ей дано, по словам о. Александра, смирение перед жизнью и ее тайной. Поскольку женщина находит его в себе, оно снимает самую возможность борьбы за первенствование с мужчиной.

Размышления о. Александра о мужском и женском примечательны тем, что в них обязательно присутствует не одна только соотношенность мужского и женского, тем более взвешивание их соотносительного достоинства. И уж конечно, о. Александру вполне чужда направленность на поиски невятного муже-женского «синтеза». Нечто в подобном роде на фоне того, что стремился сказать Шмеман, выглядит плоско и скучно. Интерес и остроту мысли Шмемана придает ее разомкнутость в сторону третьего. Конечно, этот «третий» — Бог.

Когда читаешь «Дневники» о. Александра, лишний раз убеждаешься в том, что взгляд на культуру, то есть мир человеческого, в конечном счете определяется не тем, как человек воспринимает и осмысляет себя как такового, а его соотношенностью с Богом. В самом деле, всякого рода рассуждения о возрастах человеческой жизни, о сравнительном достоинстве мужского и женского очень легко превращаются в необязательное словоговорение, если отстраняются от главного, от того, что Бог воплотился, стал человеком и определенным образом обнаружил свое пребывание в мире. Для о. Александра, например, очень важно евангельское свидетельство о Христе как ребенке и далее зрелом человеке, тогда как его молодость оставляется в стороне, на чем я хочу остановиться дополнительно. Я уже говорил, что, как минимум, это обстоятельство ставит под вопрос культ молодежи, может быть, вообще выделения молодости как особого периода в человеческой жизни. Конечно, он существует, но, наверное, точнее и конструктивнее видеть в нем раннюю зрелость, а не молодость саму по себе. Между прочим, не последнее дело и то, что с культом молодости, ориентацией на нее тесно связан революционаризм. Дух революции — это дух молодости, не готовой считаться с тем, что есть еще и детство, и зрелость, что у старости есть свои преимущества, которыми не обладают другие возрасты человека. Непосредственно об этом в своем «Дневнике» о. Александр ничего не говорит. Но его беглые наброски заставляют нас посмотреть по-иному на устоявшиеся представления уже в процессе собственной интеллектуальной работы.

Разумеется, сказанное имеет отношение и к вопросу о мужском и женском. С удивительной точностью и тонкостью о. Александр характеризует мужское во Христе: «Христос не «мужчина» (поскольку «мужчина» есть имя павшего человека). Он «Отрок Мой» (мальчик), «Сын Единородный», «Сын Марии». В нем нет главного удара и

главного «идола» мужчины — «автономии»...»<sup>5</sup>. Это утверждение само по себе глубокое и поразительно точное, хочется промышлять далее, разворачивать его свернутую емкость. Скажем, в том направлении, что человек как таковой — это сын Божий. Богосыновство человека непреодолимо, его и не надо преодолевать, т.к. оно дано человеку как его природа. По отношению к Богу человеку никогда не вырасти. Это распространяется даже на вочеловечившегося Бога. Ведь и как Бог Иисус Христос Сын Божий. И разве такой статус человека и человеческого не снимает вопрос о человеке как мужчине. Да, он может быть мужчиной, но вовсе не для того, чтобы утверждать свою мужественность. Напротив, она должна, сохраняясь, еще и непрерывно сниматься. Понятно, что в обращенности к Богу. Но эта обращенность дает о себе знать и в ситуации «человек — человек». Прежде всего в отношениях мужчины и женщины. И здесь я позволю себе утверждение о том, что если и есть достоинство мужского в отличие от женского, то оно должно проявляться как взрослость в соотнесенности с детским. Точнее говоря, человеческое богосыновство способно обернуться отцовством в обращенности мужского на женское. Самое простое: мужчина — охранитель женщины, тот, кто о ней заботится, за нее отвечает. Когда такое выходит на передний план, теряют свою существенность мужские качества как таковые. В них мужчина уже не утверждается, не культивирует их в себе. Они приобретают служебный характер. А в этом нет упомянутого о. Александром «юмористического мужества». Оно становится жизненно серьезным ввиду того, что служит более высокому началу.

---

<sup>5</sup> Там же. С. 543.

*Б.К.Кнорре*

## **ТРАДИЦИИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ПРАВОСЛАВИЯ В КОНТЕКСТЕ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ ПРОТ.АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА**

Говоря о социокультурных традициях церковной жизни, нам хотелось бы остановиться на нескольких вопросах. Собственно ключевой из них состоит в понимании того, как церковная традиция проявляется в реальности, то есть что является реальным отражением веры и восприятия евангельской вести, ну или может быть ее искажения. Рассмотрение церковной жизни в самых разных проявлениях эмпирической действительности предполагает анализ того, насколько связаны догматы, каноны и богослужбное содержание православия с реальной жизнью православных верующих. Причем стоит затронуть не столько кульгово-богослужбную сторону, сколько обыденно-практическую, повседневную, в которой можно наблюдать жизнь разного рода групп верующих (имеем в виду воцерковленных, старающихся более-менее последовательно придерживаться норм и церковных традиций). В частности, это работа разного рода церковных социальных учреждений, православных организаций, объединений, может быть и фирм. Наблюдение частной жизни, например, жизни семьи, представляется более затруднительным и хуже поддается верификации, поэтому больше внимания мы все же уделим общественной. В особенности остановимся на деловой культуре Церкви, так как она, кроме прочего, мобилизует разные коммуникативные механизмы, заложенные в той или иной социальной культуре.

Сделаю оговорку касательно того, что данная статья не замыкается на какую-либо утилитарную задачу, скажем, на рассмотрение Церкви как «важнейшего социального института, призванного помогать государству». Наша задача немного шире: посмотреть, как заложенное в Евангелии выражается в жизни в соответствии со словами Христа «По плодам их узнаете их» или другими: «не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф. 7:16—18). Если мы видим, наблюдая за тем или иным «деревом» — эмпирической стороной жизни Церкви и церковного сообщества, что с некоторыми его плодами что-то не так, то это повод подумать о самом дереве, о том, как оно растет, в каких условиях и проч.

Оснований для такого рода заключений более чем достаточно. Проблемы Церкви и общества сегодня налицо. Церковно-обществен-

ные дискуссии свидетельствуют, что острота конфликтов, которая проявилась весной 2012-го, не сходит на нет. То, что происходит в отношениях Церкви и общества, обнажает, может быть, даже определенный антропологический кризис в современной России. Поляризация общества становится все более жесткой. С одной стороны, налицо дискурс модернизации, «креативности», имеющий определенное направление — желание двигаться в сторону западно-европейского мира, с другой — движение в сторону фундаменталистской революции — состоящее в определенной радикализации православных кругов. Представляется, что последнее явление не ограничивается ни Россией, ни православием и имеет глобальный характер. Это гипотеза, которая на самом деле ждет своего анализа, а может быть, и опровержения. Однако если говорить об отношении Церкви и общества в России, то все же очевиден определенного рода конфликт, социальная партикулярность, ситуация, которую можно обозначить как когнитивный диссонанс. Если размышлять с позиций верующего Русской православной церкви, то здесь возникает, конечно, соблазн считать виновником конфликта секулярное, мало религиозное общество, мыслить исходя из «оборонной позиции», в терминах «атаки на Церковь», «войны с Церковью», о которой весной этого года стали говорить официальные церковные спикеры. Но стоит, пожалуй, задуматься и о культуре самой Церкви. Неоправданно было бы уходить от таких феноменов, как, например, «расцерковление» — уход определенной части людей из Церкви после 7—10-летнего пребывания в ней, либо индивидуализация церковного сознания, возрастающее недоверие институту Церкви при сохранении своей верности православию как исторической духовной традиции. Это вопросы, на которые не следует закрывать глаза. И здесь наследие прот. Александра Шмемана оказывается более чем актуальным, в данном случае речь пойдет о тех автобиографических записях, которые Шмеман сделал в своих «Дневниках», изданных в 2005 году в России.

Дневники о. Александра Шмемана существенно отличаются от многих автобиографических трудов богословов, иерархов или каких-либо церковных деятелей. Реакции, культурные ассоциации Шмемана глубоко экклезиологичны и касаются самых что ни на есть внутренних принципов и проявлений жизни Церкви. Оно открывает для Русской церкви возможности саморефлексии, причем на самом глубоком уровне, когда критическому анализу подвергается не внешняя история, пестрящая общественно-политическими коллизиями, нестроениями и церковными конфликтами, а само мироощущение «церковного человека» — то есть социокультурная подоплека (парадигма) того устройства жизни, которое оказалось связано с церковной традицией в XX веке. Напомним, что особенностью дневниковых за-

писей А. Шмемана являются постоянные размышления и часто мучительные недоумения относительно традиций, стиля жизни, сложившегося в церковной среде. И даже колебания в определении своей собственной позиции по отношению к этим традициям, да и к самой специфике церковной жизни. По справедливому замечанию Ольги Седаковой, особенностью прот. Александра Шмемана является его способность рассуждать, сомневаться в своем собственном мнении — то есть не замыкаться в какой-либо выбранной схеме оценки жизни, которая рано или поздно становится отвлеченной, а быть в постоянном поиске, в рамках которого «он меняет свое мнение о разных предметах и не смущается об этом говорить»<sup>1</sup>. Действительно, размышления о. Александра показывают пример свободного поиска, редкой независимости от каких-либо клише, стереотипов.

Поэтому «Дневники» и дают прецедент для того, чтобы хотя бы частично начать разговор о внутренних проблемах и дисфункциях церковной культуры, что в рамках корпоративных установок в Церкви не принято. По крайней мере, не принято ставить подобные вопросы на институциональном уровне — так как в Русской церкви, предоставляя широкое поле для поверхностных и часто передергивающих суждений о Церкви «внешними» СМИ. Заметим, что отдельные верующие в современной России иногда пытаются говорить о проблемах Церкви в частном порядке, но священноначалие и официальные представители блокируют этот разговор, как, например, это проявилось во время полемики между протоиереем Всеволодом Чаплиным и телеведущим Иваном Семеновым. Последний обратил внимание на то, что в Православной церкви вообще не принято признавать ошибки, священноначалие практически никогда не выступало с какими бы то ни было извинениями, хотя это не означает, «что в нашей Церкви не делается ошибок, за которые стоит попросить у общества — в том числе и у внешнего — прощения»<sup>2</sup>.

Рассуждая об исторической судьбе Православной церкви, о. Александр считает самыми серьезными её бедами были не историко-политические или канонические коллизии (осуждение старообрядцев, обновленчество), а отсутствие традиции самокритики, которая, по его словам, «в Православии — историческом — начисто отсутствует».

---

<sup>1</sup> Седакова О. Субкультура или идеология? Ольга Седакова о младоплатонизме, о. Александре Шмемане и идеологизирующей церковности // Religo.Ru.

<sup>2</sup> Семенов И. Открытое письмо протоиерею Всеволоду Чаплину. Poleмика развернулась в связи заявлениями прот. Всеволода Чаплина о том, что Церковь должна «обладать достаточными знаками материальных возможностей, чтобы на равных говорить с теми, кто “встречает по одежке” и, быть может, пытается вести себя с позиции силы, опираясь на свое богатство и влияние». См. подробнее: Чаплин Вс., прот. Ответ Ивану Семенову: Рассуждения о блеске и нищете — признак духовного нездоровья // Православие и мир.

«Сложившись как “православие” — против ересей, Запада, Востока, турков и т.д., Православие пронизано комплексом самоутверждения, гипертрофией какого-то внутреннего «триумфализма». Признать ошибки — это начать разрушать основы “истинной веры”. Трагизм православной истории видят всегда в торжестве внешнего зла: преследований, турецкого ига, измены интеллигенции, большевизма. Никогда — во “внутри”»<sup>3</sup>.

Размышляя о желательных переменах в Церкви, о. Александр признается, что для него «перемена атмосферы» в Православии означала бы, прежде всего, способность взглянуть на себя со стороны, подлинную «самокритику», подлинное покаяние и обращение. По его словам, «своеобразная самозащита православия», которое на протяжении истории определяло себя «в противовес разного рода “ересям”», привела к тому, что «счастливо избежав западных религиозных войн и всего кризиса Реформации и контр-реформации, Православие не имело в себе априорного религиозного негативизма как содержания церковной жизни»<sup>4</sup>.

Порой кажется, что отец Александр неудовлетворен слишком многим, слишком обостренно чувствует подмены. Легко заметить, что к некоторым темам он в дневниковых записях возвращается снова и снова. Что же вызывает у о. Александра постоянную тревогу? Попробуем выделить **болевые точки**, к которым постоянно возвращается о. Александр, к тому, что, по его мнению, должно прежде всего быть содержанием самокритики в Церкви.

Если анализировать текст «Дневников», то не может не броситься в глаза, как часто о. Александр критически рассматривает феномен «благочестия» в церковной жизни, и само понятие «церковность»: оба термина часто употребляются рядом друг с другом в отрицательной коннотации. Пожалуй, именно на них о. Александр обрушивается чаще всего. А ведь, заметим, что сегодня оба этих термина являются очень распространенными при маркировании правильного и ложного в устах многих православных верующих, погруженных в церковную жизнь.

Напомним, что понятие «благочестие» означает особый образ жизни, пронизанной нравственным сознанием и направленной на то, чтобы явить красоту христианских добродетелей, максимальное приближение к церковным нормам и правилам, почему понятие «благочестие» и сопряжено с понятием «церковности». Представления о «благочестии» и соответствующей ему жизни во многом сформированы духовной житийной литературой, описывающей чудесные и возвышенные примеры жизни подвижников «благочестия». Применительно к XX веку проявления «благочестия» в традиционном для

<sup>3</sup> Шмеман А., прот. Дневники. 1973—1983. М., 2005. С. 108.

<sup>4</sup> Там же. С. 109.

житийной литературы духе уже не характерны, поэтому те православные, которые стремятся к «благочестию», вынуждены оглядываться назад, если не копировать, то, по крайней мере, ориентироваться на примеры дореволюционной литературы, то есть на «книжное прошлое». Поскольку именно Церковь транслирует из века в век духовную традицию и правила «благочестия», то само «благочестие» с ней и соотносится, то есть является атрибутом «церковности».

Осмелимся предположить, что понятия «благочестие» и «церковность» должны были особенно сблизиться в XX веке, принципиально отличным своей секулярностью от дореволюционной среды. Тем более, что и само понятие «церковность» достаточно позднее. Сегодня оно особым образом маркирует верующего в его отличии от окружающей среды, но в дореволюционное время оно могло звучать иначе, чем в XX веке и современности, так как в условиях секулярности сам по себе церковный образ жизни являет собой нечто особенное, все более и более разнящееся с секулярным ощущением. Следование церковным традициям в XX веке не только на уровне личного мировосприятия, но и на уровне образа жизни предстает в общественной среде чем-то гораздо более странным, чем, скажем, в том же XIX веке. Культура Церкви была хоть и не универсальной до революции, но все-таки более или менее органичной для российской жизни, чего не скажешь применительно к среде, в которой довелось жить прот. Александру Шмеману и в которой живем сегодня мы.

Вообще стоит заметить, что в XX веке, в тех случаях, когда эта церковная культура вдруг проявляется в лице отдельных групп, будь то на Западе или в России, она предстает уже скорее **как субкультура**. В таком случае можно говорить о субкультурации Церкви и церковного сознания. В рамках этой субкультурации особенно вычурным оказывается преобладание стилизации, подражательного характера в «благочестии» и понимании «церковности». Речь, конечно, не идет о подвигах новомучеников при большевиках, явивших силу своей веры во Христа и Церковь, а о специфике жизни верующих в условиях, свободных от гонений, но сопряженных с секулярным миром.

В условиях «благополучной», но достаточно чуждой социальной секулярной среды стремление к «благочестию» и «церковности» все же должно, вероятно, инициировать поиск новых форм духовной жизни, новых форм свидетельства о вере и её воплощении в разных делах. Так или иначе, но более характерными оказались попытки воспроизведения поведения, описанного в дореволюционной духовно-назидательной литературе, сопряженного с «типиконным благочестием», с неизменным приоритетом буквы над духом. Иначе говоря, преобладающим для русского православия оказалось своеобразное **духовное эпигонство**. Пожалуй, это явление во многом и облича-



ет Шмеман, указывая, что сама по себе подражательность, стилизация в XX веке не приводит к духовной свободе и раскрытию жизни, а, наоборот, ограничивает, делает человека ущербным, сопрягая этот процесс с отрицанием жизни и отказом от её преображения.

Так, отец Александр отмечает, что

«“Церковность” должна была бы освобождать. Но в теперешней ее тональности она не освобождает, а поработает, сужает, обедняет. Человек начинает интересоваться «старым» и «новым» стилем, епископскими склоками или же всяческой елейностью. И духовность он начинает воспринимать как необходимость читать скверные книги, ужасающие по своей бедности и риторике, всякие брошюры о чудесах и чудотворных иконах, всякую сомнительную «поповщину», все время болтать на религиозные темы. Вместо того чтобы учить его по-своему смотреть на мир, на жизнь, Церковь учит его смотреть на саму себя»<sup>5</sup>.

Кроме того, о. Александр показывает, что церковный человек вместо освящения жизни, восприятия её в богатстве, данном Богом, волей-неволей стремиться надеть маску, то есть своего рода стерилизовать жизненное пространство под определенный трафарет.

«Вместо того чтобы по-новому принять самого себя и свою жизнь, он считает своим долгом натягивать на себя какой-то безличный, закопченный, постным маслом пропахший камзол так называемого “благочестия”. Вместо того чтобы хотя бы знать, что есть радость, свет, смысл, вечность, он становится раздражительным, узким, нетерпимым и очень часто просто злым и уже даже не раскаивается в этом, ибо все это от “церковности”. Яков в “Убийстве” Чехова — как все это верно и страшно. “Благочестивому” человеку внушили, что Бог там, где “религия”, и потому все, что не “религия”, он начинает отбрасывать с презрением и самодовольством, не понимая, что смысл религии только в том, чтобы “все это” наполнить светом, “отнести” к Богу, сделать общением с Богом»<sup>6</sup>.

Очевидно, что в данном отрывке о. Александр указывает на проблему выхолащивания религиозной жизни в процессе оформления православия в некую субкультуру со своими правилами поведения, жестами, речевой стилистикой, культурно-стилистическими клише, обозначающими образ поведения и даже неотъемлемое свойство церковного этоса. Обобщенно названные явления можно обозначить еще и как феномен стилизации жизни, стремление подстроить, подогнать под некий шаблон, соответственно получить «отфильтрованный» вариант жизни.

Современная Шмеману церковная реальность постоянно ставила перед ним один и тот же вопрос. Признавая, что вне церковной жизни он «не мог бы дня прожить», о. Александр фиксирует также и растущее отвращение к безостановочным разговорам и спорам о религии, к «благочестивой эмоциональности» и к «“церковности” в смысле всех

<sup>5</sup> Там же. С. 76.

<sup>6</sup> Там же. С. 76—77.

маленьких, ничтожных интересов...». Наконец, в одной из тетрадей он откровенно пишет:

«Я не могу отделаться от убеждения, что Церковь (Православная, хотя и не только она, конечно) съедается «благочестием». Вся эта болтовня о монашестве, об иконах, о духовности — до какой степени все это мелко, фальшиво, есть игра самолюбий... Все эти разговоры для меня стали совершенно не выносимыми. Мы живем в мире подделок»<sup>7</sup>.

Очень часто он с огорчением указывает как раз на мелочность и примитивизм разговоров, связанных с вопросами «благочестия» и «церковности», на несоразмерность их той духовной реальности, которую открывает Церковь. Часто он указывает на то, что взгляд на жизнь, осуществленный через эти категории непомерно снижает планку духовного устремления, подменяет главное второстепенным.

Однако для отца Александра здесь все гораздо серьезнее.

Рассуждая об универсальности и значимости «благочестия» для современных православных верующих, он вводит понятие **«отрешенного православия»**, соотнося «благочестие» с понятием «духовного уюта». При этом он показывает, что эти понятия противостоят такому понятию, как **«ответственность»**.

«Думал о спорах тех лет: “Церковь” или “культура”. Личное благочестие, духовный уют — или “ответственность”. Русская тема в Православии 20-го века, видимо, не случайная, а очень глубокая, — о ней, в сущности, и Солженицын. Этот кризис обойти Православие не может, это вопрос о веках совершенно отрешенной церковности, о духовном крахе сначала Византии, а потом — России. Но как силен образ этого отрешенного Православия, какое сильное алиби он делает людям, как легко и “благочестиво” — гарантируя чистую совесть — дает он православным “право”, в конце концов, мириться со всяким злом, просто не замечать его или же бороться совершенно неверной борьбой, впадать в чистейшее манихейство. Слишком сильна прививка “благочестия”, слишком, по-видимому, прекрасно оно в качестве “опиума для народа”. И получается удивительная, по своему противоречию Евангелию, двойственность: благочестие и жизнь. К этой последней благочестие не имеет никакого отношения. В благочестии — логика благочестия, а в жизни — логика зла: вот к чему все это неизбежно приводит»<sup>8</sup>.

Шмеман указывает, что, с точки зрения «благочестия», реальная, нестерилизованная жизнь по существу отрицается, так как в ней обнаруживается «логика зла». При этом реальное зло может вполне проникать в то, что прошло проверку «благочестием». Ситуация представляется не случайной. Ведь понятие «благочестивости» выполняет среди воцерковленных людей роль критерия, с помощью которого оценивают, что правильно, а что нет. Оно помогает разделять жизнь на сферы «своего» и «чужого» и вообще выступает в качестве критерия нравственной оценки, «что такое “хорошо” и что такое “пло-

<sup>7</sup> Там же. С. 575.

<sup>8</sup> Там же. С. 77.

хо”». Но под этим «благочестием» спокойно пребывают мелочность, примитивизм, упрощенчество, ими же начинают мерить жизнь. Стилизация подменяет собой реальное усилие души, оказываясь отнюдь не безобидным явлением, так как позволяет «закрыть глаза» на зло.

Упрощение взгляда на жизнь, согласно Шмеману, тоже реальность, на которую нельзя соглашаться, так как упрощение, примитивизм, как и вообще любая «глупость» — не такая уж безобидная вещь. Глупость всегда самодовольна и в своем самодовольстве позволяет мириться со злом.

«Сегодня, идя к утрени, думал о глупости. Думал, что она, в сущности, является несомненным и самым страшным плодом “первородного греха” и даже, еще раньше, падения “Денницы”. Дьявол умен — говорят всегда. Нет, в том-то и все дело, что дьявол бездонно глуп и что именно в глупости источник и содержание его силы. Если он был бы умен, то он не был бы дьяволом, он бы давно «во вретнице и в пепле» покаялся бы. Ибо восставать против Бога — это, прежде всего, страшно глупо. В каком-то из своих романов Сименон устами Мегре замечает, что совершает преступления, *убивает только глупый: до чего же это верно...*»<sup>9</sup>.

Богослов отмечает, что «глупость всегда самодовольна, а самодовольство импонирует». Но он прилагает свое рассуждение и к политической современности:

«Что, в конце концов, смешнее сейчас, чем идиотское казенное самодовольство коммунизма? Но ведь, вот, действует»,

и далее он делает общий вывод:

«Можно сказать, что в падшем мире преуспевает глупость, раз и навсегда самодовольно и нагло заявившая, что она умна, одевшаяся в «ум»... И именно потому и христианство, и Евангелие начинаются с «metanoia», «обращения», «транспозиции» ума, с поумнения в буквальном смысле этого слова. И потому, наконец, так страшно, когда «религия», возрожденная Христом, наполнившая снова «светом разума» и ставшая «словесной службой», снова и снова выбирает глупость. В современной религии самое страшное — новое восстание против Логоса. Потому так много в ней — на руку дьяволу»<sup>10</sup>.

По существу это рассуждение дополняет те замечания и суждения, которые о. Александр делает в отношении «благочестия» и «церковности», оно объясняет, почему столь диссонируют с христианством упомянутые им «церковность» и «благочестие». Ведь они привносят примитивизм и упрощенчество, а значит, позволяют мириться со злом, а значит, искажают учение Христа.

Еще одна важнейшая социо-культурная установка Русской церкви, которую обличает Шмеман, — связана с категорией вины, вернее, тем прочтением, которое она получает в реальной жизни православных верующих, а в особенности, в деловом пространстве и культуре

<sup>9</sup> Там же. С. 298.

<sup>10</sup> Шмеман А., прот. Дневники. 1973 — 1983 гг. М., 2005. С. 299.

Церкви. Шмеман говорит о подмене в церковной жизни, рассуждая о том, какое место в религиозности должна занимать способность радоваться и о том, к чему приводит отказ от радости в религиозной традиции — указывая на то, что данный упрек как раз очень актуален для православия.

По его словам, «неумение радоваться, вернее — отказ от радости» — «начало “ложной религии”». Он напоминает, что

«радость потому так абсолютно важна, что она есть несомненный плод ощущения Божьего присутствия. Нельзя знать, что Бог есть, и не радоваться. И только по отношению к ней — правильны, подлинны, плодотворны и страх Божий, и раскаяние, и смирение. Вне этой радости — они легко становятся “демоническими”, извращением на глубине самого религиозного опыта»<sup>11</sup>.

И дальше уже совсем нелицеприятные высказывания, относящиеся напрямую к современной Шмеману, церковной традиции.

«Религия страха. Религия псевдосмирения. **Религия вины:** все это соблазны, все это “прелесть”. Но до чего же она сильна не только в мире, но и внутри Церкви... И почему-то у “религиозных” людей радость всегда под подозрением. Первое, главное, источник всего: “Да возрадуется душа моя о Господе...”. Страх греха не спасает от греха. Радость о Господе спасает. **Чувство вины, морализм не «освобождают» от мира и его соблазнов.** Радость — основа свободы, в которой мы призваны “стоять”».

Отец Александр не просто констатирует, но ставит вопрос:

«Где, как, когда извратилась, замутилась эта “тональность” христианства или, лучше сказать, где, как и почему стали христиане “глохнуть” к ней? Как, когда и почему вместо того, чтобы отпускать измученных на свободу, Церковь стала садистически их запугивать и стращать?»<sup>12</sup>.

Эти слова оказываются актуальным как никогда и в наши дни. Рассуждение Шмемана сегодня развивает игумен Петр (Мещеринов), по-своему перенося логику прот. Александра Шмемана на оценку современного российского православия. Он предлагает различать в церковной традиции два подхода, а по сути две парадигмы, в зависимости от того, что в них в первую очередь понимается под целью духовной жизни. Первый подход — тот, который ставит во главу угла богообщение, живое, непрестанное и радостное чувство веры, способность исполнения воли Бога с благоговением и осознанием «сыновней зависимости от Бога»<sup>13</sup>... Здесь предполагается радость как неотъемлемый элемент религиозного чувства. Второй подход ставит во главу угла недостойность человека и его неспособность в настоящей жизни принять Божию благодать, и соответственно делает акцент на

<sup>11</sup> Шмеман А., прот. Дневники. 1973—1983 гг. М., 2005. С. 297.

<sup>12</sup> Там же. С. 298.

<sup>13</sup> Петр (Мещеринов). Мучение любви или... (Размышления над книгой архимандрита Лазаря (Абашидзе) «Мучение любви») // Киевская Русь.

чувстве вины за свое недостойнство, причем не ситуативно, а в качестве доминирующего душевного настроения. Игумен Петр показывает, что второй подход гораздо более распространен в церковной жизни, чем первый... *Акцент на недостойнстве человека и его неспособности принять благодать от Бога в современной церковной традиции предпочитают радости богообщения.*

На самом деле вопрос о своеобразной презумпции вины как социо-культурной установке в православии не очень простой, поэтому мы остановимся на нем подробнее. Дело в том, что установку на «виновность» легко обосновать догматом о первородном грехе: если мы являемся наследниками первородного греха, несем на себе его печать, как в таком случае мы можем быть свободны от вины за него<sup>14</sup>?

Кроме того, для русской культурной традиции чувство вины особенно актуально, что отражено в произведениях многих классиков. Первым вспоминается «Воскресение» Толстого, где все повинны в поддержании репрессивной формалистской системы, в которой виновным оказывается не виновный, которая провоцирует подавление и наказание безвинных людей. Можно вспомнить и рассуждение Гоголя в «Выбранных местах из переписки с друзьями» о том, что нет человека правого и виноватого, что прав только Бог. Гоголь подчеркивает, что именно в русском народе эта мысль родилась. И, наверное, самые известные строки принадлежат старцу Зосиме в романе «Братья Карамазовы» Достоевского, когда он перед смертью дает последние наставления инокам:

«ибо знайте, милые, что каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на сей земле. Сие сознание есть венец пути иноческого, да и всякого на земле человека. Ибо иноки не иные суть человеки, а лишь только такие, какими и всем на земле людям быть надлежало бы...»<sup>15</sup>.

Утверждая чувство вины как основу душевной жизни, Достоевский подразумевает еще и то, что иноческие ориентиры не только возможны, но и желательны для мирян. Таким образом, традиция русского православия, распространяющая монашеские правила на мирян, становится, по Достоевскому чем-то непреложным, единственно возможным.

Стоит иметь в виду, что проблема «религии вины» все же не в осознании вины как таковой, а в том, что «презумпция виновности» оказывается принципом выстраивания отношений в церковной среде, схемой субординации, позволяющей часто обращать вину не на само-

---

<sup>14</sup> Согласно учению св. Августина Блаженного о первородном грехе и его последствиях, мы являемся не только наследниками, но и соучастниками.

<sup>15</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Часть вторая // Достоевский Ф.М. Собрание сочинений: В 9 т. Т. 7. Части I—III. М., 2004. С. 290, 417, 432.

го себя, а на окружающих, то есть требовать от них признания вины как неотъемлемого элемента культуры в церковном социуме. То есть признание вины становится не столько ответственностью самого человека перед Богом, сколько требованием системы, не столько самостоятельным волевым актом, сколько результатом воздействия социо-культурной среды, в которой находится верующий. Тем самым, в рамках социума «вина» оказывается не только этической, но и корпоративно-знаковой категорией, элементом коммуникативной культуры Церкви (по крайней мере, в случае русской традиции). Когда я себе говорю, что «я виноват», — это одно, когда «мы виноваты» — это другое. Тут происходит переход от «я» к «мы». А это «мы» подразумевает, что виноват уже не только «я», но и «ты». Значит, из позиции самообвиняемого я перехожу на позицию обвинителя... Таким образом самообвинение, выработанное в качестве элемента сокровенного монашеского опыта, выхолащивается и становится фальшивым, когда преподносится в качестве социальной нормы. Этому способствует то, что признание вины рассматривается в качестве важнейшего, чуть ли не первостепенного элемента духовной жизни, на котором нужно делать акцент.

Причем такое положение закреплено, в том числе, и на уровне современной богословской мысли Русской церкви. Например, усвоению вины особое внимание уделяет прот. Владислав Свешников в своих «Очерках христианской этики», служащих сегодня учебником по нравственному богословию для духовных школ в России. В книге говорится, что момент неправоты важен сам по себе для духовного воспитания человека, поэтому прот. Владислав настаивает на том, что чувство вины должно инкриминироваться человеку с самого начала его сознательного возраста, даже тогда, когда он еще ничего плохого не сделал, по крайней мере, не ответственен за поступки ввиду несознательного возраста.

Автор считает, что таинство покаяния в таком случае ценно именно внушением неправоты, приучением как к таковому сознанию собственной неправоты. «Даже если этот человек всего 7–8 лет от роду», ему предлагается

«Покайся!» — т.е. признай себя виноватым. Виноватым — т.е. неправым. И так, исподволь, полусознательно, начинающему идти путями правой жизни, открывается переживание собственной неправоты»<sup>16</sup>.

Отец Владислав называет такое переживание чрезвычайно важным компонентом смирения, действенность которого тем больше, чем серьезнее, интенсивнее действует норма — вместо самооправдания крайнее самообвинение.

---

<sup>16</sup> Свешников Вл., прот. Очерки христианской этики. М., 2000. С. 179–180.

По-своему осознание вины у современного церковного читателя может подкрепляться и через прочтение дореволюционных трудов некоторых духовных писателей, например, свт. Игнатия (Брянчанинова), которого по праву можно назвать «классиком благочестия» для церковной аудитории в России. Он подчеркивает важность того, что в процессе прохождения духовного пути верующий, старающийся следовать церковным нормам, отнюдь не избавляется от чувства вины, наоборот, свт. Игнатий призывает острее эту *вину* осознавать.

«Делатель евангельских заповедей, сличая с возвышенностью и чистотою все-святых заповедей свое исполнение их, постоянно признает это исполнение крайне недостаточным, недостойным Бога; он видит себя заслужившим временные и вечные казни за согрешения свои, за нерасторгнутое общение с сатаною, за падение, общее всем человекам, за свое собственное пребывание в падении; наконец, за самое недостаточное и часто превратное исполнение заповедей»<sup>17</sup>.

Очевидно, что святитель Игнатий ретранслирует здесь достаточно распространенный (но отнюдь не повсеместный) вариант духовного мироощущения, свойственного монашеской практике, поэтому у читателя может возникнуть подозрение, что, критикуя монашескую установку на самообвинение, мы замахиваемся на «святая святых» церковного опыта, являвшего на примере избранных святых высочайшие примеры смирения. Однако это не так, потому что мы говорим не о монашестве как таковом, а о восприятии монашеских установок в современной церковной общественности по преимуществу состоящей из мирян. Поскольку труды свт. Игнатия очень популярны у современного российского церковного читателя (не монаха), то описанная модель мировосприятия попадает в соответствующий контекст, где и получает определенное социо-культурное звучание. Разумеется, с нашей стороны было бы неоправданно пытаться здесь судить о социо-культурных установках древнего монашества, вряд ли вообще можно адекватно было бы измерить этот специфический опыт. Нужно иметь в виду, что мироощущение святых отшельников, показывавших предельную степень самообвинения, было всегда личным опытом, по-своему единичным, поэтому представляется неоправданным оценивать его с точки зрения социо-культурных позиций. Однако с этих позиций ничто не мешает подойти к оценке жизни современных православных верующих, в том числе и тогда, когда они пытаются ретранслировать в своей жизни древние монашеские установки. Ведь здесь и происходит вышеупомянутый переход от «я» к «мы», а также связанные с ним подмены.

---

<sup>17</sup> Игнатий (Брянчанинов), еп. Приношение современному монашеству // Игнатий (Брянчанинов), еп. Собрание сочинений. Т. 4. М., 1995. С. 46.



И здесь меткие замечания Шмемана показывают, что проблема ретрансляции этих установок была актуальна для его времени и окружения, с которым он общался. В «Дневниках» можно найти высказывания надуманности и искусственности попыток возрождения мироустановок древнего монашества.

Будучи обращены к монашеству, эти установки оказываются достаточно популярны и среди мирян, которые начинают в рамках социума претворять максимум вины по отношению друг к другу. Об этом пишет одна из активных прихожанок храма «Мученицы Татьяны» Наталья Холмогорова: «я научилась смотреть на себя как на виноватую, но научилась смотреть на других как еще более виноватых и получать от этого удовольствие». Собственно говоря, то, что мы имеем на практике, может быть названо индоктринацией вины. Так, и отец Владислав говорит, что нужно почаще вспоминать о своей подлости и низости, несовершенстве человеческой природы вообще. К тому же и сам церковный язык оказался наполнен такими афористическими клише, как «падение», «непотребство», «самообольщение и духовная прелесть», «окаянство» и т. д.

Не хотелось бы, чтобы приведенные выше рассуждения были восприняты как некая либеральная критика ограничения в общем и целом, несвободы по отношению к человеку или вообще как стремление обозначить церковную культуру репрессивной. Заметим, что, согласно осмыслению сакрального в рамках социологической школы Дюркгейма, сакральное, как это ни странно, во многих языках обозначается терминами, имеющими амбивалентное значение, допускающее негативную коннотацию, даже обозначение нечистого. Российский исследователь Дмитрий Куракин, исследующий сегодня специфику восприятия сакрального в рамках культурсоциологии, обращает внимание на то, что сакральное, с одной стороны, возвышает, оно бесконечно свято, с другой стороны, оно связано с ощущением границы, с ощущением амбивалентности. То сакральное, которое перестает быть святым (например, в результате поругания или какого-либо осквернения), никогда не будет просто нейтральным — оно станет нечистым, неприкасаемым, и, наоборот, тело умершего человека, воспринимающееся в культуре как нечто нечистое, требующее омовения после прикосновения нему, может стать святыней, если умерший был праведником и впоследствии канонизирован Церковью. Его останки уже становятся реликвией, мощами, и начинают почитаться как святое, как сакральное<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и её значение для «сильной программы» культурсоциологии // Сайт НИУ-ВШЭ.

Мы не будем вдаваться в сложные теоретические штудии, а приведем данное рассуждение для того, чтобы показать, что односторонне оценивать специфику подавления, депривации, свойственной религиозным системам, наконец, аскезы (даже при всех аберрациях) не корректно. И рассмотренные здесь критические взгляды Шмемана отнюдь не означают желания утвердить какую-либо доктрину — это бы противоречило умонастроению и взглядам Шмемана, который как раз являл собой пример человека, критически настроенного не только в отношении окружавшей его церковной реальности, но в не меньшей степени в отношении реальности секулярной. При всей его свободной и самостоятельной позиции в отношении Церкви, его нельзя считать либералом или вообще причислить к какому бы то ни было идеологическому лагерю, так как принципиальной установкой о. Александра было отвержение идолов и какой-либо идеологизации. Там, где богослов видел идола, он не боялся высказывать свое критическое отношение. Так, видя идеологизацию в церковной культуре, он не боялся давать ей свои критические оценки. Обличая свойственные Православной церкви парадигмы, ставящие человека в ситуацию «вины» и подавляющие его способности восприятия жизни, Шмеман отнюдь не отрицал возможность или целесообразность изменения в подходе к церковной аскетике. Критикуя определенного рода психологизацию культурного сознания современного ему общества, он отмечал необоснованность идейного тренда, утверждавшего, «что всякое ограничение опрессивно»<sup>19</sup>. Шмеман так же никоим образом не отрицал положительное значение иерархичности как принципа жизни. Опять-таки, критикуя распространенный на Западе дискурс либерализации и равенства, он соотносил его с такими качествами, как «гордыня», «похоть», то же желание властвовать. Для узаконения этих качеств, по мнению о. Александра, и изыскивались формы, «как бы «сублимирующие», превращающие» их «в *phaenomenon bene fundatum*». «Отсюда, — отмечал богослов, — эта возня с «правами» и с «демократией». Главная **движущая сила этой возни совсем не “свобода”, как это принято думать, а уравнение. Это — страстное отрицание иерархичности жизни, защита совсем не права каждого быть “самим собой”, а подсознательное утверждение, что, в сущности, все — тоже самое** и, значит, нет на самом деле “первых”, нет незаменимых, единственных, “призванных”»<sup>20</sup>.

Однако отец Александр тут же делал оговорку по поводу того, что «в падшем мире, “во зле лежащем”, и права эти, и демократия оказываются относительным добром, относительной регуляцией той вражды всех против

<sup>19</sup> Шмеман А., прот. Дневники. 1973—1983 гг. М., 2005. С. 247.

<sup>20</sup> Шмеман А., прот. Там же. С. 570.

всех, что является, на глубине, законом мира сего. Зло они только в ту меру, в какую исчезает понимание их «относительности» и они обожествляются... Так, они — добро в тоталитарном государстве или расовом, но они сами превращаются в зло там, где они побеждают и становятся “самоцелью”, **то есть идолом**. А становятся они идолом всякий раз, что, переставая быть защитой слабых, становятся орудием уравнивания и тем самым — духовного расчеловечивания, в конечном итоге “гордыни”...»<sup>21</sup>.

Способность о. Александра не уклониться ни «вправо», ни «влево» чрезвычайно ценна в наши дни, когда мы наблюдаем поляризацию общества: разделение на «защитников традиционных ценностей» и «сторонников креативности», на тех, кто выступает за радикализацию в религиозной жизни, и тех, кто пытается отрицать право религии воздействовать на общество; тех, кто поддерживает мифологему о «войне против Церкви», и тех, кто надевает балаклавы или делает граффити на стенах храмов, кто считает, что в Церкви не делают ошибок, и, напротив, кто пытается обвинять исключительно Церковь во всех церковно-общественных конфликтах. Хочется надеяться, что голос Шмемана будет со временем услышан и обретет широкое звучание в обществе.

---

<sup>21</sup> Там же.

*О.В.Евдокимов*

## **ЖИТИЙНАЯ ЛИТЕРАТУРА О МУЧЕНИЧЕСТВЕ И ИСПОВЕДНИЧЕСТВЕ ПЕРВЫХ ВЕКОВ ХРИСТИАНСТВА И ГОНЕНИЯ НА ЦЕРКОВЬ В XX СТОЛЕТИИ**

Сопоставляя подвиг мученичества христиан первых веков с подвигом новомучеников XX века, можно заметить общие и отличительные черты в их страданиях и исповедничестве.

Общей чертой, это понятно, является сам подвиг мученичества, утверждающий верность Христу до конца, до смерти. С отличиями разобратся сложнее, но это представляется важным, поскольку проясняет особенности тех людей, которые, будучи святыми, в то же время очень близки нам. Близки потому, что жили совсем недавно, не полторы тысячи лет назад. Нас разделяет всего столетие.

Итак, древние христианские мученики и исповедники шли на свой подвиг ради того, чтобы избежать духовной смерти, засвидетельствовать Истину о Христе и быть в вечности со Христом. Через личный отказ приносить жертвы языческим богам они в глазах окружающих их не-христиан отрицали веру в этих богов, стереотипы античной религии, культурных традиций и, в конечном итоге, в присутствии римских властей утверждали перед языческим миром истинную веру в воплотившегося, давшего себя распять и воскресшего ради спасения человеческого рода Сына Божия. Подобных примеров святого мученичества древняя агиография предоставляет достаточно много: жития святых мучеников хорошо известны не только широкому кругу церковных людей, но и светским исследователям.

Дошедшие до нас тексты обыкновенно свидетельствуют о том, что языческие правители и судьи не имели ни малейшего представления о Спасителе, Евангельском учении и, конечно же, Церкви как мистическом Теле Христовом. Читая жития мучеников первых веков, мы встречаемся с этим фактом неоднократно. Интересен, к примеру, диалог, приводимый в древнем житии святых мучеников Тараха, Прова и Андроника, пострадавших 25 октября 304 года. Диалог этот состоялся между проконсулом Марком и бывшим престарелым воином из «римского воинского рода» Тарахом. Само житие уникально тем, что составлено было согласно сохранившимся судебным записям, сделанным писцами проконсула Нумерия Марка в городе Помпеополе в то самое время, когда святые были там пытаемы и мучимы. Именно поэтому сегодня нам известны основные подробности судебного про-

цесса, который проходил в самом начале IV века, те вопросы, что задавал святым мученикам судья, и те ответы, что он от них получал. Позволим себе привести отрывок из этого жития:

«Проконсул сказал:

— Оставь безрассудство свое, и принеси жертву богам нашим.

— Я Единому Богу моему служу, — отвечал Тарах, — и в жертву Ему приношу не кровь, но чистое сердце.

Проконсул сказал:

— Щадя старость твою и оказывая снисхождение, советую тебе оставить безумную веру христианскую и принести жертву богам.

— Не сделаю такого беззакония, — отвечал Тарах, — потому что люблю закон Бога моего, и не отступлю от него»

«Проконсул Максим сказал:

— Снимите с него одежды и бейте его прутьями.

Тарах же, когда его били, говорил:

— Ныне ты сделал меня поистине мудрым и благоразумным, ибо в сих мучениях я еще более уповаю на Бога и на Христа Его.

— Нечестивейший и преступный, — сказал проконсул, — ты сначала говорил, что Единому служишь Богу, а вот теперь двух исповедуешь, — Бога и Христа Его; как же ты теперь двум служишь, а наших многих богов отвергаешь?

— Я исповедую, — отвечал Тарах, — Единого Истинного Бога.

Проконсул сказал:

— Не назвал ли ты Бога и Христа Его?

Тарах отвечал:

— Христос есть Сын Божий (Един по Божеству со Отцом и Духом Святым), надежда всех христиан, и мы спасемся, страдая за Него.

Максим проконсул сказал:

— Оставь многословие и принеси жертву нашим богам.

— Я не пустословлю, — сказал Тарах, — но говорю истину, уже шестьдесят пять лет живу, веруя так, и теперь от истины не отступлю»<sup>1</sup>.

По сути перед нами фрагмент жития, в котором между мучителем и мучеником возникает диалог о христианской вере как таковой. Ее догматических основах и особенностях. Конечно, в глазах проконсула Марка вера святого Тараха — это лишь частное его дело и частное его мнение. Тогда как «вера в богов Империи» и принесение им жертвы — дело государственное, которому остаётся только подчиниться. Тем не менее, в ходе кровавого допроса, услышав от Тараха как бы нечто нелогичное о Едином Боге как о «двух богах», Нумерий Марк спрашивает старика-христианина: «...ты сначала говорил, что Единому служишь Богу, а вот теперь двух исповедуешь, — Бога и Христа Его». Из прозвучавшего вопроса видно, что для античного религиозного сознания Марка нет понятия «истинности веры», данной от Бога

---

<sup>1</sup> Жития святых св. Дмитрия Ростовского. Октябрь. Издание Введенской Оптиной пустыни, 1993. С. 263–264.

(как тут не вспомнить вопрос Пилата, обращенный к Христу: «Что есть истина?»). Слова Тараха о Боге для проконсула Марка всего лишь противоречие запутавшегося в своих показаниях преступника, которого следовало обличить, что судья Марк тут же и делает, подчеркивая, как он это понимает, неубедительность мотивов неповиновения Тараха принести жертву богам: «Как же ты теперь двум служишь, а наших многих богов отвергаешь?»

Для судьи Марка богословский вопрос как и в кого верить сводится лишь к вопросу почитания количества богов: Одного Бога или многих, и форме почитания: «принести жертву крови». Тем более для Марка остается непонятным и упоминание Тарахом Бога Духа Святого и исповедание Пресвятой Троицы: «Христос есть Сын Божий (Един по Божеству со Отцом и Духом Святым)». Такое богословие вполне чуждо проконсулу. На что Марк не обращает никакого внимания — он не способен вместить в себя догмат христианства о Едином Боге в Трёх Лицах — и лишь ужесточает суд, сводя его к формуле: «принеси жертву богам нашим или умри». Мученику были камнем разбиты челюсти, его страшно пытали, жгли, а после разрубили на части за верность Христу. Приведенный отрывок из жития наглядно показывает, насколько далеки и от веры, и от понимания ее богословских аспектов были гонители христиан первых веков.

Не так было в XX столетии. В XX столетии христиане были гонимы теми властями, которые, организуя гонения, порой неплохо были осведомлены о христианстве, его учении, Церкви и Христе. Некоторые из них имели довольно сносное духовное образование: они учились и оканчивали духовные семинарии.

Иосиф Джугашвили окончил в Гори православное духовное училище с оценками: Священная история Ветхого Завета — «5», Священная история Нового Завета — «5», Православный катехизис — «5», Изъяснение богослужения с церковным уставом — «5», русский, грузинский, церковнославянский языки — «5», греческий язык — «4», церковное пение на церковнославянском и грузинском языках — «5» и т. д. Также окончил 4 курса Духовной семинарии в Тифлисе (Тбилиси), но в 1898 г. был исключен, по некоторым сведениям, за прогулы занятий, блуд и воровство денег у товарища при ректоре семинарии архимандрите Серафиме (Мещерякове) и инспекторе иеромонахе Димитрии (Абашидзе)<sup>2</sup>, который не один раз до этого уже предлагал отчислить из семинарии Иосифа Джугашвили.

Другой известный большевик, Феликс Дзержинский по происхождению польский дворянин, сын учителя гимназии, в отрочестве намеревался стать ксёндзом, в его свидетельстве об образовании указано, кроме прочего, что он овладел знаниями Закона Божьего «хорошо». С 1917 по 1922 гг. Ф. Дзержинский председатель Всероссийской

ЧК, с 1922 по 1926 гг. председатель ГПУ-ОГПУ. Руководил кровавыми репрессиями в Советской России, стремился уничтожить Православную Церковь. А вот еще биография: Николай Подвойский, родился в семье священника-учителя, окончил Нежинское духовное училище, около 7 лет учился в Черниговской духовной семинарии, один из организаторов Октябрьского переворота, член Реввоенсовета Республики, Нарком по военным делам РСФСР. Именно он предложил в качестве символа Красной армии — красную пятиконечную звезду.

И еще одна история: Георгий Карпов, окончил киевскую семинарию, служил в ЧК, НКВД, ОГПУ, МГБ, дослужился до звания генерал-майора КГБ, проводил репрессии. С 1943 г. был назначен Сталиным и долгое время являлся Председателем Совета по делам Русской православной Церкви при СНК СССР.

Гонители Церкви не только учились, но даже и преподавали в вечерних воскресных школах. Вячеслав Менжинский<sup>3</sup> — родился в Петербурге, в польской дворянской семье православного вероисповедания. Дед был хоровой певчий, отец — статский советник, преподаватель истории в Петербургском кадетском корпусе. Во время революции стал начальником Особого отдела Всероссийского ЧК, правой рукой главы ВЧК Ф. Дзержинского, а с 1926 по 1934 гг. являлся Председателем ОГПУ, знал 16 языков, в начале 20 века был вхож в круг поэтов Серебряного века (поддерживал отношения с Кузьминым), печатал повести, среди которых была повесть «Иисус» (знаменательное название, учитывая особенности личности Менжинского), опубликованная в 1907 г. Менжинский был одним из гонителей<sup>4</sup> священноисповедника Агафангела Ярославского, второго из трех Местоблюстителей Патриаршего Престола Российской Церкви<sup>5</sup>. Кроме того, некоторые высокопоставленные большевистские гонители Церкви в СССР 20-30-е гг., посредством неусыпных трудов в деле «самообразования» стремились к тому, чтобы достичь как можно больших «по-

---

<sup>2</sup> Впоследствии иеромонах Димитрий (Абашидзе) станет архиепископом, в 1928 г. в Киеве примет схиму с именем Антоний в честь преп. Антония Киево-Печерского. В 1942 г., являясь насельником открывшейся Киево-Печерской Лавры, преставится и будет погребен близ входа в Ближние Пещеры Лавры. Пройдут годы. 22 апреля 2012 г. за чистоту жизни Владыка-схимник будет канонизирован Украинской Православной Церковью Московского Патриархата и причислен к лику местночтимых святых Киевской епархии.

<sup>3</sup> Поразительно странным, по воспоминаниям подчиненных, было то, что сам В. Менжинский никак не соответствовал образу ужасного палача. Занимаясь самой кровавой работой, которую только можно придумать, при этом он всячески избегал присутствия на допросах и тем более расстрелах, предпочитая оставлять свои руки чистыми и заниматься исключительно «умственным трудом». Его сослуживцы потом с удивлением говорили о том, что все свои кровавые приказы он предварял фразой: «Покорно прошу».



знаний» о Русской Православной Церкви. Делалось это ими для того, чтобы свои познания употребить ради быстрейшего ее умерщвления.

Примером этого может служить Евгений Тучков — сотрудник ЧК, ГПУ, ОГПУ, НКВД (с 1918 по 1939 гг.). С 1922 по 1929 гг. — начальник 6-го (антицерковного) отделения ГПУ-ОГПУ. Евгений Тучков стремился основывать свои выводы о Церкви и ее действиях на реальных документах и фактах. Сохранилась рукопись Тучкова об истории Церкви в начале XX века (до смерти Патриарха Тихона). В ней содержится много интересных документов, отсутствуют вульгарные антирелигиозные и кощунственные выпады, какие были у Ленина, нет абсурдных идей наподобие идеи Троцкого о том, что «влияние Церкви на рабочего можно победить с помощью кинематографа». Практически любой свой тезис Тучков подтверждал нужным ему церковным документом: отрывком из проповеди или послания Синода, из обращения духовенства или иных внутрицерковных документов. Так о Церкви из ее противников не писал никто почти до самого распада СССР в 1991 году.

Тучков считал Церковь контрреволюционной организацией, но вместе с этим видел в церковных иерархах авторитетных людей, которые имеют вес в глазах миллионов верующих. Именно поэтому Евгений Тучков был самым опасным противником Церкви: все его перего-

---

<sup>4</sup> В середине мая 1922 г. начальник секретно-оперативного управления ГПУ В. Менжинский и начальник секретного отдела ГПУ Самсонов отправили в Ярославль зашифрованную телеграмму: «Под ответственность начальника ГОГПУ с соблюдением строжайшей конспирации предлагаем провести следующее: 1) обследовать хозяйство митрополита Агафангела, осторожно намекнув на то, что оно может быть реквизировано; 2) немедленно произвести у Агафангела в его канцелярии и у ближайших его помощников самый тщательный обыск, изъяв все подозрительные документы; 3) взять с Агафангела подписку о невыезде ввиду неблагонадежности; 4) арестовать всех его приближенных, в частности, тех, кто принимал участие в беседе Агафангела с московским попом Красницким; 5) прислать на Агафангела весь компрометирующий материал. Настоящее принять к неуклонному исполнению и хранению в строжайшем секрете». Телеграмма была получена 20 мая 1922 г., в тот же день был выписан ордер на обыск, а сам митрополит приглашен в Ярославское ГПУ для допроса. Начавшиеся преследования ГПУ для престарелого Владыки Агафангела вскоре повлекли за собой неоднократные аресты, тюремные заключения и тяжелейшую ссылку. Следуя по этапу вместе с уголовниками, — это стало причиной многих страданий, — часть пути престарелый Владыка должен был идти пешком в лютую стужу. Заместитель Патриарха Тихона митрополит Агафангел около 3-х с половиной лет находился в ссылке фактически на каторжных работах в Нарымском крае (Сибирь, Томская обл.), в глухом поселке, в 200 верстах от села Копышева под надзором местной ЧК.

<sup>5</sup> В соответствии с завещательным распоряжением Патриарха Тихона, в случае его кончины права и обязанности Патриарха возлагались на митрополита Казанского Кирилла (Смирнова). В случае невозможности его принять такие права и обязанности, они, согласно распоряжению, переходили к митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому). При неспособности последнего — их должен был исполнять митрополит Крутицкий Петр (Полянский).

воры, все его давление на архиереев основывалось на хорошем знании реальной ситуации. Ему удавалось провоцировать многие расколы в Русской Православной Церкви. Вероятно, поэтому некоторые Тучкова называли «красным игуменом». К тому же, дотошно занимаясь делами Церкви, немало лет он проживал с женой и старшей, очень религиозной сестрой в покоях московского подворья Серафимо-Дивеевского монастыря. Часто помогал в бытовых нуждах как самому подворью, так и его насельникам. Оказывал им разного рода покровительство, что не мешало «красному игумену» в меру сил причинять Церкви как можно больше вреда. Требовалось не только большое мужество, но иногда и большая находчивость, чтобы отклонить гибельные для Русской Церкви требования Тучкова.

Полагаю, сказанного вполне достаточно для заключения о том, что в XX-м столетии гонители верующих во Христа имели достаточную осведомлённость о Спасителе, христианстве и Церкви, а также о том, что они являлись носителями, бесспорно, иных приоритетов в устройении «нового» мира, в формировании иного, атеистического мировоззрения.

Как показала история, приоритеты большевиками были отданы насаждению среди населения страны насильственной атеистической идеологии по принципу «верую в неверие», подкреплявшейся репрессиями несогласных. В отличие от гонителей христиан XX-го века античные гонители все-таки заявляли себя «верующими в богов», с которыми были связаны известные их почитания, а также определенные нормы морали. Поэтому во время гонений XX-го столетия, проведения предсудебных следствий, пыток, судов, убийств святых страдальцев безбожные гонители старались избегать открытия в стране богословских диспутов об истинах христианского вероисповедания или отсутствия таковых.

Вопросы богословского обоснования христианской веры и бытия Церкви в Советской России подменялись агрессивной атеистической, антицерковной пропагандой и клеветой, что нередко поддерживалось истеричными компаниями в коммунистической прессе, а также репрессиями против тех или иных церковных представителей, пытавшихся протестовать против творившихся в СССР беззаконий. Таким образом, вопрос гонения и уничтожения христианства в СССР был предусмотрительно исключен из религиозной плоскости и переведён в плоскость политико-идеологическую, хотя именно религиозная суть вопроса о Церкви, вопроса об отношении ко Христу и христианам являлась на самом деле наиболее важной, наиболее существенной во все годы церковных гонений в стране. Все это достаточно отчетливо осознавали идеологи репрессий за веру в Советском Союзе. Однако не менее отчетливо это осознавала и Церковь Христова.

В протоколах допросов 30-х и второй половины 40-х годов мучеников за Веру, за Христа могут обнаруживаться лишь общие пропагандистские обвинения, носящие характер классового обличения, предъявляемого «обвиняемому» христианину. Скажем, священнику, за его принадлежность к тому сословию, которое, с точки зрения советской идеологии, является сословием «тунеядцев и обманщиков».

Но что же помогало христианам XX-го века выстоять во время пыток и смерти, остаться верным Христу через верность Его Церкви?! Конечно, Бог. И та внутренняя, духовная свобода во Христе, которую являли святые мученики и исповедники перед своими гонителями и палачами.

Христианина первых веков, как и христианина XX-го века, отличала именно внутренняя свобода духа. Она приобреталась христианином от Бога через служение Ему и единение с Ним. Вот фрагмент уже цитировавшегося жития святых мучеников Тараха, Прова и Андроника, который свидетельствует о той свободе духа, которая стяжается через веру и верность Христу:

«— С тобою, — сказал проконсул [Максим мученику Тараху — О.Е.], — и друзья твои должны страдать и умереть, по закону.

Тарах отвечал:

— Безумно ты говоришь, обещая нам смерть, ибо умирают только те, которые делают зло, а мы, неведущие зла, но страдающие за Господа нашего, ожидаем получить от Него воздаяние.

— Преступный и негодный, — сказал проконсул, — какого воздаяния вы ожидаете, живя худо и незаконно?

— Не следует тебе, язычнику, знать, — отвечал Тарах, — какое Господь уготовал нам на небесах воздаяние, ради которого мы терпим яростный гнев твой.

— Имеешь ли ты право, — сказал Максим, — так смело говорить со мною, как будто ты — друг мне?

Тарах отвечал:

— Я — не друг тебе, но говорить имею право и никто не может запретить мне сие, когда Бог укрепляет меня.

— Право твое, — сказал Максим, — которое ты имеешь, я уничтожу, нечестивец!

Тарах отвечал:

— Никто права сего отнять у меня не может, ни ты, ни цари твои, ни отец ваш — сатана»<sup>6</sup>.

Слова страдальца, сказанные проконсулу: «Я — не друг тебе, но говорить имею право и никто не может запретить мне сие, когда Бог укрепляет меня», — говорят о полной непринадлежности, полной неподчиненности внешним условиям, которые, словно оковы, должны были бы теснить и подчинять человека мира сего, но которые в случае с христианином оказываются абсолютно недейственными.

<sup>6</sup> Там же. С. 270.

Очевидно, на основании тех же исповеднических мотивов был совершен подвиг стояния в вере святых мучеников Прова, Андроника и Урса — воина фиванского легиона. Святой мученик Урс пострадал за отказ поклониться идолам при императоре Максимилиане в Золотурне (нынешняя Швейцария) 30 сентября 286-го или 303-го года от Рождества Христова.

Свобода духа была явлена и мучениками XX века. Так, священномученик Иоанн (Поммер), архиепископ Рижский, испытывая «на себе нападки и угрозы, ненависть и клевету, гонения и преследования» врагов Христа и Его Церкви, в духе мира и покоя отвечал своим гонителям: Я уже в том возрасте, когда человек не боится никаких угроз, приходите со своими угрозами, я спокойно прочитаю слова Священного Писания: Ныне отпускаеши раба твоего, Владыко, по глаголу твоему, с миром (Лк. 2,29). Надо сказать, что священномученик Иоанн, конечно же, говорил не только о своем земном возрасте, но и о возрасте духовно зрелом, свидетельствовавшем о твердом стоянии в истине. И потому не препятствовало то, что гонения на святого воздвигали не только внешние враги, среди его гонителей были и клирики Рижского кафедрального собора, уличенные архиепископом в обмане. Так свидетельствует житие священномученика Иоанна Рижского.

Святители-исповедники Агафангел Ярославский, Афанасий Ковровский, преподобноисповедник Алексей Карпаторусский, святая мученица игуменья Рафаила Чигиринская, священномученики Константин Жданов, Сергей Флоринский, Николай Искровский, многие-многие другие. Они также явили поразительную внутреннюю независимость и стойкость перед принуждением отречься от верности святой Вере и святой Церкви. В основе этой независимости духа святых от мнений и требований сил зла лежала верность Христу.

---

---

# ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА

---

---

*Е.А.Евдокимова*

---

## ПРЕОДОЛЕНИЕ ПОШЛОСТИ

**О**билию материала в современном мире для рассказа о том, «как грустна наша Россия», мог бы позавидовать Н.В. Гоголь. Если бы, конечно, не затосковал и не сжег бы первую же написанную страницу. Ведь одно дело — незаметное сделать видимым: когда именно благодаря тебе пошлое и мелкое бросается в глаза всем, и у этих всех появляется к этому мелкому особая чувствительность, даже брезгливость. Другое дело — когда и без тебя, великого писателя, пошлое бросается в глаза просто потому, что заполонило все, но никто его не замечает, уже не замечает: оно всосалось в кровь и стало всеми. Современная литература уже не изображает мелкое, отстраняясь от него, а говорит как бы из мелкого и пошлого. Между тем, мне встретилось произведение, в свете которого вышесказанное перестает носить характер утверждения безусловного и всеобщего.

«Это мы — опилки» — таков эпитафия к роману А. Иванова с шокирующим названием «Географ глобус пропил». Если попытаться сформулировать первую реакцию на него — вероятно, это недоумение и заинтересованность: «и жутко, и грустно, и весело, я ничего не пойму». Жутко — ведь догадываешься, что речь пойдет о людях, и вот, опилки. Весело — заявление «это мы» звучит бодро и деловито. Хоть и не понимаешь пока ничего, но угадываешь: представившиеся быстро покажут себя. Причем, с самых разных сторон — как Буратино, из полена ставший куклой, а потом — просто живым. Кажется, к этой аналогии действительно подталкивает эпитафия. Опилки вещь весьма сомнительной ценности (отходы или остатки — куда меньше полена). Но попробуй к ним прислушаться — может быть, в них и осталось немно-

го жизни. По крайней мере, бодрость тона многое обещает. Главное — услышать его. Не пренебречь простотой сказанного и происходящего. Да, эпиграф прост, как и роман прост — без мистики и прозрений, без глубокомысленных намеков, принятых у современных авторов. Скажем, в романе «Жизнь насекомых» В. Пелевин выбирает эпиграфом строки Бродского: «Вместо слабых мира этого и сильных / Лишь согласное гуденье насекомых...» (величаво!) — эпиграф сразу помогает сориентироваться: в друзья и единомышленники взят не какой-нибудь всем известный со школьной скамьи Пушкин, а поэт, которого не многие понимают, но многие почитают — Бродский. И мы теперь вправе ожидать, что чтение будет значительным, непростым и сделает из нас совершенно особых людей, понимающих. Уже через несколько страниц эпиграф начинает приобретать и другой смысл — им задается точка отсчета, угол зрения — вид сверху: интонацией всего повествования автор как бы говорит нам:

«Я, Виктор Пелевин, расскажу, каким маленьким и ничтожным, прямо скажем, дряненьким, вижу этот мир».

Эпиграф А. Иванова тоже по Сеньке шапка, по роману и по читателю — по современному, измученному претензиями, пустотой и (доколе!) бесконечной похабщиной человеку. И такая шапка ему действительно нужна. В романе А. Иванова тебе предлагается просто жизнь, и жизнь всего лишь в остатке. Но это, как ни странно, большая редкость. Не жизнь даже или ее малость, а способность ее увидеть и оценить. Важнее же всего, может быть, то, что таковой эпиграф ставит нас в центр происходящего, как бы говоря: если будешь читать, тебе придется жить. Ты не будешь ни над миром, ни под. Кто эти «мы, опилки»? Ну, ясно, эти несносные ученики Служкина-Географа. Но, кажется, автор думает иначе. На что указывает хотя бы старый как мир литературы прием говорящих фамилий? О чем может сказать такая фамилия, как Служкин (главного героя), если не о раздроблении и остаточности того, что некогда было целым и объемным? Тем более — Будкин (самый близкий друг Географа-Служкина): будка вместо бытия, «где стол был яств, там гроб стоит», или вот-вот встанет. Так что «мы, опилки» — это мы. Только, в отличие от меня, автор дает это понять, избегая долгих рассуждений и всякого дидактизма, разве что с гомеопатической дозой патетики.

И еще одно вводное замечание. По совокупности впечатлений можно все-таки заключить: опилки — это неплохо, опилки сияют чистотой и благоухают свежестью. Мне не хочется играть словами, не хочется и перенапрягать многообразием толкований тот заряд, который вложил автор в свой задорный и грустный эпиграф. Но впечатление от эпиграфа созвучно тому отклику, который возникает в конце романа. Роман, как принято говорить, «оставляет двойственное впечатле-

ние» или еще «вызывает противоречивые чувства». Именно потому, думается, что автор честен. Потому что, с одной стороны, можно сказать так: роман — свидетельство похабщины, в которую превращается и, кажется, уже превратилась наша жизнь. С другой стороны, роман — свидетельство того, что жизнь есть, причем, вполне определенно, безусловно, несомненно, жизнь в чистоте принципа, так сказать.

Трудно писать об этом произведении. Наверное, в первую очередь потому, что не понятно, в какой ряд его ставить. Вероятно, его следовало бы отнести к литературе XXI века, если бы... если бы была такая литература. Впрочем, именно поэтому роман А. Иванова стоит внимания. Ни с Пелевиным, ни с Улицкой, самыми популярными представителями современной литературы, его поставить рядом нельзя. Спасибо автору, он не претендует ни на «интеллектуализм» Пелевина, ни на мудрость и подкованность в научной области Улицкой. Его произведение органично вырастает из его души, исходит из нее без затей, притворства и фальши, есть она сама. Удивительно, но он, кажется, не боится быть на кого-то похожим. Так что пьянствующий герой вполне может напомнить героев Ерофеева или Довлатова. Но бояться автору нечего, поскольку он действительно «Федот, да не тот». Это совсем не Ерофеев и не Довлатов. А ведь как, бывает, тому или иному писателю приходится посуетиться и поухищряться в жажде сказать что-нибудь новое или хотя бы по-новому! На что только не решится он ради этого: и в насекомое обратится, и гулящей свою благородную героиню сделает, даже с фекалиями завяжет тесные отношения вплоть до поедания<sup>1</sup>, ведь троп, как известно, должен быть нов и свеж. Никакой претензии на новаторство у Иванова я не вижу. А между тем он действительно открывает (скажу осторожно) какое-то подобие перспективы. Она в том, что все оказывается не так бесконечно уродливо, как кажется на первый, второй и т. д. взгляд. Зброшенные до ущербности, по уши в блатной грубости дети могут быть людьми — оказывается! Вертикаль, к которой относятся недоверчиво нынешние люди творческих профессий, по-прежнему возводится — оказывается!

Однажды студенты творческого факультета пытались мне объяснить, дабы спасти от прекраснотушия, что насчет высокого не надо обольщаться, это штука сложная, тонкая — в том смысле, что его, может, и вообще нет. Ясно, что студенты не сами это придумали, а повторяли слова своих преподавателей, маститых и не очень мастеров, ну а те снабдили их опытом, извлеченным из тенденций современной культуры. Ничем подобным А. Иванов не инфицирован. Его душевное здоровье осталось при нем, а потому воистину «как он дышит, так

---

<sup>1</sup> См. соответственно: В. Пелевин «Жизнь насекомых», Л. Улицкая «Казус Кукоцкого», В. Сорокин «Норма».



и пишет, не стараясь угодить». Может быть, поэтому так упорно блокировался в течение долгого времени его выход в большую литературу. И, вероятно, именно это заставило знакомую мне даму авторитетно заявить (сомнения в ее голосе не слышалось вовсе): «да, все как в жизни, знаю-знаю, действительно такое бывает, и такое, и такое, и с юмором, и прибаутки во множестве, мне не знакомые, интересно, сам он придумывает или собирает, но, конечно, художественной ценности не представляет никакой, нет, конечно, нет».

Позвольте, но разве юмор (самое простое) — не художественная ценность? Замечу, не содрогаясь от озлобленности сатира Салтыкова-Щедрина и даже не пронзительно едкая веселость Булгакова, а свой особый — грустный юмор, как будто бы вообще не способный к пафосу или уязвленности, в нем каким-то образом сочетаются яркость, острота и мягкость, скромность и, как их следствие, свобода интонации, художественного жеста. Не правда ли, тому миру, где живут «мы, опилки», шутить пристало именно так: скромно, не громко, если они хотят все-таки быть людьми...

Есть немало сцен, которые заставляют не только улыбаться, но и смеяться. А есть еще нечто совсем для авторской литературы особое: шутки-прибаутки, которых огромное, скорее бесконечное множество. Они рождаются и живут постольку, поскольку живет текст и постольку его создает автор. Иными словами, количество ограничено рамками романа, но не их исчерпанностью, неспособностью к дальнейшему возникновению. И если роман определен авторской волей к форме: герои, композиция, развитие сюжета — то шутки-прибаутки имеют характер даже стихийный: могут быть, а могут и не быть, может, эта, может, та, смотря по ситуации, по реплике собеседника. И при всем том они обязательно будут, поскольку они соприродны главному герою, а через него — самому автору. Вот поэтому счет им — бесконечность. Но что же здесь особого и нового, скажут мне. Вот хотя бы Платон Каратаев, говоривший и тут же забывавший свои «лег — свернулся, встал — встряхнулся» или «положи, Господи, камушком, подними калачиком», а на просьбу повторить сообщавший уже нечто новое. О нет, отвечу я, здесь совсем другое дело. Платон — фигура идеологическая, во-первых, и, если первое оставить без внимания, ритуальная, во-вторых. В нем Толстой поклоняется мужику с его доличностной растворенностью во всем, что для Толстого равно великому — помимо уточнений и обсуждений. И таким образом, прибаутки Каратаева — яркий штрих его безличности — как бы обводят его той чертой, которой довершают гладкость и округлость. И, в-последних, при всем толстовском почтении к Каратаеву он не сможет сделать его центральным героем — художественная правда взбунтуется ввиду очень большой, несмотря на все идеологические упражнения, одарен-

ности Толстого-художника. И других героев, даже Пьера, заставить так говорить невозможно. Быть центром и растворяться во всеобщем — вещи прямо противоположные и взаимоисключающие. Так что не станем заблуждаться относительно прибауток Служкина: они если и несут в себе момент стихийности, то никак не случайны, и не так рождаются в его душе, как в душе крестьянина.

Вот примеродной из них:

«Разгромом Служкина педсовет и закончился. Руины Служкина, дымясь, сидели за партой, когда все учителя начали с облегчением вставать и греметь стульями... Кира, проходя мимо него, помедлила и насмешливо сказала:

— Ну ты да-ал...

Служкин помолчал, кивая головой, и согласился:

— Дал, да потом страдал.

— И это все твои комментарии?

— У париев нет комментариев»<sup>2</sup>.

Добавлю все-таки свой комментарий. Ситуация хоть и неприятна для Служкина, но вполне заурядна сама по себе. Заурядны и все движения окружающих, в том числе и слегка выделенной среди других Киры. Это, собственно, и есть самое убийственное в нашей действительности: ничего яркого, нового, никакого движения изо дня в день, из года в год и от одной широты к другой. В любой школе, в Перми или Москве, одно и то же годами и десятилетиями. В любой школе и в любом государственном учреждении. Как скучно и, главное, стыдно (от ощущения собственной измельченности — в опилки) это выслушивать и на это отвечать. А не отвечать — что же, надуваться спесью? Ответы Служкина вроде и незатейливы, но по-своему единственно точны: поднимают над ситуацией, но не над собеседником. Будучи короткими, точными и неожиданными, делают невозможной ту привычно пустую болтовню, которая, казалось, была предопределена развязным клише «ну ты да-ал». Каламбуры Служкина чужды французского блеска и изящества, но и в районе Новые Речники туго с утонченной публикой. Призваны прибаутки к, увы, для нас более насущному: встряхнуть существо, представляющееся мешком с опилками, встряхнуть с терпением и осторожностью: а вдруг там остался человек? Пожалуй, вся эта сложная, тонко градуированная система его прибауток, поговорок, каламбуров, шуточных реакций — вся она — выражение его позиции противостояния съедающей жизнь пошлости в ее, наверное, самом гнусном варианте — похабщины. Или, другими словами, позиция жизни, упрямо пробивающейся сквозь смрад безжизненности. Подчеркнуто лишенный усложненности и изощренности, стиль А. Иванова часто подходит к той опасной грани, за которой

---

<sup>2</sup> А. Иванов. Географ глобус пропил. СПб., «Азбука-классика», 2009. С. 223.

начинается уже не стиль, а, как говорил Ломоносов, подлость (применительно к среднему стилю первый наш филолог-теоретик рекомендовал употреблять низкие слова с осторожностью, «чтобы не опуститься в подлость»<sup>3</sup>). И это еще вопрос, не переступает ли автор опасную грань.

Немало ситуаций, признаться, приходится претерпевать, встречаясь с такими выражениями, впрочем, вполне обычными в речи последних десятилетий, которые, тем не менее, остаются недопустимыми для любого человека, сколько-нибудь любящего слово. Однако, пожалуй, удивительно не то, что они встречаются, а то, что — для меня просто беспрецедентный случай — я готова это терпеть. Уточню, выражения, о которых идет речь, не те, что принято называть нецензурными. Это подростковая лексика вроде «ваще жара» и «блин», существующая и в речи взрослых на положении безобидных междометий, создающих эмоциональный фон. А вот тех самых, столь популярных в современной литературе нецензурных, ставших уже чем-то вроде литературного щегольства, — их нет. И для меня это очередное проявление самостоятельности позиции А. Иванова, его художественного вкуса. К слову сказать, удивительно это щегольство особенно в тех, кто, в общем, не лишен художественного чутья и у кого встречаются они даже не время от времени, а очень редко — например, Улицкая со своим «Казусом Кукоцкого». В случаях, подобных последнему, роль похабных слов, вероятно, — добавить перца, дешевой острой приправы.

Однако грязь — не перец, и становится еще гаже, попадая с помойки в кушанье. Тем паче — в кушанье, приготовленное женщиной, если речь идет об Улицкой (а, казалось бы, пол должен быть естественной защитой, сообщив природную тонкость и брезгливость). А. Иванов защищен не полем, не социальным статусом, а чем-то другим. Он из тех немногих, кто не заигрывает с наличной данностью, а выискивает узкий путь среди загаженных и заросших ее пустырей. Воспарить и отрешиться? Было время, когда верили в возможность и спасительность таких порывов. Прошло: слишком беспомощным, а то и смешным, оказывалось всякий раз парение на крыльях мечты и энтузиазма. Вкус к отрешенности ушел, к эффектам же и эпатажу сохраняется всегда, а вечный спутник здесь тяга к крайностям, нечувствительность и неразборчивость. Собственно, последние — вообще основные черты нашего времени. И получается, художник волей-неволей, помимо страсти к эффектам, должен их изображать. Изображает и Иванов. Но иначе, чем его собратья по перу. Те же похабные слова... ну как без них представишь современный мир... И Иванов не представляет,

---

<sup>3</sup> См. трактат М. Ломоносова «Предисловие о пользе книг церковных в российском языке».

более того — и это очень прискорбно, да просто неприятно, нет, просто жутко и обидно: не кто-нибудь, а главный герой в одну из своих героических минут матерится «куда круче, чем это делал Бизя Колобок»<sup>4</sup>. А ведь только что он спас ученика от хозяйничающих во дворе школы блатных, и вот сейчас не побоится противостоять гневу завуча, которую удачно переименовал из Розы в Угрозу Борисовну... Поставлю в данном случае вопрос так: виноват ли перед читателем Иванов, позволяя себе подобный пассаж? Приговор моего суда, состоящего из одного присяжного (значит, не претендующего на объективность), — пожалуй, нет, и вот почему. Соблазняет ли он малых сих — читателей, за которых он ответствен? — на мой взгляд, это и есть критерий в данном случае. Ведь нет!

Во-первых, сама грубость остается за кулисами, о ней только сообщается, как в свое время рекомендовал Буало поступать с кровавыми происшествиями: только косвенно, не показывать, а рассказывать о них. Все для того же, чтобы не «опуститься в подлость». Но рассказывать приходится, поскольку эта грубость и испачканность всего так же характерна для современного мира, как убийство — для прошлых веков. И так же, как все всегда знали, что убийство — зло, знает А. Иванов и, несомненно, его герой, что материться — не просто нельзя, это грязно, похабно: о том свидетельствует интонация и те требования, которые предъявляет он себе, когда доходит дело до обозначения позиции. Вот именно, А. Иванов знает, скажем так, несколько самых важных вещей, очень простых и естественных. До них не надо додумываться, они даны от рождения как запас душевного здоровья. В романе «Сердце Пармы», как всегда у Иванова, тихо и неожиданно это выговаривается таким образом:

«Он поступал так, как положено. Ему не имело смысла поступать иначе. Ведь каждый человек знает, что и как ему надо делать на своем месте; однако эта большая истина всегда идет вразрез с сутью маленького человека»<sup>5</sup>.

Проблема наша в том, что нутро маленького человека диктует и задает тон, в том числе и тем, кого признали писателем. Собственно, это и есть похабщина. То есть нежелание признавать чистое чистым, а грязное грязным. То есть отсутствие стыда. Как продолжение этого — удовольствие от того, что своей грязью замарал чистое, еще острее удовольствие похабника от попрания святого. Вот тогда-то и поднимается смрад. О смраде, помнится, с большим вкусом мечтал князь Валковский из «Униженных и оскорбленных»: если бы все откровенно все о себе рассказали, «то ведь на свете поднялся бы тогда такой

---

<sup>4</sup> А. Иванов. Географ глобус пропил. СПб., 2009. С. 220.

<sup>5</sup> А. Иванов. Сердце пармы, или Чердынь — княгиня гор. СПб. «Азбука-классика», 2007. С. 88

смад, что нам бы всем надо было задохнуться», говорил он. Конечно, ведь извлеченная наружу нечистота отменила бы право чистоты на первенство и явь. Повседневные и срединные ее проявления — пририсованные портрету усы, повседневное же, но в предельном выражении — преобладание матерной лексики. Но начало эти ужас и тоска повседневности берут в самодовольном заявлении: «все в мире относительно». Ведь прямым следствием этого является: ничего не жалко и ничто не свято, да и есть ли вообще что-нибудь. Студенты творческого факультета, упомянутые выше, были втянуты своими мастерами именно в это болото.

Рассказ о том, что кто-то груб, — не похабщина, поскольку, признавая наличие грубости, он не вытягивает ее оттуда, где ей положено быть, — низовое остается внизу, грязь — грязью. Некогда Гоголь уделил полстраницы описанию главной достопримечательности Миргорода — луже, затеяв опасную игру<sup>6</sup>, путая верх с низом, отказываясь говорить о великом, швыряя всем в глаза пошлость. Это действительно небезобидная вещь, и не без оснований Розанов так возмущался «Мертвыми душами», в которых развивался тот же прием. Понятно, тем не менее, что Гоголь просто указывает, чего надо бояться, добивается, чтобы все услышали его «Соотечественники, страшно!». И миргородская лужа — свидетельство того, что городок этот и его люди, пожалуй, уж слишком маленькие. А вот когда Пелевин катает навозный шар, называя это своим «йа» (ясно — душой), когда В. Сорокин поедает кал и детей, когда Улицкая (очень редко, но тем больше) со вкусом ударом поддых вталкивает в читателя отборный мат или грубое слово, тогда их цель одна — продемонстрировать, что для них, как говорил Паратов в «Бесприданнице», «ничего заветного нет». Можно упомянуть и автора из тех, кто помоложе, Захара Прилепина, следующего уже сложившейся традиции (следует заметить, что в его рассказах гораздо больше тонкости и таланта, чем у Сорокина, которому, как считают, он подражает). Он с большим сочувствием и не без мастерства рассказывает о человеке, которому нравится убивать, который просто не может без этого. Но смотрите, говорит Прилепин, как все неоднозначно, какими бесспорными достоинствами он обладает, — и рассказывает о его отношениях с женой, о верности «нашим», о спасении друга. Да уже в начале вполне однозначно сообщает, что, по его мнению, таким и должен быть солдат (скучающим по убийству и нуждающимся в нем — в общем, получается так).

В этом и сказывается основное отличие Иванова от собратьев по перу: они щеголяют широтой взглядов и знанием жизни — он призна-

---

<sup>6</sup> Константин Мочульский замечает, что именно Гоголь указал русской литературе путь гения ночи, альтернативный пушкинскому пути гения дня. См. К. Мочульский. Духовный путь Гоголя.

ет свою принадлежность миру, разлегшемуся в грязи. Но именно признает, а не куражится, не гордится бесстрашно-бесстыдным знанием, не похихатывает (кажется, самые распространенные варианты отнесенности к грязи)... Именно! Он таков, матерится, поскольку вырос в эти наши несчастные годы и не в рафинированном кругу. Но отнесен он не к грязи, но хочет он жить иначе. «Хочу жить как святой», говорит он своей школьной подружке в минуту, не совсем подходящую, да и сама фраза шокирующе прямая, к тому же абсолютно недоступная пониманию подружки. Может быть, именно поэтому такое странное заявление и является моментом художественной правды автора, становясь в ряд с молитвой мытаря, с «из глубины воззвах», с «аще възду на небо — Ты тамо еси, аще сниду во ад — тамо еси», наконец, с известной историей о старушке, переведшей для себя «яко кадило пред Тобою» как «я крокодило пред Тобою»: так она себя ощущала — дерзающей в своем недостойнстве обращаться к Богу. Вот и Географ хочет жить как святой не потому, что норовит попасть в ангелы (знает, что во многом и многом крокодил). Он всего-навсего хочет любить людей, что и пытается разъяснить удивленной собеседнице. Замечу, что это его заявление: «хочу любить людей, и чтобы они меня любили» — поражает отважной простотой. Но, как уже было сказано, А. Иванов вообще многого не боится: не боится быть похожим, не боится быть иным, не боится сослаться на простого Пушкина, а не на сложного Бродского. Вообще — не боится простоты, в романе «Географ...», но и сложности не боится, в романе «Сердце Пармы». Вот и здесь: трудно решиться сказать слова, детски наивные в своей простоте, полном отсутствии претензий на оригинальность и самобытность. Но именно потому, что человеку последних десятилетий свойственно во всем искать новизны, излома и «своего виденья», до таких слов нужно додуматься, не побояться их.

Повторю, у автора есть позиция. Я бы обозначила ее как противостояние пошлости, причем из положения внутринаходимости. Человек рождается в испохабленном мире, растет в нем, вынужденный дышать отравленным похабщиной воздухом, живет, придавленный похабщиной, идущей сверху и сдавленный той, что напирает со всех сторон, — и все-таки находит в себе точку опоры, жизнь, цепляясь за которую, снова и снова выбирается из болота. Проваливается опять и вытаскивает себя за волосы. Некогда барон Мюнхгаузен сочинял подобные небылицы, и никто, конечно, ему не верил. Теперь вылезти из болота можно только так: ухватив себя за волосы и выскочив из себя. Больше опереться не на что — нет твердой, надежной земли. Не удивительно, в таком случае, что наличие позиции такая большая редкость нынче. Ясно, однако, что хоть автор и редкий зверь в современной литературе, его позиция противостояния складывается не на пус-

том месте, некой традиции автор принадлежит. И, конечно, это традиция мировой культуры — в первую очередь, русской классической литературы XIX века. Ее автор продолжает, не повторяя, а договаривая, в частности в том, что касается пошлости, теперь это похабщина, причем в широком развороте. Это уже не пошлость как мелкость, серость, глухота обыденности, сорная трава, заглушающая жизнь, как у Чехова. Он, вероятно, считал, что страшнее серости и мелкости ничего нет. Иванов, рассказывающий о нас, знает другие ужасы пошлости: это — «смрад». Жизнь героев Иванова не мельчится (она по природе мелка), она как будто бы вся гноище и пепелище.

Ввиду всего этого, однако, очень важно (может быть, самое важное) то движение, которое задано в романе. Оно противоположно движению в чеховских «Трех сестрах». Ведь у Чехова уходящая, увядающая красота, погребаемая и вытесняемая жизнь. В «Географе...» она уже погребена и остался один шаг до полного ее вытеснения. И все же почки еще набухают, «зелени побег» готов брызнуть, дай только побольше тепла и воздуха. Эти тепло и воздух пытается удержать в себе Географ, при том что прекрасно сознает, как прочно и глубоко засела похабщина. Глубоко, но есть более глубокие глубины, и там коренится нечто, какое-то основание жизни, недоступное тлению. Во всяком случае, так у героя романа. И, возможно, в этом его отличие от окружающих его, даже самых близких, людей. Служкин говорит своей несчастной стервозной жене Наде о своем несчастном, удачливом друге Будкине: «тоже, как и я, засыхать начал, но в отличие от меня, с корней»<sup>7</sup>. Очень обаятельна в нем эта черта: говорить о себе как-то мимоходом, так, к слову. В таком же тихом тоне он сообщает свои самые глубокие, главное, на удивление чистые и здоровые мысли. Признаюсь, они поражают, не новизной и оригинальностью (и слава Богу! — какая в XXI веке оригинальность?). Нет, они придают всегда какой-то неожиданный поворот разговору (как и с шутками) и выход к особому, краткому мгновению тишины. Именно такой удивительный эффект: в словах содержится тишина, которая, зазвучав ясно и отчетливо, потом вытесняется звуками наличной действительности, но не отменяется ими. А поддерживают ее рефреном следующие через весь роман аккорды реальной, развернутой в мире тишины, к которым пробивается герой сверхусилием. Это Новый Год в тайге на станции «Валежная» (которая осталась в его стихах как «тихая, таежная» и о которой «приезжаешь — радуйся, уезжаешь — плачь»). Это поход, в который он «все-таки пошел» и который стал, может быть, главным событием в жизни его и учеников (для кого-то, может быть, и единственным). И тишина, которая то и дело открывалась им в этом путеше-

---

<sup>7</sup> Там же. С. 76.



ствии, тишина как жизнь, жизнь как тишина, — то, о чем не имели никакого понятия эти несчастные заброшенные дети, о чем и не узнали бы, пожалуй, никогда. Это и тишина, которую создает Служкин чтением сказки Пушкина в своем усталом, нескладном доме, вопреки всему: взвинченности Нади (сидеть бы ему тихо!), убаюканности Таты (зачем сказка спящей дочери!), темноте в комнате («а ты гаси свет, я знаю наизусть»). Темнота ему, любящему эти строчки, не помеха, а только торжественное обрамление происходящему. Строками стихов она раздвигается, да и не только она: нет больше быта и неустроенной жизни, есть простор и смелое действие.

На мой взгляд, этот эпизод, вроде проходной и бытовой, один из самых значимых в романе. Вечер проведен, казалось бы, в веселье и беззаботности: Надя каталась с Будкиным на лыжах, Служкин жарил блины, вместе пили чай, поддразнивая друг друга, рассказывали истории из детства. «Надя хохотала, слушая этот спор, и Тата тоже смеялась. Ей было радостно, что мама так довольна, что папа с Будкиным так смешно ругаются». Тате кажется, что взрослые играют в такую вот особую игру. А они действительно играют: а давай, как будто мир не прогнил и не расползается по швам. Давай, как будто у нас действительно настоящая семья. Как будто не страшно, что Надя так радуется прогулке с Будкиным и его присутствию за столом, наоборот — эта радость закрывает от страшного мира и как будто намекает на существование жизни. И давай не думать, что когда Будкин уйдет, каждый останется один и почувствует всю горечь своего одиночества.

Будкин ушел, Надя моет посуду, а Служкин укладывает четырехлетнюю Тату спать и читает ей на ночь сказку Пушкина «О мертвой царевне...». Наверное, Тата засыпает в том же счастливом неведении о «страстях роковых», как и прекрасная царевна.

«Надя управилась с посудой, а Служкин все еще читал.

— Закругляйтесь, — велела Надя. — Я спать хочу. Мне свет мешает.

— А ты гаси его, — предложил Служкин. — Я дальше наизусть помню.

— Глупости какие... — пробурчала Надя и погасила свет.

Она легла, а Служкин, сидя на полу возле кровати, читал дальше.

Королевич Елисей искал свою царевну. Он расспрашивал о ней солнце — солнце не знало. Он расспрашивал месяц — и месяц тоже не знал. Он спросил у ветра.

— Постой, — читал в темноте Служкин, — Отвечает ветер буйный: // “Там за речкой тихоструйной // Есть высокая гора, // В ней глубокая нора; // В той норе, во тьме печальной. // Гроб качается хрустальный // На цепях между столбов. // Не видать ничьих следов // Вкруг того пустого места, // В том гробу твоя невеста”.

Служкин остановился. Тата спала и дышала ровно. Надя закуталась в одеяло, отвернулась к стенке и плакала.

Служкин сел на ее кровать и погладил ее.

— Ну, Наденька, не плачь, — попросил он. — Ну перетерпи... Я ведь тоже разрываюсь от любви...

— К кому? — глухо и гнусаво спросила Надя. — К себе?

— Почему же — к себе?... К тебе... К Таточке... К Будкину... К Пушкину...»<sup>8</sup>.

Вот тебе и веселье. А души-то разрываются от любви. Разрывались и тогда, когда хохотали и ели блины. И все время-то они надорваны и надломлены. И строки Пушкина здесь не фон, а душа души, сердцевины сердца, которая остается целой посреди всех разрывов. Как неожиданно и в то же время точно — поставить Пушкина в ряд самых близких и любимых людей: во-первых, тем самым Пушкин спасается от умерщвляющего и препарирующего его академизма, дидактизма и методологизма. А он, как точка отсчета всего состоявшегося в нашей культуре, так нуждается в спасении — от этого постоянно действующего двусоставного потока: или забыть, или засушить. Во-вторых, замыкая ряд любимых имен, имя Пушкина как бы вытягивает их в мир смысла, ясности, чистоты. Эти сохнувшие с корней Будкин и Надя, незащищенная ничем от будущего, в котором вряд ли ее разбудит царевич Елисей, Таточка, — все-таки становятся причастными «всем, кому дорого веселое имя Пушкин». Веселое не потому, что он был такой уж весельчак и «гуляка праздный», — а потому что обещает и несет в себе жизнь, средоточие русского «всего». И выбраны строчки самые пронзительные самой лучшей из пушкинских сказок, как мне кажется.

Не трудно во всей мере ощутить, как углубил сюжет Пушкин относительно придворного, галантного варианта Ш. Перро. Не в упрек последнему, конечно, это говорится: сказка вовсе не обязана быть серьезной и глубокой. Так красиво, приятно и мило принц пробирается сквозь заросли шиповника. Целует принцессу, которая просыпается в окружении готовых ее встретить слуг. И принц такой милый и добрый, что не побоялся поцарапаться и порвать свою красивую одежду, пробираясь сквозь колючки. И сама принцесса так грациозно покоится на ложе, усыпанном цветами. Это в сказке Перро. И как же безнадежно — совсем не по-сказочному — звучат слова ответа, наконец-то полученного царевичем Елисеем от ветра: «Не видать ничьих следов посреди пустого места. В том гробу твоя невеста» (уже в названии нам обещана не «спящая красавица», а «мертвая царевна»). Это образ если еще не ада, то какой-то последней глубины Аида — «пустое место», «глубокая нора», полная, абсолютная безлюдность. Елисей, как Орфей за Эвридикой, сходит в подземную тьму за своей царевной-невестой. И хрустальный гроб, качающийся на цепях, хоть своей прозрачностью и отодвигает мрак, но вместе с тем вносит ноту хрупкости: «качается», «хрустальный», — того и гляди упадет, разобьется, прова-

<sup>8</sup> Там же. С. 187.

лится. Так все и будет, если только не царевич Елисей со своей бережной любовью коснется его. Строчки Пушкина звучат-светят в полной тьме ночного покоя квартирки Служкина. Спит в родительском аду-Аиде Тата. Дождется ли она своего царевича? С большой долей вероятности можно предположить, что нет. Не только он не выдержит долгого, безнадежного пути. И она будет бессильна дождаться. Судя по всему, таких сил нет даже у самой-самой: умной, красивой, чистой, любимой — лучшей ученицы Маши Большаковой. Но строчки звучат и дают надежду. Конечно, не на счастье (ладно уж, обойдемся), но на то, что смысл и жизнь есть, и герой знает их, хранит, и одним этим хранением противостоит пошлости.

Спит Тата, плачет (трудно, да просто невозможно быть царевной!) Надя. Утешает Служкин — он не царевич, но, как бы это ни было трудно, старается быть человеком. Потому утешает, хотя должен бы обидеться: Надя его не любит, Надя влюбилась в его друга Будкина, и ей было бы понятней и легче, если бы муж реагировал иначе, как все. Она изо всех сил втягивает его в привычные схемы — не получается. И ее реплика в ответ на слова: «Я ведь тоже разрываюсь от любви», — последняя и опять неудачная попытка: «К себе?». От нее поступают фразы, обкатанные и проверенные, а значит надежные. Определенные фразы вызывают определенную реакцию. А есть еще жесты, да вообще целый арсенал: пререкания, ехидные намеки, поджатые губы, эффект «последнего слова». Все это бьет мимо цели. Ее собеседник говорит настоящие слова и испытывает настоящие чувства, поэтому неуязвим. Тем более неуязвим, что последнее слово остается не за ним, а за Пушкиным. То есть за не-пошлостью и не-принадлежностью быту и своим обидам.

Кроме Пушкина (его имя как бы представляет за все богатое прошлое русской культуры), у героя романа есть еще точка опоры — ирония. Понятно, что ирония — способ отстранения от действительности и, как правило, возвышающий иронизирующего. Но герой, тот самый Географ или Служкин, потому и выбирает из всех видов иронии прибаутки, что он не хочет вставать над кем-либо или чем-либо. С другой стороны, и всерьез разговаривать он не может: это не только скучно, но и противно — ситуации предсказуемые или постыдные, фразы замусоленные или штампованные. Вставлять прибаутки — какой прекрасный выход. Уходя не уходишь: уходя от разговора как способа толочь мутную воду в старой ступе, не уходишь от обязанности остаться живым, никого при этом не превращая в средство своих, пусть возвышающих, целей. Географ предпочитает не возвышаться. Вероятно, поэтому по видимости он проигрывает. «Шут», «неудачник», «паясничаешь», «ничего кроме шуточек за душой нет» — таковы реакции на Служкина Нади («с красивым надменным лицом») и Ки-

ры (с «презрительной красотой»). Они выбирают яркое и простое. Им понятны эффектные жесты и фразы, однозначные поступки (победа она и есть победа). Так что они предпочитают Будкина.

И действительно, все внешние преимущества за ним. Кудрявый атлет, богатый, смелый. Добавлю: он и действительно вызывает симпатию: кроме прочих достоинств, он любит Служкина и честен с ним. И еще — у него есть мечта, кругосветное путешествие. Но именно эта мечта проясняет нечто из самого существенного. На предложение отправиться вокруг света вместе Служкин отвечает: «Мне в Речниках интереснее, чем в Сингапуре». Это, конечно же, не позиция неподвижности и вялости. Как бы ни были унылы Речники, каким бы бременем бессмысленным ни казалась работа в школе, у героя здесь есть корневые связи (затон, с которого начинался в детстве мир), есть дело (школа, о которой в самую горькую минуту на удивление не только другу, но и читателю Служкин говорит:

«вроде отвратно, а тянет обратно»), есть слова, имеющие смысл (ученики — благодарные слушатели его скромных лирических опытов, хоть и они обмануты его шутилой манерой), и только он может эти слова сказать. И он знает, что «завтрашние проблемы будет решать завтра»<sup>9</sup>

(он знает это даже пьяный). И в этом его тотальное, скрытое от всех глаз превосходство над Будкиным, чье кругосветное путешествие — все то же «завтра» чеховских «трех сестер». Он объясняет свое желание тем, что надоела «эта жизнь бессмысленная [чем не чеховская Маша! Почти слово в слово — Е.Е.]. Еще немного, и совсем привыкну, стану жлобом, и тогда уж ничего не нужно будет. Начну по казино бабки садить...» И ясно, что он предсказывает свое будущее. Не отправится Будкин в кругосветное путешествие. Просто потому, что из него все равно вернешься, на то оно и кругосветное, и бессмысленная жизнь встретит тебя и самодовольно похлопает по плечу:

«Ничего, ты еще не опоздал...»

Ведь пошлость—похабщина не сводится только к матерщине и скабрзности или так называемой половой распущенности. Она — наполнение и итог последних десятилетий советской действительности и присутствует в каждой мелочи. Вот одна из них: Служкин смотрит на фотографию своей дочери с новогоднего утренника и видит:

«Тата стояла под елкой с большим медведем в руках. Елка была украшена разнокалиберными шарами и большими звездами из фольги, но без гирлянд, мишуры, дождика — казенная, неживая, зря погубленная елка»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Там же. С. 270.

<sup>10</sup> Там же. С. 160.

И не только елка, но и медведь неживой, казенный: с ним не разрешено играть — только фотографироваться. И весь праздник — бездушный и бездумный: Тату заставили переодеться (наверное, и заставлять не пришлось, воспитательница просто отдала распоряжение, и четырехлетняя Тата, даже не смея огорчиться, покорно отдала себя на переодевание) из ее красного костюма, в котором она очень хотела быть на утреннике, в платье «Машки Шветловой» (вот и «Машке»-то радость!), повисшее на ней мешком. Но оказывается, эффект похабщины может быть усилен, если усердие сочетать с равнодушием. Так воспитатели и сделали, не озаботившись дальнейшей судьбой наряда. В результате

«мешковатое платье Снежинки... совершенно не смотрелось с красными туфельками и бантом»<sup>11</sup>.

Классический советский утренник: погубленная елка, погубленный медведь, погубленный праздник — извращенная казенщиной жизнь. Несбывшийся красный костюмчик Таты — тщетный детский порыв сделать жизнь живой: в детстве кажется, что для этого яркости будет довольно. Пусть это не совсем так, но советские сестры — сестры и бестолковость — точно не родня жизни. А они пронизывают ее всю, во всех деталях. Знаком этого можно счесть уродливость и унылость всех городских пейзажей в романе при свете дня. Такой вид:

«В шлакоблочном многоэтажном районе первый настоящий снег лежал ровными, частыми плоскостями и выглядел искусственно, как штукатурка»<sup>12</sup>,

— характерный, но не худший из всех. Пейзажи Новых Речников (видимо, «предместье» Перми) — результат действий человека — строителя, жителя, потребителя — по воплощению похабщины в доверенном ему мире. Казенное строительство, неживая жизнь, бездарное ее изживание. Другое дело — затон, любимое место прогулок Служкина.

И делают его таковым не воспоминания детства, не чувствительность, а то, что в детстве здесь начиналась жизнь — потому что кончались владения человека похабного. Затон — точка открывающейся перспективы, света, «простого, мудрого дела». Таким делом и являются теперь для него походы, дающие возможность уйти из испохабленного мира и «вздохнуть небесной глубиной». Поход, в который идет Служкин с девятиклассниками, — точно найденная художественная реалья. Что может быть правдоподобнее рассказа о походе, если речь идет о школе. И что может быть удачнее. Для четырнадцатилетнего романтика поход имеет не меньшее значение, чем для рыцаря его Крестовый поход. И здесь, в романе, для каждого участника поход стано-

<sup>11</sup> Там же. С. 160.

<sup>12</sup> Там же. С. 140.

вится значительным событием. Решусь даже сказать, что самым значительным, причем для всех. Хоть к каждому пришло свое испытание, и разного масштаба. До последних глубин оно доходит именно у Географа. Но это и понятно: он единственный взрослый человек, с него полный спрос, и только он в свои двадцать пять лет может, должен вполне состояться или пропасть. И хотя к другим такого счета предъявлять нельзя, но и они выходят из этого похода с перспективой. Даже если человек похабный перекроет человека бытийствующего, останется память о «мире ясном и ярком»:

«синее небо, белый снег, черные угли, алый огонь, оплетающий котлы, и желтая пшенная каша»<sup>13</sup>.

И — даже если на дне души, «как тряпка в урне» — все же останется память о себе тогдашнем, живущем в реальности, платящем по счету, и ответственность перед этим собой.

«Это все, что у меня есть, — говорит герой. — Но этого никто у меня не отнимет»<sup>14</sup>.

Простая и крепкая сила (хранящая некогда бывшее на нашей земле), живущая в душе Служкина, дает о себе знать помимо приговор-прибауток терпением: готовностью перетерпеть и сознанием силы и нужности терпения. «Перетерпи, — утешает он ненавидящую его жену Надю». «Я больше тебя перетерпел, — тушит упреки влюбленной в него ученицы Маши». «У тебя же нет такого терпения, как у меня», — урезонирует он в другой раз Надю. Это осознанное терпение сочетается с верой в то, что есть ради чего терпеть. Что есть ЧЕЛОВЕК, которого он ИЩЕТ. Нечасто звучит слово «Бог» в романе, и, кажется, не очень герой тверд в своих знаниях о Нем. При всем том это немного говорит само за себя, так коротко, так прозрачно, так — не ново. И так подлинно:

«Дай Бог мне никого не иметь залогом своего счастья. И еще, дай Бог мне любить людей и быть любимым ими. Иного примирения на земле я не вижу»<sup>15</sup>.

Это уже не Платон Каратаев и не народное «перетерпеть» как «переждать», «пересидеть», это вполне определенная направленность и отнесенность вот этого человека.

А заканчивается поход настоящим подвигом. Очень похожим на военные, за исключением того, что здесь нет убийств и стрельбы. Но есть смертельная опасность, есть спасение жизни, и есть отказ от награды. Все это вещи, мне кажется, давно позабытые художественной литературой. Если не считать всяких выморочных «звездных войн». И о под-

<sup>13</sup> Там же. С. 322.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. С. 302.

виге, и о самоотвержении рассказывается убедительно, и по-прежнему тихо и просто. Даже кажется, что пошлость побеждена навсегда, после таких прекрасных дел и строк. Но нет, от таких выводов и заявлений следует воздержаться. Можно не сомневаться, что по возвращении Географа ждет все та же жизнь, с пьянством и неразберихой. И все-таки состоявшегося в нем и совершенного им, говоря его словами, никто у него не отнимет. И несмотря на его странные, пожалуй, даже страшные поступки, те, перед кем он больше всех виноват — дети — понимают, чего он стоит, кажется, вообще все понимают. Потому что не только своими глазами видели, как он валялся пьяный, но и как платил по самому большому счету за каждый свой провал, и самое трудное брал на себя. В конечном итоге, и детям, не только Богу, не только взрослым, нужна не правильность-праведность, а отнесенность. У героя она есть: к истории, к земле, в конце концов, в сокровенном сердца человеке — к Богу. От пошлости-похабщины, как бы говорит Иванов, никуда не деться, слишком далеко все зашло, но из нее выкарабкивается.

Так, из дневных пейзажей можно выныривать в ночные. Только они не чужды жизни, смыслу, тайне, красоте. Только тогда ничто не заслоняет небо, на него можно смотреть, его можно видеть. Днем в романе оно то «как будто украденное», то «бесстыдное-голубое» — в нем пусто. Ночью небо темнеет и не дает обещаний, но в нем не сплошная тьма: пьяный Служкин в небе все еще способен видеть все еще прекрасные звезды. Но в эти моменты он всегда один. Конечно, не случайно ночь, конечно, не случайно один. Последняя глава романа называется «Одиночество». Как и последнее слово: «Прямо перед ним уходила в даль светлая и лучезарная пустыня одиночества». «Светлая», «лучезарная»? Что это, опять спасительная ирония, или путь в nirvanу, или отчаяние? Во всяком случае, и отчаяние тоже. Поставлена точка, можно сказать, во всем: в отношениях с женой (признана законной ее увлеченность Будкиным), со школой (уволен), с Машей (признан незаконным, разоблачен и уничтожен их роман). Главное, похоже, он признан таковым самой Машей. В последнюю их встречу перед экзаменом Маша говорит: «А я Вас так люблю, что, кажется, жить без Вас не смогу», — обычный девичье-романтический лепет — А. Иванов, как всегда, не боится старых слов, видимо, потому что знает: ему есть что добавить к ним. Вопрос вот именно не в том, есть ли обычное — обычное есть во всех. Вопрос в том, есть ли в тебе что-нибудь свое, чем ты продолжишь, начав обычным и вечным «люблю». Все обрывается появлением Угрозы Борисовны, оказавшейся, в довершение всех ужасов от нее исходящих, Машиной матерью.

Служкин уволен и, конечно, разлучен, говоря все тем же романским языком. Наступает последний звонок. Для всех, но не для него — для него все давно прозвенело. Он не выдерживает и идет к школе:



«Когда Служкин проходил мимо теплицы, из школьной калитки ему навстречу вырুলил веселый Старков. Подруку его держала Маша»<sup>16</sup>.

Дальше следует короткий диалог между «соперниками». Маша не произносит ни слова и не поднимает глаз. Несколькими фразами нам дана картина, в которой сплошные изломы и запутанности (что обычно для поздней литературы) и которая, между тем, к ним несводима. Ну вот, например, самое простое: Маша не кокетка, не простушка и о своей любви говорила совсем недавно. Она не «изменила», не «увлеклась», не «забыла». Все эти клише не работают. Маша все время смотрит на дочку Служкина, так и не подняв ни разу глаз. Пожалуй, можно согласиться с таким клише: «ей стыдно». Вопрос, однако, в том, чего она стыдится. Думаю, своего выбора — того, что она выбрала такую себя, в общем, того, что она признала законным все то, о чем думал Виктор Сергеевич Служкин, пока она спала в избе, спасенная им, согретая, успокоенная. А думает он вот о чем:

«Маша спит. Я думаю о Маше, сидя на пороге пекарни. Теперь Маша уже никогда не будет моею. Теперь моя радость уж точно позади. Но я спокоен, потому что выбора мне никто не навязывал — ни люди, ни судьба, ни сама Маша. И пускай скоро Маша, ничего не поняв, отвернется от меня и уйдет в свою свежую, дивную и прекрасную жизнь. Что же, у нее — первая любовь, которая никогда не бывает последней. А я Машу все равно уже не потеряю»<sup>17</sup>.

Остановлюсь здесь. Поскольку здесь герой достиг предела того, к чему стремился вообще и отправляясь в поход в частности: тишины и свободы. В тишине и свободе он отказывается от Маши как награды за ее спасение, от Маши как своего будущего. В тишине — Маша спит, счастливая своей любовью к нему, и он в полном одиночестве. В свободе — их отношения на самом пике и, как говорится, «ничто не предвещает...». Но он знает про себя: «теперь моя радость точно позади». «Теперь»... Когда же она была? Все дни похода он томился по Маше, делая все время «не то», потом спасал, а потом отказался. Радости, кажется, негде и быть. В привычном житейском смысле — да, но есть точка радости, которой становится именно отказ от обладания. Все остальное — не радость сама по себе, но ею освещено и напитано. И эта радость, как говорит Достоевский, со слезами смешанная, но зато это та самая совершенная радость, которую воспевают Франциск Ассизский, дрожа от холода под дверью своего монастыря, куда его не пускают. Иной радости, видимо, не дано в «нашей дурацкой жизни», по крайней мере, в преодолении ее бессмыслицы. В отказе героя содержится знание будущего Машиного ухода, более того, его принятие. Это принятие становится возможным в силу отказа от своих притяза-

<sup>16</sup> Там же. С. 379.

<sup>17</sup> А. Иванов. Географ глобус пропил. СПб., 2009. С. 360.

ний на ее «свежую, дивную и прекрасную жизнь». Некогда он ругал себя за то, что покусился на нее, будучи в два раза старше (на самом деле — всего лет на десять), в три раза опытнее и в десять раз хитрее. Своим отказом он воплощает свое тогдашнее осознание: его-то жизнь не «свежая, дивная и прекрасная», — воплощает и делает действием. Тем самым, он снимает то неравенство, которое так мучило его все время. И делает возможным то, о чем говорит себе дальше.

«А я Машу все равно уже не потеряю. Потерять можно только то, что имеешь. Что имеем не храним... А я Машу не взял. И Маша останется со мною, как свет Полярной звезды, луч которой будет светить Земле еще долго-долго, даже если звезда погаснет»<sup>18</sup>.

Он не потеряет ее как раз благодаря своему отказу от нее и тому огромному пути, который проделал навстречу себе. Как всегда у человека, свобода выбора сводится к выбору между небольшим количеством возможностей, и даже менее того: к выбору между подлинным и мнимым, и даже острее: к выбору единственно возможного, к слушанию смысла. Ни на что, кроме любви к ней, у героя права нет, ведь не репетировал же он жизнь до сих пор (пьянство, случайная женитьба, любимая дочь — это ведь все нажито им). Все было по-настоящему, даже если это все одни ошибки. Вот эта любовь, как свет Полярной звезды, и останется с ним благодаря его отказу. Добиться обладания (а это было бы, как он сам говорит, легко), грубого и короткого или длительного и серьезного, означает погубить смысл своей любви, зачеркнуть, предпочесть мнимость: любить значит расти и открываться в соединении и жертве, а не присваивать лучшее. Здесь соединение в жертве невозможно, так как нет равенства. Возможна жертва, что и осознает герой, сидя на пороге пекарни и сторожа сон Маши. И получается, раз любишь — отказываешься, присваиваешь — уничтожаешь. Выше было сказано, что неравенство снимается — да, но не через уравнивание: груз Виктора Сергеевича остается с ним, но, будучи по-прежнему не достоин ее чистоты, он оставил ее далеко позади в жертве и отказе. О чем и свидетельствует встреча после последнего звонка, указывающая: Маша-Полярная звезда если не погасла, то стала гореть тускло. Эта встреча выявляет прежде неясное: они оба не достойны быть вместе. И не потому что «виноваты» какой-то своей виной как выпадением из общего смыслового движения. Скорее наоборот, они участвуют в общей вине — принадлежа неподвижности всеобщей бессмыслицы. Другое дело, что они пытаются двигаться, да еще вверх, вот тут и возникает то, что называется страданием. И оно куда-то ведет.

Герой продолжает объяснять себе свой поступок:

---

<sup>18</sup> Там же.

«И еще я не взял Машу потому, что тогда все мое добро оказалось бы просто свинством. А я его делаю немного и очень им дорожу. Оказалось бы, что я вылавливал Машу в злой речонке, утешал на лугу, тащил по проселку и даже, хе-хе, кровь проливал не потому, что боялся за нее, как человек на земле должен бояться за человека, не потому что я ее люблю, а потому, что меня взвинчивала похоть. А настоящее добро бесплатное. И теперь у меня есть этот козырь, этот факт, этот поступок. Что бы я ни делал, как бы мне ни было худо, чего бы про меня ни сказали — и алкаш, и дурак, и неудачник, — у меня всегда будет возможность на этот факт опереться. И я не уверен, что в нашей дурацкой жизни Маша бы послужила мне более надежной опорой, чем этот факт»<sup>19</sup>.

Это «и еще» не следующий аргумент, это продолжение той же мысли. Важна выбранная интонация: «оказалось бы»: оказалось бы «в нашей дурацкой жизни». Вовсе не обязательно отказываться от обладания любимым человеком после спасения его жизни, не обязательно, если жизнь не дурацкая. А вот если она из «нашей маленькой жизни» (как говорит о своей жизни герой довлатовского «Заповедника») стала «дурацкой жизнью», и для тебя она своя, «наша», тогда действительно опорой может стать жертва без награды и, как следствие, одиночество.

P.S. Грустно приписывать что-либо после сказанного. Но не сделать этого значит сильно исказить существующую картину. Получив большую радость от прочтения раннего романа А. Иванова, о котором и написала выше, я обратилась к его более поздним (не самым поздним) произведениям. К сожалению, в них переступается та грань, на которой удалось балансировать автору в «Географе...». В «Сердце пармы» еще только шаги за эту грань. В «Золоте бунта» все уже гораздо серьезнее. И, как симптом или просто развитие болезни, роман обрастает лишними словами и главами. «Сердце пармы» уже «отменно длинный» роман, но там еще очень много настоящего, за что готова быть благодарен автору, несмотря на неуклюже подражательное начало (первых страниц пятьдесят-сто), несмотря на сцены, свидетельствующие о плохо работающих фильтрах сознания и вкуса. После «Золота бунта» остается впечатление, что его не стоило читать: те страницы, в которых чувствуется тот А. Иванов, который радовал в «Географе...», съедаются теми, которых гораздо больше, и потому перестают существовать по-настоящему. Говорят, последние его произведения содержат в себе еще больше излишеств, не барочных, конечно, а тех самых, современных. Ссылаться на слухи было бы неубедительно и даже недостойно, если бы не тенденция, легко прослеживаемая от первого из мною прочитанных произведений к третьему. Последовательность прочтения соответствовала хронологии работы с ними автора, наметилась тенденция еще в первом. Там же она посто-

---

<sup>19</sup> Там же. С. 360—361.

янно преодолевалась, что не переставало удивлять. Дальше же — развивалась, что, к сожалению, не удивительно. Нет нужды проверять слухи. Картина раскинулась перед взором так, что детали дописывать не стоит труда. Остается заключить, что одиночество, которым заканчивается «Географ», не только беда и награда его героя, а единственно возможная форма существования в современном мире. Как только одиночеству изменишь — пропал: успех, признание, популярность, востребованность — все будет работать против того, что в тебе есть цельного, твоего. Конечно, речь идет не об одиночестве Беликова — скорлупы, футляра, а об одиночестве, скажем условно, поэта. Тому, о ком написано: «Ты царь, живи один, дорогою свободной...», — обращенное к человеку как таковому. Этому не чуждо было одиночество «Географа...». Его царственность и свобода ушла. Пришла пошлость.

*Н.М.Сапронова*

---

## «ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК» И ДИКТАТОР

**К**ак возможно сосуществование и даже сотрудничество человека созидательного, одаренного, из приличного общества и того, кто узурпировал в государстве власть — диктатора? Этот вопрос естественным образом возникает при чтении дневников и воспоминаний личного архитектора Гитлера, впоследствии рейхминистра по вооружению и военной промышленности Германии Альберта Шпеера. Шпеер, чья карьера началась и целиком осуществилась при расположении к нему фюрера, был вроде бы человеком, безусловно принадлежавшим нацистскому режиму с весьма заметными знаками успешности. Как принадлежавший верхушке нацистской государственно-политической и экономической машины, по решению Нюрнбергского трибунала он был осужден на 20 лет тюрьмы. Вместе с главой гитлер-югенда Ширахом он получил самый большой срок, который, в отличие от ранее освободившегося Шираха, отсидел полностью.

Находясь в заточении, Шпеер тайно писал (и тайно передавал из зоны) свои воспоминания и тайно же вел дневниковые записи, впоследствии изданные под названиями «Воспоминания» и «Шпандау: тайный дневник». Это поразительные тексты, в которых размышления о происшедшем с автором и его настоящим носят характер напряженной психологической рефлексии и даже исповеди. Интерес к воспоминаниям Шпеера поддерживается не только обилием фактуры событий и характеристик первых лиц третьего рейха. Чтение таких автобиографических книг рождает потребность реконструировать образ человека, который, органично вписавшись в контекст нацистской атмосферы, под воздействием суровых событий, — тюремного заключения — оторвался от режима. Не будь этих книг, о Шпеере не стоило бы и говорить. Он и сам, подводя итоги своему пребыванию во власти, признался, что слишком долго занимался химерами.

Родившийся в 1905 году и получивший должное воспитание в добропорядочной бюргерской семье архитекторов, он тоже прилежно выучился на архитектора. По природе и воспитанию вежливый, сдер-

жанный, «правильный», по собственной оценке Шпеера, он в юные годы отмечал за собой готовность следовать за авторитетом, то есть человеком, превосходящим его по умению, напору, поведению. Таких, по словам Шпеера, для него было двое. Первый — из профессиональной сферы — архитектор Тессенов, чьим учеником, а потом ассистентом был Шпеер. Вторым, увы, станет фюрер. Было ли что-то общее между профессором архитектуры и недоучившимся архитектором, чьи харизмы увлекли за собой Шпеера? В письме своей невесте, впоследствии верной жене Маргарет, Шпеер в 1925 году напишет о Генрихе Тессенове:

«Это самый значительный, самый просвещенный человек из всех, кого я когда-либо встречал... С виду он так же лишен фантазии и трезвомыслящ, как и я, но в его строениях мне видится что-то глубоко личное»<sup>1</sup>.

Трезвомыслящ и лишен фантазии. К таким характеристикам тянутся: сдержанный, сухой, прагматичный, «бесполетный», ограниченный. При добротном воспитании и усердном образовании в мирное время из таких людей получаются хорошие врачи, честные чиновники, крепкие инженеры. Личная катастрофа может настичь такого порядочного буржуа в переломное время. Стать личным архитектором Шпееру помогли его очень молодые годы, круг интересов Гитлера, который в лице Шпеера обрел родственную в архитектурных фантазиях душу и, надо прибавить, спокойная и не без достоинства поведка общения, сложившаяся у него с фюрером, привыкшим к экзальтированному преклонению.

Сложно сказать, в какой мере военная атмосфера стала катализатором или, наоборот, нейтрализатором тех или иных качеств Шпеера. Этот вопрос невольно возникает при попытке совместить и удержать в одном человеке безумные планы перестройки Берлина, вызывающе брутальное оформление партийных съездов или павильонов Германии на международных выставках<sup>2</sup> и тот беспощадный и, похоже, честный по отношению к своему прошлому тон «Воспоминаний» и «Дневника», которые тоже принадлежат Шпееру. Но в чем точно нельзя усомниться, так это в имевшем место долгие годы очень сильном влиянии на Шпеера личности Гитлера. Этого не скрывает и с этим мучительно борется Шпеер на страницах своих книг.

«По натуре я был человек добросовестный, но мне необходим был какой-то импульс, чтобы я мог пробудить в себе новые способности и энергию. И вот я нашел катализатор; более могущественного и действенного даже быть не могло... За двадцать лет, проведенных в Шпандау, я неоднократно задавался во-

---

<sup>1</sup> Шпеер А. Воспоминания. М., 1997. С. 44.

<sup>2</sup> Наши «Рабочий и колхозница» Веры Мухиной на Парижской выставке 1936 г. противостояли злобещей монументальной постройке Германии, выполненной по замыслу Альберта Шпеера.

просом, а как бы я повел себя, сумей вовремя разглядеть настоящее лицо Гитлера...».

Отвечает себе и нам на него Шпеер ужасающе неловко:

«Не достигнув и тридцати лет, я видел перед собой самые ослепительные перспективы. Вдобавок овладевшая мной маниакальная жажда деятельности вытесняла вопросы, которые могли бы возникнуть... В ту пору меня тревожил исключительно собственный путь в архитектуре. Когда же я слышал, как мое окружение травит евреев, масонов, социал демократов... у меня было такое чувство, что это меня вообще не касается»<sup>3</sup>.

И дальше делает одно страшноватое признание:

«Когда я писал эти воспоминания, меня все больше и больше удивляло, а потом даже потрясло, что до 1944 года я так редко, по сути вообще никогда не находил времени, чтобы поразмыслить о себе самом и о своей деятельности, что я практически не предавался размышлениям»<sup>4</sup>.

При чтении его книг задаешься вопросом: а если бы Шпееру удалось увернуться от возмездия — произошла бы метаморфоза его самосознания? Сложно ответить однозначно. Европейский опыт XX века не раз продемонстрировал, что размытость, шаткость в устройстве общества резко понижает устойчивость нравственных оснований людей, близких по душевному складу Шпееру. При его тяготении к авторитету, «хозяину» позитивно-устроительно он мог реализоваться только в устойчивых, предсказуемых внешних обстоятельствах.

Шпеер сам определил метод управления гитлеровской Германии как «организованную спонтанность», которая проявлялась в отсутствии четкого разделения зон ответственности и компетентности, произвольном, Гитлером санкционированном разделении полномочий, явной приверженности фюрера к дилетантам, «которая побуждала его отдавать предпочтение непрофессионалам». И, как при всех диктаторских режимах, выбор своих приближенных (к которым относился и А. Шпеер) осуществлялся фюрером по критерию верноподданничества:

«Так как он не терпел возражений, его выбор, как правило, падал на тех, кто готов был слепо следовать за ним... Гитлера окружали люди, которые не только полностью одобряли все его высказывания, но и без всяких сомнений претворяли их в жизнь»<sup>5</sup>.

Такая некодифицированность оснований государственного управления и строя, усугубленная искривленной траекторией развития государства, господство «двойного дна» идей, которые вбрасываются и поддерживаются в гражданах, захват властных полномочий

---

<sup>3</sup> Там же. С. 65-66.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 277.



бездарными негодьями во всей своей пагубе корежат среднего человека. Душе со скромными интеллектуальными ресурсами, не утружденной саморефлексией, устоять перед натиском криминальной власти просто невозможно: и воспроизводится это прогибание граждан ли, подданных от века к веку.

О Шпеере хочется сказать — «одномерный человек»: «инженерный» ум Шпеера так и не смог противостоять соблазну послужить бе-сам, ибо ему посулили и вручили широчайшие полномочия в реализации своих замыслов. И он трудился не покладая рук, не желая знать, какому Молоху без остатка отдает себя. Прилив работоспособности и самоотдачи нарастал по мере того, как Гитлер все более приближал к себе Шпеера. Это окрыляло и порождало самые честолюбивые ожидания:

«Я полагал, что как придворный архитектор Гитлера могу снискать широкое признание и даже славу. Каких бы блистательных результатов не достиг человек, занимающий в то время даже очень важный министерский пост, они все равно меркнут в ореоле славы Гитлера»<sup>6</sup>.

Характерно, что первые зерна отрезвления были посеяны тогда, когда фюрер постепенно начал отстранять от себя Шпеера. Но даже в воспоминаниях в тюрьме у него по отношению к Гитлеру останется только сильное отчуждение, но не отвращение и ужас. Тяжело читать его признание в том, что

«... если уж быть до конца откровенным, то целью всех интриг и закулисной борьбы за власть была возможность услышать когда-нибудь от Гитлера такие (в смысле одобрительные — Н. С.) слова или ощутить на себе его благорасположение»<sup>7</sup>.

Есть суждение, очень похожее на сущую правду: в любом обществе примерно пять-шесть процентов людей таят в себе угрозу стать насильниками или убийцами. Они могут никогда не обнаружить этих зловещих склонностей. Но когда кто-либо из них возносится на вершину власти, их властвование резонансно отзывается у остальных пяти-шести процентов. И тогда общество встает на путь невозвращения. В этом резонансном пространстве начинается одичание, разрушительный процесс в среде самых обыкновенных, вроде бы мирных и добропорядочных людей. Шпеер очевидно был лучшим представителем последних. Свидетельств тому много как в биографии Шпеера, так и в его мемуарах. Фундаментальное свидетельство — это признание им своей вины за нацистские преступления военного характера: он единственный из 22 нацистских лидеров, осужденных Нюрнбергским трибуналом, сделал это. Более скромные, но многоговорящие

<sup>6</sup> Там же. С. 278.

<sup>7</sup> Там же. С. 434.

разбросаны в его «Воспоминаниях» и «Дневнике». Взять хотя бы эпизод с посещением Шпеером Испании. Описывая впечатление, произведенное на него Эскориалом, дворцом-монастырем испанских королей, построенным для Филиппа II в XVI веке, он с готовностью и одновременно удрученностью признается в пришедшем ему тогда на ум разительном отличии этого величественного сооружения от строительных замыслов Гитлера (читай — и самого Шпеера как лейб-архитектора). Он пишет — у испанцев

«удивительная сдержанность и ясность, великолепные интерьеры, демонстрирующие непревзойденное владение формой»,

у немцев —

«помпезность и непомерная тяга к парадности... Здесь.. у меня впервые мелькнула мысль, что я вместе со своими архитектурными идеалами зашел в тушик»<sup>8</sup>.

Будут у Шпеера и другие саморазоблачения. Ему, в отличие от огромного большинства других нацистских лидеров, приходилось так или иначе задаваться вопросом — как он мог допустить, вместить в себя, попустить ту страшную политику в отношении пленных, за бесчеловечное отношение к которым была судима фашистская Германия?

Шпееру тоже пришлось отвечать за свое соучастие в этих злодеяниях, и не в последнюю очередь перед самим собой. Да, как министр вооружений он напрямую и непосредственно не занимался организацией концентрационных лагерей. И тем более никого не убивал лично. Но сам, вспоминая свое отношение к начавшимся в 1938 году санкционированным властью погромам среди еврейского населения Германии,

«что началось в ночь с 9 на 10 января (1938 г. — Н. С.) и завершилось Освенцимом и Майданеком, я и впрямь не знал, но меру своих отговорок, но степень своего незнания в конце концов определял я сам».

Тогда же при виде разбитых витрин в душе Шпеера возмутилось

«в первую очередь... гражданское чувство порядка»<sup>9</sup>.

В 1942 году Шпеер неожиданно для всех, и для него самого в частности, будет назначен на очень ответственный пост рейхминистра вооружений и военной промышленности, по существу объединявший в себе несколько ключевых ведомств с широчайшими полномочиями.

По оценке Шпеера, масштаб поставленных перед ним задач «иногда действительно делал меня самым важным человеком после Гитлера»<sup>10</sup>. К тому времени, и тем более к концу войны на военных заводах в

<sup>8</sup> Там же. С. 262–263.

<sup>9</sup> Там же. С. 170–172.

принудительном порядке трудились военнопленные, о чем Шпеер, разумеется, знал. Не просто знал, а включил этот факт в круг своих должностных забот. Так, ему стало известно намерение Гитлера учинить кровавую бойню в отношении советских пленнх в отместку за якобы имевшие место зверские расправы с пленными немецкими солдатами. Реакцией Шпеера было: «Меня не столько ошеломило, сколько встревожило это сообщение: ведь мы сами себе причиняли вред»<sup>11</sup>. Ибо Шпеер не мог согласиться с тем, что его ведомство может лишиться такого количества дармовой рабсилы.

Инспектируя заводы, подчинявшиеся его ведомству, он замыслил кое-какие преобразования для того, чтобы узники продуктивнее выполняли свою работу. Описывает это Шпеер тоном доброго домохозяина, заботящегося о сохранении своего инвентаря — говорящего орудия.

Пытаясь оправдаться по вопросу о заключенных, Шпеер утверждает, что в ту пору

«был слишком одержим желанием добиться победы в отчаянной гонке со временем, и никакие гуманные соображения не могли заставить меня забыть о производственных показателях... Вид измученных, страдающих людей вызывал у меня сочувствие, но это никак не отражалось на моем поведении... я, принимая решения, руководствовался исключительно соображениями целесообразности»<sup>12</sup>.

И уже сидя в тюрьме, сам себя спрашивает:

«как же так могло быть, почему, вглядываясь в лица заключенных, я так и не сумел увидеть истинный облик режима»<sup>13</sup>.

Раскаяние, конечно, настигло Шпеера, и он публично — в «Воспоминаниях» принесет себе приговор:

«Я до сих пор чувствую свою личную вину за Освенцим».

Когда я называю Шпеера человеком инженерного ума, одномерным, в значительной мере я опираюсь на его же самооценки. Вот цитата, вариации которой многожды встречаются в книгах Шпеера; речь идет о реакции автора на одну из очередных диких фантазий Гитлера, с которой он поделился со Шпеером:

«Не знаю, что меня сдерживало: нравственные сомнения или скептицизм технаря, который все сводит к проблеме организации».

Цени в себе именно способность к предельно слаженной организации самых разных субъектов производства вооружений, Шпеер уже

---

<sup>10</sup> Там же. С. 264.

<sup>11</sup> Там же. С. 370.

<sup>12</sup> Там же. С. 500.

<sup>13</sup> Там же. С. 501.

на тюремной койке перебирает в памяти те колоссальные успехи, которых достигла военная индустрия под его руководством. И постоянно прокручивает

«в голове все упущенные возможности, шансы на победу, ускользнувшие из рук из-за некомпетентности, высокомерия и эгоизма»<sup>14</sup>.

И это при том, что цель употребления своего замечательного ремесла во всей своей чудовищной преступности как будто полностью проявилась в сознании Шпеера после прошедшего суда над нацистами. Так чему тогда на протяжении десятка с лишним лет был предан Шпеер?

Тема харизматического влияния на умы и души и простецов, и искусственных не ограничена никакими историческими вехами — ни географическими, ни национальными, не временными. Пророки, короли, философы, политики — Генрих VIII, Иван Грозный, Ленин, Сталин, Бен-Ладен, Гитлер — всем им присуще то исхождение властного влияния, магнетизма, которое собирало под их знамена самых разных людей, не исключая и тех, кто никак не был злодеем, но вершил или по крайней мере был причастен к злодейству. К последним я отношу и А. Шпеера. Его история — о том, «может ли добродетельный человек быть злодеем».

О Гитлере я вспоминаю по необходимости понять Шпеера. В его «Воспоминаниях» постоянно борются взаимоисключающие мысли, относящиеся на счет Гитлера. Называя его не без иронии «идолом целого народа», Шпеер здесь же беспощадно определяет свое место и свою участь при Гитлере:

«... я всецело подпал под магнетизм, безусловно и безоговорочно — я был готов следовать за ним повсюду... Десятилетия спустя, я прочел в Шпандау (т. е. уже в тюрьме — Н. С.) формулировку Кассирера о людях, которые по собственному почину отрываются от высшей привилегии человека быть суверенной личностью. И вот я сам стал одним из таких»<sup>15</sup>.

В этом тяжелом, горестном даже признании, у Шпеера, несомненно, происходит встреча со своим «я», расставляющая все по своим местам. Но само «я» у Шпеера все время колеблется. Сам сказавший про себя

«я выучился более гибко приспособливаться к окружающей меня среде»<sup>16</sup>,

Шпеер периодически угнетает читателя своей невозможностью полностью отвернуться от личности Гитлера.

«Суду в Нюрнберге я сказал: будь у Гитлера друзья, я стал бы его другом»

---

<sup>14</sup> Шпеер А. Воспоминания. С. 63—64.

<sup>15</sup> Там же. С. 88.

<sup>16</sup> Там же. С. 35.

— видимо, имея в виду то, что фюрер жертва отсутствия преданных друзей? А как тогда именовать тех, кто полностью разделял взгляды вождя? И далее:

«В описании Гитлера таким, каким он явился мне и другим, проступает немало привлекательных черт»<sup>17</sup>.

Гитлер обаятелен?! Поражает, как от века к веку живуче стремление наделить отъявленного демагога чертами великого деятеля (мыслителя, политика, стратега), как несмываемо ожидание увидеть в диктаторе и тиране Сотера, Спасителя, выдать за харизму то, что проявляется только и одновременно с захватом власти! В случае с Гитлером и национал-социализмом инспирированное огалтелой пропагандистской машиной и являвшееся ее продуктом, самым катастрофическим образом наложилось на страхи и чаяния растерянного немецкого населения. Был ли Шпеер из числа растерянных? Как немец — да, наверняка. Но по отношению к Шпееру это не будет окончательным ответом. Столкнувшись с Гитлером в 1933 году двадцативосьмилетним архитектором, Шпеер сразу же оказался околдован, другое слово трудно подобрать, демагогической мощью фюрера. Вспомним:

«Я нашел катализатор: более могущественного...и быть не могло»<sup>18</sup>.

Ключевое слово здесь — могущественный. Свое очарование Гитлером Шпеер уподобил фаустовскому закладыванию своей души Мефистофелю. Фауст жаждал полноты, деятельной власти над миром как самоосуществленности. Он стремился стать миром, или весь мир вместить в себя, в пределе желая самообожествления. Для немца XX века — Шпеера — жизненная перспектива скорее всего представлялась как благополучная карьера востребованного архитектора, вряд ли ему рисовалось фаустовское «остановись, мгновение», да и Гитлер до Мефистофеля не дотягивает. Здесь в судьбе Шпеера скрестились в одной точке и его личные амбиции, и тотальная неустроенность жизни в Германии после крушения в Первой мировой войне, и, как часто бывает, роковой случай. Атмосфера полной безнадежности, которую национал-социалисты напористо и громогласно сулили изменить, толкнуло в их ряды десятки и сотни тысяч доселе добропорядочных бюргеров. Шпеера же потряс демагогический масштаб именно Гитлера: не имея никакой прививки против такого магнетизма, он был сбит с толку, заморожен им. Оказалось, что хорошее семейное воспитание и какая-никакая выучка в искусствах ничуть не крепче в противостоянии демагогии, которая все же эффективнее работает на толпу. Шпеер обнаружил себя тем, кто ждет в своей жизни «хозяина». Это

<sup>17</sup> Там же. С. 32.

<sup>18</sup> Там же. С. 65.

совершенно поразительно: очень разных по профессии, по жизненным интересам и т. д. людей, отмеченных теми временами: писателя и солдата Эрнста Юнгера, кинорежиссера Лени Рифеншталь, архитектора Альберта Шпеера — захватила демонически-шутовская фигура Гитлера. Возможность стать приближенной персоной напроочь атрофировала политический вкус и чувство, хотя бы, безразличности.

По всем меркам мирного и военного времени Шпеер был порядочным человеком из приличного общества. Но у него тоже не достало душевных, интеллектуальных сил отвергнуть призыв фюрера:

«Мне нужен человек, который и после моей смерти сможет действовать, вооруженный моим авторитетом. Этого человека я увидел в Вас»<sup>19</sup>.

В «Шпандау: тайный дневник» у Шпеера встречается несколько неожиданная мысль:

«преданность — не такая уж добродетель, потому что ... всегда предполагает определенную нравственную слепоту у того, кто предан».

К такому суждению в своих нескончаемых спорах с самим собой Шпеер приходит после того, как признает, что

«не всегда отличал хорошее от плохого, но знал, что никогда не был предателем. Преданность была ... последним убежищем для... самоуважения»<sup>20</sup>.

Не будь история Шпеера столь драматичной, можно было бы весело вспомнить упрек, брошенный одному из героев Гофмана за странно укороченные рукава сюртука в «ложно понятом патриотизме». Таковую же ложно понятую преданность в себе осуждает Шпеер. Попрекать его не буду, но все же замечу, что преданности в отношении к Гитлеру у Шпеера не было по причине безусловной позитивности понятия преданность. Она сродни чувству долга, чести, осмысленной ответственности, самопреодоления, жертвенности, наконец. Шпеер если и был жертвой, так своей зашоренности, честолюбия, успешности как «ученика дьявола», блокировании спасительного ощущения персональной ответственности перед Богом за свои дела. Назвать Шпеера «верным солдатом полководца Гитлера» тоже нельзя никак, ибо скользкий путь предводителя армии полностью освобождал своих подчиненных от обязанности следовать ему. Ведь Шпеер до самого конца допускал вероятность иного развития событий. А значит, и грешил о собственной величии (о таком мороке он сам пишет, уже находясь в тюрьме<sup>21</sup>).

Плату за свой кривой путь в жизни и истории Шпеер понес суровую. Путь его возвращения к себе длиною в 20 лет можно очень ус-

<sup>19</sup> Там же. С. 65.

<sup>20</sup> Шпандау: тайный дневник. С. 222.

<sup>21</sup> Там же. С. 65.

ловно представить как движение от мощной оглушенности поражением Германии и назначения срока тюремного заключения до победы над собой, до встречи со своим «я».

Проведенные по решению Нюрнбергского трибунала 20 лет тюрьмы были прожиты Шпеером в каждодневных напряженных умственных упражнениях и анализе всего с ним происшедшего. Тяжкий груз пережитого побудил его фиксировать свои не менее тяжкие размышления. В них события в фашистской Германии и фигура фюрера становятся фоном для более четкого выявления Шпеером своего образа и самого существа себя в тех событиях. Перед читателями разворачивается тяжелая борьба со своим прошлым, со своей ответственностью, совестью, наконец, а также поневоле и постоянное соизмерение содеянного с тем наказанием, которое Шпееру было назначено. Наказание свое он перенес стойко, мужественно, можно даже сказать, героически, без сомнения, переменяв свои мысли. Не могу сказать — преобразовавшись, ибо Шпеер сам называл себя неверующим, хотя ближе к концу заключения какая-то религиозная сосредоточенность у Шпеера проявляется.

Почему я не до конца уверена в том, что души Шпеера коснулось преобразование в христианском понимании этого слова? В самом главном — опираясь на мысли самого «героя». Его не до конца изжитая двойственность, колебательность в оценке прошлого больше похожа не на преобразование души, а на изменение того, что у многих людей сокрыто в их способности откликаться на меняющиеся обстоятельства жизни. Этот такой нежный камертон отзывается в переменах взглядов, ценностей, предпочтений, это то, что у многих людей заменяет дар встречи с самим собой, со своим «я». Конечно же, никто не вздумает отказать Шпееру в наличии у него самосознания, но приходится невольно подозревать, что в его самосознающей душе есть зияния, в определенных жизненных обстоятельствах блокирующие вопрошания «кто же такой я?».

Напоследок — еще три эпизода из «Тайного дневника», так или иначе свидетельствующие о сказанном. Записи сделаны в самый последний день перед освобождением из тюрьмы и как бы подводят итог той катастрофы, которая произошла с Альбертом Шпеером. Эти цитаты не требуют особого комментария, ибо предельно красноречивы.

«Может быть, годы, проведенные в тюрьме, станут той лестницей, по которой я все-таки взойду в столь желанное когда-то царство истории?».

«Когда ко мне начнут приходить люди из внешнего мира, о чем бы я предпочел говорить с ними — о зданиях, прославлявших тиранию, о технологиях, столь успешно продлевавших войну; или о Шпандау, которую я просто терпел»<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Там же. С. 519.



Готовя свои дневники, Шпеер завершает их рассказом о том сне, который очень часто посещает его уже в мирной, свободной жизни. Он возвращается в Шпандау, крепость подле Берлина, чтобы кого-то навестить. И оказывается, что срок заключения еще не закончился и выпустили Шпеера по ошибке. Его задерживают, невзирая на все доводы и объяснения. Потом приходит с инспекцией генерал — «на что жалуетесь?» — Шпеер, не жалуясь ни на что, остается здесь. Сотворивший зло когда-то, отворивший двери ада на земле, навсегда остается стоять на пороге смертного приговора самому себе.

*В.В.Соломин*

---

## **ОБ ЭСТЕТИЗМЕ К.Н.ЛЕОНТЬЕВА**

**П**режде чем обратиться к рассмотрению эстетизма К. Леонтьева, его утонченного чувства красоты окружающего мира, в котором многим видится лишь проявление скрываемой под видом Православия его языческой природы, попробуем разобраться, так ли несовместимы эстетизм и Православие.

Сводить чувство прекрасного исключительно к свойствам языческой природы более чем странно, учитывая, что оно позволяет нам описать наше представление об окружающем нас мире. Разве только язычество воспевало земную красоту? Достаточно открыть Библию и перечитать Псалтирь царя Давида или Песнь Песней царя Соломона, и мы увидим такую красоту не только поэтического слова, но и стоящего за ним всего тварного мира, видимого и невидимого, воспетую в богодухновенных текстах авторами этих книг, что всякое сомнение в правомерности эстетического момента в православном мировоззрении должно отпасть само собой.

Можно, конечно, сказать, что Псалмы и текст автора Песни Песней не показательны, так как, во-первых, они несут духовный, иносказательный смысл, а во-вторых, не типичны для Священного Писания, которое призывает человека не прилепляться к земным благам, а значит, и красотам, но стремиться всеми силами души к своему небесному Отечеству. Желать лишь исполнения воли Отца Небесного, искать познания её и делами соблюдения заповедей Божьих доказывать нежность своей любви к Творцу. Всё это так, но вместе с тем вышесказанное предполагает определенным образом направленную деятельность жизнь человека, пребывающего в его целостном, психосоматическом единстве, в реальности нераздельного для его земного существования соединения души и тела, их взаимовлияния и взаимопроникновения, при том что одно не переходит в другое, как и не существует без другого, пока человек жив. Даже во сне, как и в состоянии болезненного бреда, в том числе наркотического, или в результате алкогольного опьянения, человек не перестает неизменно пребывать в ощущении своей телесности.

И эта деятельная жизнь, как и сам человек, в православном представлении имеет две по-своему равнозначных составляющих. Во-первых, духовную, направленную на воспитание человеческого духа и познание истин, связующих дух человеческий и дух Божий, и дальнейшее следование им в своей повседневной жизни, т. е. и в мыслях, и в словах, и в поступках. Во-вторых, материально-телесную, т. е. направленную как на внешний тварный мир, так и на собственную плоть. И в этой составляющей деятельной жизни за первым ее планом, необходимостью обеспечить свое телесное существование, стоит не менее важный, по замыслу же Творца, явленному в Священном Писании, обладающий первосмыслом план — хранение и возделывание устроенного Богом мира. А эта деятельность предполагает не только творческое начало само по себе, что засвидетельствовано хорошо известным фактом: человек сам, в силу своих способностей восприняв, проникнув в скрытую суть, почувствовав и оценив характер твари, дал, с благословения свыше, имена животным («всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым», Быт. 2,20). И тем сотворил новую, вербальную реальность. Но эта творческая деятельность еще и предполагает, как один из наиглавнейших моментов, эстетическое начало. Это очевидным образом следует из того, что человек хотя и был сотворен из праха земного, но по образу и подобию Божию, а значит, по своему естеству стремится устроить окружающий мир так, чтобы по окончании какого-либо дела, подобно своему Творцу, в конце всякого акта творения мог бы, не лукавя, воскликнуть: «Зело хорошо есть!» (Быт. 1,31).

Таким образом, стремление к красоте, или, что то же, эстетическое начало суть естественное свойство человека, и значит, его отсутствие или искажение есть следствие нашего падшего состояния, а отнюдь не норма. И Православие свидетельствует об этом, не только словом, через тексты Священного Писания, святоотеческие поучения, богослужебные и иные тексты, в том числе и практического характера, но и через рукотворные, предметные знаки церковной культуры, как то: храмы, иконы, священнические одежды, богослужебные сосуды и всё, что касается вещественной стороны жизни Церкви. Внешнее и внутреннее неразрывно связано, и тому мы имеем многочисленные примеры и доказательства в текстах как Ветхого, так и Нового заветов. Все вышесказанное имело целью лишь единственное, но очень важное в контексте исследования творчества К. Леонтьева заключение.

Тяга к прекрасному, во всех формах его проявления, кроме тех, которые вступают в конфликт с истинами веры и должны скорее именоваться псевдоэстетическими проявлениями человеческого творчества, — такая тяга-влечение никак не противоречит православному мировоззрению и не может быть кому-либо поставлена в вину как признак и

доказательство его неправославного отношения к миру, и К. Леонтьев здесь не является исключением. Представляется уместным и вполне согласующимся с православным вероучением вспомнить, что красота — одно из имен Божиих. Тогда «красота спасет мир» — это многократно тиражируемое высказывание Ф.М. Достоевского — можно было бы перефразировать, а вернее, уточнить, и притом — в согласии с представлениями Церкви, выразившись следующим образом — Красота спасла мир. Да! Красота воплотилась, была распята и в третий день воскресла, чтобы восставить в нетлении и все тленное, но причастное Ей. И похоже, что эти интуиции не чужды и Леонтьеву, пусть и не высказаны им прямо. За желанием удержать от тления все прекрасное и в расцвете пребывающее, напряженным усилием человеческого духа сохранять цветущую сложность всякого как культурного, так и социального явления, попытаться ухватить его и как бы дать ему зависнуть в фазе «акме» — за всем этим устремлением кроется тяга к Тому, кто Начало и Конец всего, в Ком соединяется эстетика красоты утерянного рая (прошлого) и небесного Иерусалима (будущее).

Это эстетическое чувство пронизывающее все творение, Леонтьев формулирует с присущей ему краткостью и одновременно полновесностью следующим образом:

«Эстетика как критерий приложима ко всему, начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам, и к социологическим, историческим задачам; где много поэзии, непременно будет много веры, много религиозности, и даже много живой морали»<sup>1</sup>.

С этим определением места эстетики как понятия внеконфессионального и неморального в своем основании и вместе с тем одного из неотъемлемых свойств мироздания и потому присущего всему творению с Леонтьевым трудно спорить, и вот почему. Как мы знаем, зло неонтологично. Есть лишь добро, и есть в смысле подлинной и неизменной бытийственности. Оно было прежде бытия мира, Оно было причиной его бытия, Оно есть ныне и будет всегда. Оно есть Тот, Кто истинно есть. Зло суть умаление добра в твари, не пожелавшей в полноте соответствовать замыслу о ней Творца, но своевольно уклонившейся от Него. Любое из имен Божиих раскрывает неотъемлемые, существеннейшие свойства божественной природы Творца. Хотя первое из них — любовь, но и иные есть равно приснобытийствующие в Нем Его атрибуты, и красота — один из них. Но она же — обязательное и неотъемлемое свойство также и всего творения в его первоначальном, не искаженном самочинным отступлением от замысла о ней Создателя виде. И таким образом, без-образие — не что иное как ума-

---

<sup>1</sup> Свящ. И. Фудель. Культурный идеал К.Н. Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. С. 173.

ление этой первозданной красоты, а вовсе не нечто само собой и от самого себя бытийствующее. И хотя красота образа Божия человека, несомненно, потускнела через вошедший в мир грех, но не настолько, чтобы зачеркнуть в себе это начало. Это отражение подлинной красоты в человеке сохраняется не только в его телесности и неомраченных грехом свойствах души, но и в способности видеть эту красоту во всей сотворенной природе, сохраняющуюся в ней даже и после грехопадения, несмотря на проклятие, обращенное на нее Творцом. Эта способность, как и любое свойство человека, есть в каждом из нас, но его мера, как и всякое дарование Божие, в каждом различно. Потому и чувство красоты, чувство прекрасного имеет у каждого человека свои пределы, хотя и может возрастать и развиваться, как любое дарование. Как свойство человеческой природы, оно присуще всему роду человеческому и потому не зависит ни от конфессиональной принадлежности, ни от моральных установок — естественных следствий тех представлений о нормах поведения, которые выражены, как правило, в канонических текстах, лежащих в основании любой религии (будь то монотеизм, политеизм или что-либо другое).

Понятно при этом, что чувство прекрасного и восприятие красоты, сформировавшееся в душе православного христианина и мусульманина или буддиста, могут при этом существенно отличаться. Так, если кровавые жертвоприношения не лишены своей эстетики для одних, то в других они ничего кроме отвращения и сострадания мучимой твари, в ощущении безобразия происходящего, не вызывают. И этот факт Леонтьевым не рассматривается не потому, что он его не заметил или не посчитал нужным упомянуть о нем, чтобы не разрушить свою устраивающую его мировоззренческую позицию, но потому, что видел в ней нечто вторичное по отношению к тому, что полагал главным и определяющим, — существование эстетического критерия в мировосприятии всякого человека.

Когда же Леонтьев связывает богатство поэзии жизни с умножением веры, религиозности и живой морали, то мораль для него — это, разумеется, реальность жизни православного христианина. Когда мы говорим «живая мораль», неизбежно в нашей памяти всплывает противопоставление, высказанное еще апостолом Павлом, когда он ветхозаветному закону противопоставляет благодать, раскрывающуюся в Евангелии. В одном случае предполагается сухая, жесткая и суровая законническая мораль, не терпящая и малейшего отступления от буквы закона, в другом же — милующая, не желающая смерти грешника, но приемлющая с покаянием и верою к ней притекающих мораль благодати, как исходящая от подателя жизни, служащая возрождению погибающей во грехе души, и потому мораль животворная и живая. Последняя возможна и осуществима лишь в христианской свободе, лишь

в ней поэзия жизни воспринимается во всей полноте. Когда христианство воцерковляет и преломляет в себе красоту языческого мира (эллинская поэзия, живопись, архитектура, послуживший оформлению истинного догмата язык философии и многое другое) — оно, в отличие от всех других вер, ревниво оберегающих себя от влияний каких-либо отличных от нее культур, вбирает в себя все до него и параллельно с ним созданное человеческим гением, кроме греха, печать которого тем или иным образом запечатляется на вещах этого мира.

Однако критики Леонтьева иначе оценивают его эстетизм. Вот что пишет об этом С. Булгаков:

«Другую стихию Леонтьева составляет палящая языческая его чувственность, с которой он влюблен был в мир форм безотносительно к их моральной ценности, черта, которую обычно называют у него эстетическим аморализмом (В этом впоследствии оказываются у него виноваты все поэты: “Гете, Байрон, Беранже, Пушкин, Батюшков, Лермонтов... Фет... и даже древние поэты... в высшей степени развратили меня. Да и почти все самые лучшие именно поэты — за исключением разве Шиллера и Жуковского — глубокие развратители в эротическом отношении и в отношении гордости... Только поэзия религии может выгравить поэзию изящной безнравственности” (Богословский вестник. 1914. III. С. 456)»<sup>2</sup>.

Возможно, приведенная мысль Леонтьева и чрезмерно резка в своей оценке эротизма в поэзии, но в своей, возможно излишней строгости, не лишена смысла и не так далека от истины, как это может показаться. Что же касается «эстетического аморализма», то и здесь не все так однозначно, как представляется на первый взгляд. Если уж говорить о моральной стороне эстетизма Леонтьева, то в ней просматривается скорее проявление падшей человеческой природы, тяготеющей к чувственной стороне красоты, которая может видаться даже в откровенно греховном поступке или намерении. Но здесь мы сталкиваемся с ситуацией, в которую попадает любой христианин, когда от него требуется внутренняя решимость отказаться от внешне притягательного и манящего, но греховного, в пользу победы над гнездящейся в нем страстью, ради соблюдения заповеди. Но именно так, как правило, и поступает Леонтьев. Если же и ставит эстетику выше морали, то не в смысле отрицания христианской нравственности, но в своем неприятии пошлой утилитарной этики.

Попробуем в этом разобраться. Прежде всего, возникает вопрос: почему страдания, и особо — страдания мучеников (свидетелей веры во Христа) принимаются Богом как высшее свидетельство исполнения наиглавнейшей заповеди — «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душою твоею, и всем разумением твоим»<sup>3</sup>. Пре-

<sup>2</sup> С. Булгаков. Победитель побежденный. // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. С. 378.

<sup>3</sup> Мф. 22:37.

жде всего потому, что ничто другое не служит таким бесспорным подтверждением нелицемерной любви, как готовность пожертвовать всем, в том числе и самым дорогим, что есть у человека на земле, жизнью, ради любимого. И готовность пожертвовать жизнью во свидетельство любви к Богу, засвидетельствованная делом, что может служить большим доказательством подлинности такой любви? Может ли утилитарная мораль принять такое свидетельство веры? Нет. И это видно из того, что многие последователи такой морали не принимают такого Бога, который попускает страдания любящим Его. И в этом не только отражается привязанность к этому миру и неверие в вечную жизнь, но и отрицание проявления, как высшей формы любви, самопожертвования во свидетельство этой любви.

Но и исполнение второй заповеди — «возлюби ближнего твоего, как самого себя»<sup>4</sup> предполагает подтверждение этой любви делами.

А что может быть выше той любви, на которую не способны даже ангелы, как «положить живот свой за други своя»? Только человек, в котором соединяется земное и небесное — тело и душа, только смертный и единственный из всей разумной твари обладает таким особым даром, которому завидуют даже ангелы — вольно пойти на страдания и утрату своего богозданного психосоматического единства, естественного для человека и изначально, по рождению, присущего его природе. Человек способен пойти на это ради того, что для его души настолько важно, что дороже даже самой жизни, и высшей формой такого самопожертвования является смерть ради ближнего своего. И во главе сонма таковых — Сам Господь Иисус Христос, принесший Себя в жертву за все падшее человечество. Потому, видимо, так притягательно, при всем его ужасе, самопожертвование для человека. Возможно, так и проявляется заложенная в человеке Богом искра любви, которая особо разгорается в нем в такие моменты жизни, когда он стоит перед выбором: спасение собственной жизни, но при этом — полное равнодушие к нуждам и опасностям ближних, или возможная смерть и готовность к ней ради спасения ближних? И когда человек выбирает второе, выбирает любовь, то этот выбор, прекрасный совершенно в мучениках Христа ради, прекрасен даже и в обычной битве, в том числе ради человеческой славы, поскольку никогда до конца не теряет в себе искру Божественной любви. И потому так притягательна эстетика сражения, не кровью и растерзанными телами, но страданием и жертвой ради ближнего. Здесь-то и происходит тот таинственный преобразующий переворот безобразия и ужаса обезображенных смертью человеческих тел в красоту душ, положивших живот свой в последней своей смысловой доминанте ради любви. И классическое

---

<sup>4</sup> Мф. 22:39.



«Есть упоение в бою, И бездны мрачной на краю...»<sup>5</sup> предстает перед нами прекрасным не только по форме.

Так безнравственное и противное Божественным установлениям дело способно превратиться в свою противоположность, и этим оправдывается эстетика того, что нельзя назвать моральной нормой. Но Леонтьев своей чуткой душой не на уровне смысла, но интуитивно понимает, что пестрота и разнообразие проявлений жизни, не исключая и войны как одного из ее проявлений в этом падшем мире, составляют ее видимую красоту, как прообраз красоты надмирной, и потому она выше теплохладной и эгалитарной, а стало быть — пошлой морали средневековья.

Вот что сам Леонтьев думает по этому поводу:

«...В явлениях мировой эстетики есть нечто загадочное, таинственное и как бы досадное потому, что человек, *не желающий себя обманывать*, видит ясно, до чего часто эстетика с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу... Как быть? Возненавидеть эстетику? *Притвориться* из нравственных мотивов, что не видишь ее? Презирать мораль? Невозможно ни то, ни другое, ни третье... Вот тут-то положительная религия вступает снова в свои всепобеждающие права. Она не нуждается во лжи и притворстве; «да, это изящно, сильно, эстетично, но это *недушеспасительно*. Рыцарская дуэль — благородна, эстетична, но она не душеспасительна. Человек, отказавшийся от поединка, видимо, *не по страху Божию*, а лишь *по страху телесному*... производит на нас некрасивое впечатление, хоть по собственной доброте мы и пожалели его в его унижении. И, с другой стороны, кажется, трудно вообразить себе борьбу, более высокую и трогательную, как и в подобном случае, борьба человека храброго и самолюбивого и в то же время религиозного. И если желание «угодить Богу» победит чувство чести, если смирение перед Церковью поборет гордость перед людьми, если «святое» и душеспасительное» подчинит в нем благородное и эстетическое и он, ничуть не робея, откажется от поединка, — то это истинный уже *герой христианства*... Когда страстную эстетику побеждает духовное (мистическое) чувство, я благоговею, я склоняюсь, чту и люблю, когда эту таинственную, необходимую для полноты жизненного развития позицию побеждает утилитарная этика — я негодную, и от того общества, где последнее случается слишком часто, уже не жду ничего?»<sup>6</sup>.

В этом леонтьевском тексте обнажается борьба христианского мировоззрения с языческим, которая постоянно совершается в душе каждого христианина. И то, что Леонтьев, не задумываясь, отдает первенство духовному, разве это не выявляет в нем истинно христианское душевное устройство?

Одно из общих мест в неприятии эстетизма Леонтьева — отсылка к подчеркиваемой им самим связи эгалитарного прогресса с угасанием эстетики во всем миропорядке. По этому поводу С.Л. Франк высказывает следующее:

<sup>5</sup> Пушкин А. С. Полн. собр. соч. в 10 тт. Т. 5. Л., 1978. С. 356.

<sup>6</sup> Журнал «Начало». СПб., 1992. № 2. С. 58—59.

«Страстный, органический эстетизм был основным свойством природы Леонтьева, в этом согласны все его критики... Известно также, что именно этим мотивом определялась фанатическая ненависть Леонтьева к “эгалитарному” прогрессу, к будничным, мещанским, прозаическим и обезличивающим формам современной европейской цивилизации. “Не ужасно ли и не обидно ли было думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего прошлого величия?...” Эта мысль, которая во множестве оборотов встречается у Леонтьева, роднит его не только с Ницше, близость к которому и в других отношениях весьма замечательна, но и с соответственными пессимистическими размышлениями о современной культуре у Дж. Ст. Милля, Герцена, Ибсена и др.; красотой и сложностью она роднит его с романтической старых форм жизни. То, что выделяет Леонтьева из общего романтического течения и является его индивидуальным своеобразием, есть сочетание эстетизма с изуверством, с мрачным пессимизмом, с суровой, почти извращенной любовью к жестокости и насилию. Религиозный и моральный фанатизм суть явления общераспространенные и привычные; эстетический фанатизм есть загадка, воплотившаяся в трагической личности Леонтьева»<sup>7</sup>.

Леонтьев, скорее всего, удивился бы выводам С.Л. Франка, его суровому суду. Не отрекаясь от своих слов, он, вполне возможно, припомнил бы следующий памятный для него разговор:

«Однажды я спросил у одного весьма начитанного духовника монаха, отчего государственно-религиозное падение Рима, при всех ужасах Колизея, царевубийств, самоубийств и при утонченно-саганинском половом разврате имело в себе, однако, так много неотразимой поэзии, а современное демократическое разложение Европы так некрасиво, сухо, прозаично? — Никогда не забуду, как он восхитил и поразил меня своим ответом! — “Бог это свет, и духовный, и вещественный, свет чистейший и неизобразимый... Есть и ложный свет, обманчивый. Это свет демонов, существ, Богом же созданных, но уклонившихся, как вам известно. Классический мир и во время падения своего поклонялся хотя и ложному свету языческих божеств, но все-таки свету... А современная Европа даже и демонов не знает. Ее жизнь даже и ложным светом не освещается!” — Вот что сказал этот начитанный и мыслящий старец...

Итак — желать для своего отечества существования только мирного, только морально-полезного, только среднеутилитарного — значит желать сперва отвратительной прозы, а потом ослабления «света», духа, поэзии и, наконец, разрушения»<sup>8</sup>.

Очень важным, существеннейшим моментом, определяющим и оправдывающим одновременно необходимость не только внутренней, но и внешней эстетики жизни (в смысле сложности ее не только культурных, но и социальных и экономических, сословных и иных

<sup>7</sup> С.Л. Франк. Мирозерцание Константина Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. С. 237.

<sup>8</sup> Журнал «Начало», № 3. СПб., 1992. С. 57—58.

сторон) стала для Леонтьева его «гипотеза триединого процесса». Именно выводы, сделанные им в работе «Византизм и славянство», придали такую уверенность и твердость Леонтьеву в его проповеди эстетизма. Существует прямая связь, — говорит Леонтьев, — между силой и крепостью государства и цветущим состоянием его культуры, характеризующимся разнообразием и многоцветием ее форм. Поэтому нужно удержать Отечество от губительных процессов, уже поразивших Европу. Возможность этого Леонтьев усматривал в двух вещах — сохранении византийского православия и поддержании культурного многообразия русской жизни, внешним свидетельством которого являлась для Леонтьева его бытовая красота и многоцветие — именно этот мотив был ключевым для него. Но в этом одновременно было как будто и ослабление его позиции как христианина, когда вроде бы в ущерб нравственной стороне жизни он воспекает ее поэтичность и сложность. Однако в том-то и состоит одно из труднообъяснимых явлений жизни этого мира, что чем сложнее, многотруднее и разнообразнее внешние проявления жизни, ее эстетическое измерение, тем выше религиозность и живая этика.

И Леонтьев подтверждает это многочисленными примерами, в том числе и из истории Церкви. И все же этот вывод, скорее всего, не промыслен до конца Леонтьевым. Так, он пишет, заключая одно из своих писем В.В. Розанову:

«В заключение дерзну прибавить несколько «безумных» моих афоризмов: 1) Если видимое разнообразие и ощущаемая интенсивность жизни (т. е. ее эстетика) — суть признаки внутренней жизнеспособности человечества, то уменьшение их должно быть признаком устарения человечества и его близкой смерти (на земле). 2) Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства должна неизбежно и значительно уменьшить это разнообразие (прогресс же, столь враждебный христианству по основам, сильно вторит ему в этом по внешности, отчасти и подделяваясь под него). 3) Итак, и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, то есть самую жизнь. 4) И Церковь говорит: «Конец приблизится, когда Евангелие будет проповедано везде». 5) Что же делать? Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда, для спасения наших собственных душ, но прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике»<sup>9</sup>.

Из этого текста следует, что Леонтьев иногда забывает то, о чем сам многократно говорил, об эсхатологии в христианском представлении как конце мира, в том числе и вследствие оскудения веры. «Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?»<sup>10</sup> — говорит Христос. Но именно к такому состоянию безверия неуклонно движется человечество в своей нацеленности на совершенно эгалитарное будущее.

<sup>9</sup> А. Корольков. Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991. С. 176—177.

<sup>10</sup> Лк. 18:8.

Чтобы завершить рассмотрение эстетизма Леонтьева в перспективе его мировоззрения с точки зрения его православности, приведем в заключение высказанное по этому поводу мнение прот. В.В. Зеньковского в его «Истории русской философии». Вот что он пишет о Леонтьеве:

«Отвращение к духовному мещанству, к внешнему равнению определяется, конечно, его эстетическим отталкиванием от современности, но дело не в одной эстетике. Часто говорят, что у Леонтьева «в его неоромантизме» мы имеем (идушее от Ап. Григорьева) «эстетическое перетолкование Православия»<sup>11</sup>, — и в этом доля правды. Но еще важнее почувствовать то, что само эстетическое восприятие мира и жизни вдохновляется у Леонтьева религиозным сознанием... Современность, заполненная суетливыми заботами о том, как на земле, и только на земле, устроить жизнь, отрывающая дух от мысли о вечной жизни, стала чужда Леонтьеву прежде всего религиозно. Эстетическая мизерность упоения здешней жизнью могла открыться только христианскому сознанию, и если Леонтьев с его настойчивым приматом проблемы спасения остался мало услышанным (и донныне), то все же должно признать всю силу и глубину его религиозного сознания. Странно, что почти никто (кроме Бердяева) не почувствовал этического пафоса у Леонтьева... В антропологии этическая и эстетическая придирчивость Леонтьева определяется именно его религиозной установкой»<sup>12</sup>.

Все вышеизложенное позволяет говорить о прискорбной тенденциозности, и прежде всего — современников К.Н. Леонтьева, в оценке его эстетизма. Говоря о языческом элементе в леонтьевском подходе к красоте чувственного мира, нельзя забывать о том, что этого элемента не чужд никто из тех, кто воспеваает видимую тварную красоту. Не даром ветхозаветный закон запрещал изображение людей и животных, дабы человек не подменил поклонение истинному Богу поклонением твари. Но христианство поменяло акценты в этом противополжении Бога и твари. И подтверждением тому служит утвержденный Церковью догмат об иконопочитании. И хотя многое, от человека до скота, не избежало языческого поклонения как результата подмены истинного богочитания идолослужением, христианство учит нас видеть подлинную красоту не только в богодухновенном слове, но и в преображенной через боговоплощение твари, подтверждением чему служат иконы, посвященные евангельской истории. Но в том и состоит антиномичность христианского сознания, что в нем красота дольная воспевается не сама по себе, а как образ красоты горней. И хотя в падшем мире подлинная красота омрачена примешавшимся к ней ввиду грехопадения человека без-образием, все-таки и в этом, несовершенном виде, она несет в себе черты подлинной Красоты и Жизни. Именно этим чувством присутствия подлинного эстетического начала во всем творении движется и питается «эстетизм» Леонтьева. И потому

<sup>11</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 305.

<sup>12</sup> В.В. Зеньковский. История русской философии. Париж, 1989. Т. I. С. 448—450.

он не может восприниматься как нечто несовместимое с Православием. Подлинная и глубокая воцерковленность Леонтьева (в том числе, выражающаяся в его готовности поступиться своим эстетизмом, если в каком-то из своих проявлений он вступает в противоречие с церковным догматом) позволяет говорить о его эстетизме как о подчиненном православному мировосприятию.

---

---

# ОПЫТЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ

---

---

*С.В.Столярова*

---

## БЛАГОЕ НЕПОСЛУШАНИЕ ИЛИ ХУДОЕ ПОСЛУШАНИЕ?

**П**ри первом взгляде парадоксальное название статьи профессора Фессалоникийского университета протоиерея Феодора Зисиса, пожалуй, вызывает в пытливом уме современного читателя вопрос: «Простите, как это понимать? Как же непослушание может быть благим? Или, наоборот, послушание — худым? Похоже, что-то здесь не совсем вяжется. Что за нововведения?» Однако на самом деле тема в данной статье затрагивается не только не новая, но, более того, уходящая своими корнями в первые века христианства и не исчезающая на протяжении всей истории Церкви, как бы являясь ее спутником. Одним словом, речь в статье отца Феодора, клирика Вселенской Патриархии, идет о ереси, стойкой и многоликой. Какую же ересь выделяет автор статьи в данный исторический период времени? Что видит он угрожающим чистоте веры в наши дни? Ответ автор дает конкретный и однозначный: «мрак экуменизма, уравнивающий и приравнивающий все религии и вероисповедания»<sup>1</sup>.

Тема серьезная. О ней в последнее время много говорится, она обсуждается с самых разных сторон. Пожалуй, о ней даже модно потолковать, демонстрируя свою эрудированность и озабоченность данным вопросом, но достаточно поверхностно и осторожно, не придавая чрезмерного значения, так, чтобы не выделяться чрезмерной активностью и себя обезопасить. Из предисловия к статье известно, что

---

<sup>1</sup> Протоиерей Феодор Зисис. Благое непослушание или худое послушание. М., 2009. С. 5.

отец Феодор не относится к «разделяющим» умеренные взгляды. Своим вызывающим — для «умеренных» — поведением автор уже успел проявить себя как ярый борец в отстаивании православных догматов. За свою непримиримую позицию по этому вопросу, а также открытую критику экуменических контактов епископата Элладской Церкви, отец Феодор был даже запрещен в служении, правда, на непродолжительное время. Запрет был довольно скоро снят благодаря активному заступничеству многих клириков. Рассматриваемая нами статья явилась небольшим по объему «плодом неустанной борьбы за чистоту Православия»<sup>2</sup>.

Поводом для написания данной работы — а своим напором и эмоциональностью она напоминает более призыв, основанный на четко проработанном историческом материале, — по словам самого автора, являются события 2005 года в Элладской Церкви, когда пошатнулось «доверие верующих к духовным лицам и наполнило ядовитыми стрелами колчаны врагов Церкви»<sup>3</sup>. Приводя в пример такие набирающие оборот показатели в церковной среде, как нравственное падение и обмирщение клириков Православной Церкви, практика благословения однополых браков некоторыми западными общинами, содомские грехи, отец Феодор подводит все к общему знаменателю — состоянию охлаждения веры: «Мы уже не свет миру, ибо не светим чистотой нашего жития, и не соль земли, ибо не защищаем мир от умножающегося морального разложения»<sup>4</sup>. При этом отец Феодор делает акцент на губительных результатах для Православия в результате со-общения с Римо-Католической Церковью. Отец Феодор определяет его не менее, чем «натиск католичества и антиправославной деятельности ВСЦ»<sup>5</sup>, в результате чего происходит размывание границ. А многочисленные диалоги между христианскими конфессиями, по мнению отца Феодора, представляют опасность незаметным постепенным отпадением от Православия. Однако все это преамбула, так сказать вводная часть, канва событий, помогающая подойти к основной теме, вынесенной в заглавие в нужном ключе.

А главное в данном случае — это тема послушания в Церкви, которая может быть легко истолкована превратно, или так, как удобно в конкретных обстоятельствах. Сам термин большинству известен достаточно односторонне, как, например, послушание детей своим родителям и старшим людям, что, впрочем, становится чем-то все более архаичным, отходящим на задний план перед все возрастающими правами ребенка. В лучшем случае, ассоциативный ряд у нашего со-

---

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

<sup>3</sup> Там же. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 5.

<sup>5</sup> Там же. С. 7.



временника связан с монастырским понятием послушания инока своему настоятелю, которое, как известно, ценится выше поста и молитвы; или послушания в значении благословленного вида деятельности в монастыре, но это уже прерогатива так называемых «воцерковленных» людей. Однако отец Феодор в своей небольшой брошюре вносит смятение в умы читателей. Послушание, говорит он, может быть — как это ни парадоксально звучит — не только худым, а непослушание — благим и даже (!) святым, божественным. Отец Феодор, опираясь на хорошо изученный материал по церковной истории первых и последующих веков, со знанием дела снимает многовековые пласты исторических событий. На примере жизни и подвигов святых отцов разных столетий он возвращает нас к истокам борьбы за сохранение православных догматов в том неизменном и непоколебимом виде, в котором мы их и имеем сейчас. И делает это о. Феодор под углом зрения послушания или непослушания.

Список приводимых имен святых отцов, на которых ссылается протоиерей Феодор Зисис, до вольно внушительен: здесь и святители Афанасий и Василий Великие (последний в свое время даже побуждал к святому и божественному непослушанию), святители Григорий Богослов и Иоанн Златоуст, также придерживавшиеся сходной позиции, далее преподобные Максим Исповедник, Феодор Студит, Иоанн Дамаскин и Симеон Новый Богослов. Попытаемся приблизиться к определению благого непослушания, исходя из слов вышеперечисленных святых отцов о том, что «как существует благое и худое послушание, так есть худое и благое непослушание»<sup>6</sup>. Следующая цитата Афанасия Великого, которую приводит отец Феодор в своей работе, кажется, проливает свет на смутивший читателя вопрос. Вот оно, ключевое определение: «Существует праведное, непредосудительное неповиновение — святое божественное непослушание, которое допустимо и даже необходимо в тех случаях, когда церковное священноначалие неверно преподает слово Христовой истины»<sup>7</sup>. Другими словами, отец Феодор, опираясь на высказывания святых отцов, определяют сущность истинного послушания Церкви таким образом: послушание (в масштабах всей Церкви) не есть слепое повиновение конкретным личностям, но истине Церкви, выраженной в Священном Писании и святоотеческом Предании. Т.е. если на одной чаше весов стоит слово епископа, противоречащее святому Писанию и Преданию, а на другой — сама непреложная истина Церкви, то выбор должен быть однозначно в пользу последней. Здесь сразу приходит на ум такая известная цитата из Послания к Галатам святого апостола Павла, которая, кстати, тоже используется отцом Феодором: «Но если бы

<sup>6</sup> Протоиерей Феодор Зисис. Благое непослушание или худое послушание. С. 11.

<sup>7</sup> Там же. С. 10.

даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема»<sup>8</sup>.

Казалось бы, просто и складно, да не совсем. Так выглядит изложенное на бумаге, а вот на деле все очень болезненно, в первую очередь для тех, кто находит в себе силы в опасные для Церкви времена отстаивать догматы веры. Это мы видим на примерах жизни святых отцов, многие из которых пережили поругания, гонения и даже приняли мученическую смерть. Когда читаешь о событиях давно минувших дней в учебнике, спокойно анализируя события, когда все уже позади и ты знаешь благополучный исход поединка — это одно. Другое дело, когда живешь в период возникновения, усиления и процветания той или иной ереси.

Экуменизм — его отец Феодор однозначно определяет как ересь, а если быть точными, «ересью ересей», «всеересью» и даже «архиересью» — как явление начал набирать обороты в начале XX века, и на сегодняшний момент достаточно уверенно чувствует себя везде, вплоть до учебных заведений. Эта тенденция ко всеобщему размыванию границ, по мнению отца Феодора, представляет собой реальную угрозу Православной Церкви на сегодняшний момент. Приводя многочисленные доказательства этому, отец Феодор переходит к наступлению, так что даже моментами обезоруживает читателя своей непоколебимой откровенностью и бескомпромиссностью.

Во-первых, отец Феодор обращает внимание читателя на вопрос достойного пастырства. Сам он говорит об этом так: «Не кажется ли вам, что и в наши дни Церковь заполонили лжеучители и во всю здесь хозяйничают?»<sup>9</sup>. По большому счету, вопрос такого порядка могли задать отцы любого столетия, однако все более распространяющийся упадок среди духовных лиц заставляет отца Феодора бить тревогу. Все та же вековая тема пастыря доброго и волков в овечьей шкуре, расхищающих стадо, которую мы слышим во время чтения Евангелия на богослужении, возможно, как никогда остро стоит именно сейчас. В данном случае, при нехватке духоносных наставников (а именно духоносность, как критерий доверия пастырям, особо выделяет автор статьи), отец Феодор на вопрос, что же делать в таких ситуациях, отсылает читателя к прямому свидетельству в Деяниях апостолов: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человеку»<sup>10</sup>. В качестве же руководства к действию отец Феодор выдвигает принцип «удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас»<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Гал. 1, 8

<sup>9</sup> Протоиерей Феодор Зисис. Цит. соч. С. 22.

<sup>10</sup> Деян. 5, 27–29

<sup>11</sup> 2 Фес. 3,6

Идем дальше. Мысль автора не сводится просто к тому, что плохи те пастыри, которые ведут свое стадо в экуменическом потоке и, как следствие, к отпадению от Церкви. Совсем нет. В данном случае для отца Феодора наиболее важно осознание всею общественностью своей ответственности в этом деле и, главным образом, прекращение молчания, которое, как известно, является, неммым согласием, и здесь сложно не согласиться с автором статьи. «Молчанием предается Бог»<sup>12</sup>, — напоминает автор. Отец Феодор настаивает на том, что пассивная позиция рядовых членов Церкви, что немаловажно, говорит о себе как о равноценной причастности к происходящему наряду с активным участием в экуменическом движении. Говоря о всеобщей ответственности за Церковь, отец Феодор в открытую побуждает к противодействию «нечестию экуменизма» всех, начиная от мирян и простых иноков и заканчивая архиереями.

Подытоживая свои размышления, автор приходит к выводу, что под видом послушания может очень умело скрываться человеческое малодушие, равнодушие, приспособленчество и, уже набившее оскомину, понятие «корыстные интересы». Более того, отец Феодор ставит вопрос настолько остро, что приравнивает худое послушание к измене Православию. Вопрос о том, что же делать, он ставит со всей непримиримостью — кто не с нами, тот против нас.

Можно понять такую непоколебимую позицию отца Феодора. Все-таки ему уже много пришлось претерпеть за отстаивание истины. Однако его утверждение о том, что все до единого должны начать бороться с экуменизмом всеми силами, если считают себя православными людьми, кажется моментом спорным. Все-таки храмы и монастыри утверждают свою православную позицию в первую очередь делами, ежедневным кропотливым трудом по созиданию и сохранению тех самых основ, за которые так истово ратует отец Феодор. Если все клирики и монашествующие пустятся защищать догматы веры и увязнут в спорах по сути политических, то произойдет полнейший сумбур. Бесспорно, такие «обличители», своего рода «гласная совесть», в церковных кругах необходимы, но ведь это, как правило, единицы, избранные люди, хорошо подготовленные догматически, за которыми идет простой народ. Говорить о том, что все остальные должны последовать его примеру и заниматься исключительно защитой веры, на наш взгляд, безосновательно. Безусловно, немислимо молчать, если видишь попрание истины, но все-таки, на взгляд автора данной рецензии, такой яркий призыв чреват истерией, неспособностью слышать друг друга, хотя если сеять везде и всюду, отдельные семена упадут и на благодатную почву. Все мы нужны на своих местах, а

---

<sup>12</sup> Протоиерей Феодор Зисис. Цит. соч. С. 3.

те избранные светильники, которые необходимы обществу, будут поставлены на общественное служение Церкви. И последнее. Проблема экуменизма слишком поспешно выносится на всеобщее обсуждение. Его проклинаяют в том числе и те, кто имеет об экуменизме самое смутное представление. Так не лучше ли будет оставить этот вопрос на обсуждение ученых богословов и церковных иерархов, а не плодить бесчисленных сторонников или противников того, в чем толком не разобрались.

## **ОБРАЗ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА МИТРОПОЛИТА СЕРАФИМА (ЧИЧАГОВА) В СОВРЕМЕННОЙ ИКОНОПИСИ**

**В** 2012 году исполняется 75 лет со дня мученической кончины и 15 лет с момента канонизации видного иерарха Русской Православной Церкви священномученика Серафима, митрополита Ленинградского, в миру Леонида Михайловича Чичагова. Он родился в 1856 году в Санкт-Петербурге в семье военного и принадлежал к именитому дворянскому роду.<sup>1</sup> Будущий святитель Серафим получил образование в классической гимназии, а затем Пажеском корпусе и Артиллерийской академии, возвратился георгиевским кавалером с русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Военную службу Л.М. Чичагов сочетал с историко-литературной деятельностью. В область его интересов и занятий входили также медицина, живопись, музицирование. Ещё в миру он был человеком глубокой веры. В 1879 году Чичагов женился на Наталье Николаевне Дохтуровой — внучатой племяннице Д.С. Дохтурова — героя Отечественной войны 1812 года. При первом взгляде парадоксальное название статьи профессора Фессалоникийского университета протоиерея Феодора Зисиса, пожалуй, вызывает в пытливом уме современного читателя вопрос: «Простите, как это понимать? Как же непослушание может быть благим? Или, наоборот, послушание — худым? Похоже, что-то здесь не совсем вяжется. Что за нововведения?» Однако на самом деле тема в данной статье затрагивается не только не новая, но, более того, уходящая своими корнями в первые века христианства и не исчезающая на протяжении всей истории Церкви, как бы являясь ее спутником. Одним словом, речь в статье отца Феодора, клирика Вселенской Патри-

---

<sup>1</sup> В написании статьи использованы материалы из книги «Да будет воля Твоя. Житие и труды свщмч. Серафима (Чичагова)». М., 2003. С. 7-62.

архии, идет о ереси, стойкой и многоликой. Какую же ересь выделяет автор статьи в данный исторический период времени? Что видит он угрожающим чистоте веры в наши дни? Ответ автор дает конкретный и однозначный: «мрак экуменизма, уравнивающий и приравнивающий все религии и вероисповедания»<sup>2</sup>.

К этому времени относится его знакомство с праведным Иоанном Кронштадтским, ставшим для будущего святителя непререкаемым духовным авторитетом и повлиявшим на желание Леонида Михайловича принять священство, сменив блестящую военную карьеру на пастырское служение.

Полковник Чичагов вышел в отставку, переехал с семьей в Москву, где в 1893 году принял священнический сан, «воинство Царя Небесного паче земного возлюбив»<sup>3</sup>, и служил в разных московских храмах. В 1895 году после тяжелой болезни умерла его жена, и он, вступив в монастырское братство Свято-Троицкой Сергиевой лавры, принял монашеский постриг с именем Серафим, которое стало особенно близким Чичагову после посещения Сарова и Дивеева, где у него зародилась мысль написать житие почитаемого им старца Серафима.

Будучи уже в сане архимандрита, Серафим Чичагов принял непосредственное участие в организации прославления преподобного Серафима Саровского. По преданию, повеление от старца Серафима о необходимости его канонизации было передано Л.М. Чичагову через дивеевскую блаженную Пашу, собеседницу преподобного при его жизни. Начало прославления Серафима Саровского было положено написанием Чичаговым «Летописи Серафимо-Дивеевского монастыря», открывшей для всей России величие благодатных даров отца Серафима. Эта книга была преподнесена императору Николаю Второму и получила высокую оценку. Торжества прославления Серафима Саровского состоялись 17-19 июля (по ст. стилю) 1903 года в присутствии царской семьи. Акафист преподобному также был составлен Чичаговым. Канонизация старца Серафима накануне надвигающейся на Россию революционной катастрофы явилась как церковным, так и историческим событием, имеющим духовное значение для судеб страны.

С 1905 года Серафим Чичагов — епископ, он возглавляет различные кафедры, участвует в Поместном соборе 1917—1918 гг., где состоялось избрание патриарха. После революции владыка возведен в

---

<sup>2</sup> Протоиерей Феодор Зисис. Благое непослушание или худое послушание. М., 2009. С. 5.

<sup>3</sup> Тропарь свщмч. Серафиму, глас 5-й.

сан митрополита, а в 1928 году назначен митрополитом Ленинградским и Гдовским.

В 1933 году митрополит Серафим был уволен на покой и проживал под Москвой, на станции Удельная, где в 1937 году арестован и, по причине болезни, вынесен из дома на носилках и доставлен в Таганскую тюрьму на машине «скорой помощи». 11 декабря (н. ст.) владыку Серафима расстреляли на полигоне НКВД Бутово и погребли в безымянной братской могиле. В 1997 году священномученик Серафим причисляется к лику святых, и одновременно с этим начинается складываться его иконография.

Реальный образ святого сохранили десятки прижизненных фотографий, ставших основой для работы иконописцев и прототипами его икон. Митрополит Серафим принял мученическую кончину в возрасте 81 года и стал одним из старейших архиереев среди новомучеников. Это было причиной того, что традиционно Серафим Чичагов изображается в образе старца. Также, согласно традиции, митрополит Серафим на иконах пишется в богослужебном облачении: подсаккоснике, палице, саккосе, омофоре с головным убором (митрой или белым клобуком) и сапожках, с благословляющей десницей или крестом в ней, Евангелием в левой руке. Личное пишется на основе фотографий святого<sup>4</sup>.

Первые иконописные изображения митрополита Серафима, написанные к его канонизации, по типу являются поясными. Наличие парадных архиерейских портретов обусловило то, что при обращении к ним иконописцы старались «перевести» земной облик святого на язык иконы. Основное внимание художников при этом сосредоточено на лице, сохраняющем черты портретного сходства, но уже тяготеющим к символической обобщённости, надмирности.

Лик священномученика Серафима запечатлен в многофигурной композиции «Собора святых новомучеников и исповедников Российских», созданного как собирательный образ подвига, совершенно русского Церковью<sup>5</sup>. Наиболее известные соборные иконы принадлежат кисти ведущих иконописцев Свято-Тихоновского Богословского Университета, а также Наталье Масюковой (Москва), Алле Мещеровой, Александру Стальному (Санкт-Петербург). Как многофигурные отметим иконографические композиции петербургских художников Светланы Богатовой «Избранные святые русского Севера» (четырёхчастная икона, объединяющая святых по типологиче-

---

<sup>4</sup> Новый сводный иконописный подлинник, созданный в иконописной школе при МДА в 2008 году.

<sup>5</sup> Кутейникова Н.С. Иконописание России второй половины XX века. СПб., 2005. С. 128.



скому признаку) и Алексея Козлова «Избранные святые Петербургские» византийского характера письма.

Среди парных изображений известна икона митрополита Серафима и архиепископа Илариона (Троицкого) в московском Новодевичьем монастыре, а также изображение митрополита Серафима и преподобномученицы Елисаветы Федоровны. На этих иконах святые объединены по биографическому принципу, либо на основе духовного единства. Строгий ревнитель церковных традиций, владыка Иларион скончался от тифа на этапе из Соловецкого концлагеря, в Петроградской тюремной больнице. Как правящий в ту пору архиерей, на себе испытавший гонения и ссылку, митрополит Серафим добился, чтобы архиепископ был погребен достойно, дал для облачения свои белые святительские одежды. Белый цвет как символ чистоты и преображения не случаен, особенно в изображении мучеников за веру. В этом иконографическом решении характерно изображение свитка с ключевыми словами «Без Церкви нет спасения» в руках у владыки Илариона и иконы Серафима Саровского у митрополита Серафима, указывающей на духовное единство святых. В верхней части иконы, в небесном сегменте, изображён благословляющий Христос, а ниспосылаемые Им ангелы венчают главы святых мученической диадемой.

В этом ряду интересна также икона «Три Серафима», включающая в себя соименных святых — Серафима Саровского, митрополита Серафима Чичагова и новопрославленного старца Серафима Вырицкого, как известно, повторившего подвиг саровского чудотворца — 1000-дневное молитвенное предстояние на камне. Известно, что некоторое время Серафим Вырицкий был духовником митрополита Серафима. Таким образом, святые объединены также по принципу духовной преемственности и, вероятно, по принципу символической троичности.

Сохранилось предание о том, что по завершении «Летописи» Серафим Чичагов сподобился благодарственного посещения старца Серафима.<sup>6</sup> Величайшим благом для будущего священномученика стало духовное присутствие и заступничество его небесного покровителя на жизненном пути. По словам патриарха Московского и всея Руси Алексия II, Чичагов «впитал в себя дух преподобного Серафима, который встречал приходивших к нему приветствием «радость моя, Христос воскрес!» В этом призыве к подвигу от духовной смерти состоит и сущность окормления паствы, которое совершал священномученик митрополит Серафим»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Бутовский полигон. М., 2007. С. 22.

Дивеевская тема в изображении митрополита Серафима звучит в монументальной росписи трапезной Казанского храма Серафимо-Дивеевского монастыря, а также в иконе «Собор святых земли Дивеевской», на которой священномученик находится в первом ряду на переднем плане вместе с преподобным Серафимом, с «Летописью» в руках, в предстоянии Богородице — игумении монастыря и хозяйке Своего Удела.

В 2003 г. молодым иконописцем Палехской школы Ириной Кокуриной была написана икона «Святой страстотерпец царь Николай принимает от священномученика Серафима (Чичагова) Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря». Изображение носит повествовательный характер, по сути напоминая одну из сцен жития, обычно располагаемых в клеймах по бокам основного изображения. Однако важность момента и стремление к его увековечению побуждает иконописца к созданию цельной многофигурной иконы. Верная традициям искусства Палеха, художница сообщает исторически значимому событию дополнительные реалии: на дальнем плане композиции легко узнаваема архитектура Дивеевских соборов, от которых движется крестный ход с иконами и хоругвями, в дальней перспективе просматривается зелёная полоса леса. Тончайший орнамент с ассистной разделкой украшает облачения святых. Царь Николай изображен в центре, что подчеркивает его главенствующее место в событии. В левой части иконы священномученик Серафим (тогда в сане архимандрита) с поклоном вручает царю свой труд. Серафим Саровский присутствует зримо и благословляет присутствующих. Иконописец еще раз подчеркивает духовное значение «Летописи» в исторической цепи событий. «Царь, который меня прославит, — того я прослаблю», — говорил преподобный Серафим<sup>8</sup>. Икона изображает поворотный момент в истории канонизации Серафима Саровского и раскрывает иконографически тему взаимоотношения Царственных страстотерпцев с Дивеево и их молитвенной обращенности к старцу Серафиму. Мученический венец объединяет Царя и его семью с образом Серафима Чичагова. Отметим, что эта интересная в творческом замысле икона создана для московского храма Илии Обыденного, где священномученик Серафим служил и где хранятся написанные им картины-иконы: «Спаситель в белом хитоне» и «Моление Серафима Саровского на камне».

Русской Голгофой называют подмосковное Бутово — место массовых расстрелов 30-х годов на огороженном бывшем полигоне НКВД.

---

<sup>7</sup> Сборник трудов и житие священномученика Серафима (Чичагова) «Да будет воля Твоя». Составитель игумения Серафима (В.В. Черная-Чичагова). М., 2003. С. 3.

<sup>8</sup> Белик Е. «Тайна сия велика...» // Северный Благовест. №4 (13). 2007. С. 44.

Сонм бутовских новомучеников возглавляет митрополит Серафим Чичагов, первым из них причисленный к лику святых. В 1994г. здесь был водружен поклонный крест, а затем воздвигнут деревянный храм в честь Новомучеников и исповедников Российских, где помещена первая поясная икона святителя Серафима, созданная к его прославлению. Двухэтажный каменный собор с тем же посвящением построен и освящен в 2006 году. Нижний храм символизирует собой страдальческий подвиг русской Церкви, её Страстную седмицу. Центральный придел сооружён в честь Державной иконы Божией Матери, по стенам размещены иконы бутовских святых. Верхний храм собора посвящен прославлению подвига новомучеников, свидетельствующих своей жизнью и смертью веру в Воскресение Христово. Поэтому мотив Пасхи, главного христианского праздника, здесь звучит по-особому<sup>9</sup>. Это выражено, например, обилием красного и золотого цветов в колористическом решении икон, торжественностью наполненного светом пространства храма. В честь Воскресения освящен и центральный предел, еще раз подчеркивая, что дни Страстной седмицы неотделимы от Светлого Воскресения. Здесь размещена икона «Собор новомучеников Бутовских». Икона написана по образцу «Собора новомучеников и исповедников Российских», но на последней святые изображены на фоне храма Христа Спасителя, а здесь они молитвенно и литургически предостоят перед жертвенником и крестом-Голгофой у деревянного храма на полигоне. На переднем плане композиции видны погребальные рвы с останками убиенных праведников. Литургический характер иконы и ее жертвенную символику подчеркивают фигуры шестерых диаконов из числа новомучеников. Там же в молитвенном предстоянии изображен митрополит Серафим, которому посвящен и один из пределов собора. На дальнем плане иконы видны реально существующие на полигоне яблоневые деревья, которые в контексте изображения сообщают месту массового убийства, преобразённого подвигом новомучеников, значение Райского сада.

Вновь написанные для Бутовских храмов иконы святого разнообразны в своем творческом замысле и художественном исполнении. Существует житийная икона с поясным изображением митрополита Серафима в среднике, раскрывающая в клеймах жизненный подвиг святителя. Подобные изображения располагались, как правило, над гробницами святых ещё со времён Византии. Сегодня образ Серафима Чичагова «в житии» является, вероятно, единственной иконой святого подобного рода, ещё раз свидетельствуя о святости места и

---

<sup>9</sup> Бутовский полигон. М., 2007. С. 52–53.

особенно о непосредственной близости к реликвии — безымянной могиле мученика за веру и его святым мощам.

Замечателен в художественном решении и исполнении образ священномученика Серафима в рост, являющийся парным к ростовой иконе святителя и чудотворца Николая Мирликийского. На этих иконах святые изображены на поземе, являющем собой территорию Бутовского полигона, освященную кровью мучеников. Распростертые в святительском благословении руки митрополита Серафима, следуя мысли А.Н. Грабара<sup>10</sup>, можно трактовать как непосредственно близкий к теме мученичества жест распятия, подчеркивающий молитвенный и пастырский подвиг святого. Цветовой строй икон характеризуется обилием золота, красного и белого тонов в элементах облачений, радостной, тёплой и гармоничной палитрой, присущей иконописной традиции Московской школы.

Настоящей находкой в разработке иконографии Серафима Чичагова можно назвать его образ в белом облачении священника и одновременно врача. Как известно, владыка Серафим интересовался гомеопатией, оставил после себя богатое медицинское наследие, призывал обратиться к целебным силам природы, но как пастырь и врач духовный, Чичагов настаивал на том, что в первую очередь надо искать корень болезни в духе и душе человека<sup>11</sup>. Характерным атрибутом святого-целителя в иконописи является ковчежец с лекарственными средствами и ложечка в руках персонажа. Эти детали присутствуют в упомянутой иконе митрополита Серафима, но дополнительную выразительность образу придаёт белая скуфья с вышитым на ней крестом и светлые одежды, напоминающие ещё и о том, что перед нами мученик за веру.

В родном городе митрополита Серафима Петербурге его иконописные изображения нередки и зачастую, как и в Бутово, входят в целую иконографическую программу храма, освещающую подвиг новомучеников. Можно сказать, что обращение иконописцев к образу митрополита Серафима носит монументальный характер. Большинство известных икон написаны в рост, входят в структуру иконостасов или алтарных росписей. При этом в стилистическом отношении наблюдается вариативность. Так, в Блокадном храме Успения Божией Матери живописные изображения близки к Московской канонической школе иконописи, на которую ориентируются художники мастерской Иоанна Богослова. Это оправдано также архитектурной и стилистикой храма, построенного в архитектурной

---

<sup>10</sup> Grabar A. *Martirium*. Т. II. Paris, 1946. P. 52—53.

<sup>11</sup> Медицинское наследие священномученика митрополита Серафима (Чичагова). М., 2008. С. 7.

традиции Владимиро-Суздальской земли. Икона митрополита Серафима написана здесь одним из ведущих петербургских иконописцев Иваном Кусовым и находится в алтарной части храма, представляющей собой «иконостас в иконостасе». Изображение в рост подчеркивает значимость святого в литургическом пространстве храма, его молитвенное со-присутствие и со-служение приходящим в церковь<sup>12</sup>. Кисти Кусова принадлежит также ростовое изображение святителя Серафима в той же стилистике, находящееся в иконостасе центрального придела Казанского храма Новодевичьего монастыря, на территории которого была резиденция Чичагова в бытность его митрополитом Ленинградским. Создание иконостаса велось совместно с петербургским иконописцем и преподавателем СПДАиС В.Т. Ждановой.

Несколько икон так называемого академического письма, среди которых есть образ митрополита Серафима, выполнены художником-живописцем В.Д. Бобровым для Троицкого собора Александро-Невской лавры. Писанный маслом на холсте образ святителя обладает ярко выраженной портретной характеристикой. Выявление индивидуальности изображаемого занимает первое место в иконах академической школы. Стилистика изображений святых в данном случае согласуется с архитектурным решением собора эпохи классицизма.

В 2010 году петербургской художественной мастерской «Образ», состоящей в основном из выпускников Академии художеств, была осуществлена роспись храма апостола Иоанна Богослова при СПБДАиС. В алтарной части храма присутствует и образ митрополита Серафима, выполненный в стилистике академической школы живописи согласно статусу этого учебного заведения. Образы новомучеников и новопрославленных святых входят здесь в состав деисусной композиции, включающей в себя изображения Спасителя, Божией Матери, Иоанна Богослова, Иоанна Предтечи, Александра Невского, а также отцов Церкви — Василия Великого и Иоанна Златоуста. Святые, имеющие ярко выраженное портретное сходство (по сути, портреты святых в рост), воспринимаются как реально присутствующие в храме за литургией. Жесты, атрибуты, молитвенная отрешённость их лиц при этом носит вполне иконописный характер. Не случайно, что «позёмом» для предстоящих фигур выбраны в данном случае белоснежные облака, а фоном композиции голубовато-серое небо. Художникам удалось композиционно и колористически вы-

---

<sup>12</sup> См. об этом: Колобова К.А. Высокий иконостас Блокадного храма в Санкт-Петербурге. К проблеме современного православного искусства. // Научные труды. Вып. 8. Проблемы русского искусства. СПб., РАХ. 2008. С. 103—112.

явить и подчеркнуть литургический смысл композиции, знаменующей участие небесной Церкви в богослужении.

Как мы видим, творческие поиски иконописцев при создании образа священномученика Серафима весьма активны и небезуспешны. Надо ли кого-то убеждать в том, насколько важно пристальное внимание к подвигу новомучеников в современном иконописании. В своих песнопениях Церковь молитвенно обращается к ним, и, взирая на икону святого, являющую его преображённый, прославленный облик, можно сказать словами кондака: «Священномучениче Серафиме, в Небесных чертозах водворяясь, моли Христа Бога серафимския радости нам причастником быти»!<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Кондак свщмч. Серафиму, глас 6-й.

---

---

# ОТЗЫВЫ И РЕЦЕНЗИИ

---

---

*Клаудио Морескини. История патристической философии. Издательство «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина». М., 2011. 863 с.*

В конце прошлого 2011 года в издательстве «Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина» вышла книга известного итальянского патролога Клаудио Морескини «История патристической философии». Книга Морескини, изданная в 2004 году, если и не является, в силу своей обзорности, передовым рубежом патрологической науки, то во всяком случае она зрелый плод одной из доминирующих линий развития патрологии XX—XXI века: история христианской мысли в контексте античной философии. Для Морескини святоотеческое наследие — прежде всего наследие интеллектуальное. Творцы предания не просто христианские авторы или «писатели», создатели «христианской литературы», как, например, обозначали отцов патрологи-протестанты Гарнак или Альбанер, а христианские мыслители и философы.

Поэтому эллинизацию христианской керигмы за счет ее соприкосновения с философией нельзя расценивать как свидетельство измены первоначальному христианству, речь скорее нужно вести о миссии христианства, неотделимой от самой его сути<sup>1</sup>. В самом общем виде этот подход можно выразить так: в той мере, в которой философия, возникшая в рамках греческой культуры, универсальна и представляется явлением «подлинно человеческой культуры», она способна вмещать христианские смыслы. Причем там, где эллинизация очевидно сохраняет черты культурного своеобразия или сознательно пытается их усилить, например, в неоплатонизме, нарушается открытость культуры, совершенно необходимая для обретения новых горизонтов. Традиция встает на путь самоизживания. Другими словами, взаимная открытость философии<sup>2</sup> и христианства обеспечила движение смысла, обозначенное Морескини как «патристическая философия».

---

<sup>1</sup> Морескини солидаризируется с мнением Р. Канталмесса: «Сам по себе факт эллинизации пребывает в полной гармонии с характером христианства, этой религии Воплощения и религии универсальной, то есть такой религии, которая по своей природе способна воплощаться в любой подлинно человеческой культуре». Клаудио Морескини. История патристической философии. М., 2011. С. 7.



Интересно в этом ключе сопоставить книгу Морескини с книгой Этьена Жильсона «Дух средневековой философии»<sup>3</sup>. Жильсон, рассматривая прежде всего линию блаженный Августин — Фома Аквинский, демонстрирует далеко не очевидное влияние чисто богословских идей и подходов на философскую мысль XVII века. У Морескини философский логос античности способен инициировать нечто собственно христианское в христианской мысли, у Жильсона богословский логос оказывает стимулирующее воздействие на философскую и научную мысль Нового времени. Морескини, как и Жильсон в другом историко-философском срезе, пытается пойти дальше по сути верного, но недостаточного суждения о том, что христианская мысль использовала терминологию и отдельные философские доктрины для своих целей, когда христианское содержание получило философскую форму. Прежде всего, Морескини хорошо показывает: форма, философский инструментариум содержателен и есть не что иное, как сама суть философии. Заимствовать форму совершенно невозможно без работы на уровне ключевых философских смыслов<sup>4</sup>. Поэтому Морескини совсем не ограничивается описанием того, какие концепции и понятия воспринимались отцами у Платона, Аристотеля, стоиков, скептиков и т.д., автором предпринимаются усилия к прояснению интеллектуальных мотивов восприятия. Он проводит мысль об общих запросах философии и христианского богословия: общность вопросов и единое интеллектуальное пространство предопределили как сходство, так и различие в рамках конкретных концепций.

Прежде чем перейти к обзору содержания «Истории патристической философии», не могу не сравнить работу Морескини с книгой на этот раз отечественного патролога В.М. Лурье «История Византийской философии». При большем, чем у Морескини, хронологическом охвате (у Морескини с II по VII, у Лурье с II—I до Р.Х. по XII век по Р.Х.) Лурье достаточно скуп и даже поверхностно комментирует центральную проблему, скрытую за словосочетанием «патристическая философия» (или «византийская философия»). Отечественный автор почти не касается того, на чем Морескини подробно сосредото-

---

<sup>2</sup> Описанное отношение совсем не исключает взаимной непроницаемости философии и богословия друг для друга, греческие философы остаются в глазах христиан язычниками, представителями мудрости века сего, а христианская мысль, если и становилась предметом осмысления для античных философов (Плотин, Порфирий, Цельс), оставалась варварством и суеверием.

<sup>3</sup> Работа Э. Жильсона появилась в русском переводе в 2011 году.

<sup>4</sup> Так, например, Жильсон в качестве такого ключевого смысла указывает понятие «бытие». Центральность Бытия субординирует все линии связей и преемственности богословия и философии. Морескини единого принципа не выделяет, прослеживая трансформацию многих понятий и представлений: душа, единое, число, ум, идея и др.

чивается — философского субстрата, интеллектуальной почвы свято-отеческого богословия. Если Морескини подходит к своей задаче как историк философии, Лурье преподносит свое виденье генезиса Предания, оставляя читателя в недоумении о своей собственной «философии». Позиция, с которой осуществляется исследование, в случае Лурье не прояснена и нигде в книге не дана в развернутом виде (то, что такая «философия» есть, становится понятно уже с первых страниц книги<sup>5</sup>). В этом отношении нарушается основная коллизия вопроса о понятии «христианская философия» и того, что за ним стоит. У В.М. Лурье античный философский субстрат скрыт, он отсутствует в книге, однако философичность христианской мысли все же и у него заключается в трансформации античного наследия.

Структура книги Морескини носит хронологический характер, соответствующий процессу исторической актуализации тех или иных тем христианского богословия. Авторский замысел определенно предполагал выражение того, что С.С. Аверинцев назвал «противостоянием и встречей двух творческих принципов», христианства (и даже библейской традиции) и античной культуры с ее философией.

Первая глава содержит ряд тем, без которых вопрос о «встрече и противостоянии» не может быть разрешен. Морескини подробно останавливается на феномене риторики. Ритор в эпоху «второй софистики» (II — III в. по Р.Х.) становится главным действующим лицом культуры, риторическое слово влияет на «демократизацию» философии, ее начинают воспринимать как учительницу жизни: философия способна научить любого — как жить и зачем. Поиск истинного этоса невозможен без понятия об истинном божестве, так возникает представление о Боге как едином разумном начале. В общей атмосфере духовных исканий<sup>6</sup> жанр риторической литературы оказывается приемлемым и для христианских апологетов — они, по Морескини, органично вписывались в контекст эпохи.

Философский монотеизм или генотеизм, особенно в средне-платонической разработке, как показывает Морескини, повлиял на Оригена, Климента, Каппадокийцев, Августина. Роли Платона и средних платоников в становлении христианской мысли Морескини уделяет

---

<sup>5</sup> В противоположность Лурье, Жильсон очень определенно обозначает свою позицию как исследователя: и ретроспектива к Августину и Боэцию и перспектива к Декарту и Мальбраншу обосновывается им томистической концепцией бытия, составляющей «среднюю часть» магистральной линии западного мышления.

<sup>6</sup> Это ощущение хорошо передал далекий от риторики Плотин: «Отчего и как это происходит, что души забывают Бога — своего отца. Отчего это происходит, что они, имея божественную природу, будучи созданием и достоянием Божиим, теряют знание и о Боге, и о самих себе?» Энн. V.1.1

наибольшее внимание, подробную проверку на платонизм проходит у него почти каждый христианский мыслитель.

Полезной стороной книги в этой связи является пространное цитирование сопоставляемых авторов, бережное отношение к оригинальной терминологии. Морескини действительно предлагает разбор богословского текста, помещая его в контекст философского высказывания Платона, Аристотеля, Нумения, Порфирия и др. Такая «переключка» позволяет читателю самому встретиться с мыслью отеческих творений. Это счастливое свойство делает книгу незаменимой для «учащих и учащихся», тексты отцов (особенно если это переводы) нужно читать именно таким образом, иначе значительная часть богословской проблематики, сама драматургия христианской мысли останется просто незамеченной.

К слову, насчет переводов: российские издатели Морескини не просто перевели цитаты с итальянского<sup>7</sup>, но везде привели общепризнанные русские переводы цитируемых текстов, более того, комментаторы уточнили дореволюционные переводы отцов по современным критическим изданиям. Такая же работа была проведена и в отношении философской и богословской терминологии, адаптированной издателями к принятой в отечественной традиции. Образцовая подготовка «Греко-латинским кабинетом» «Истории патристической философии» делает честь издательству, хотя — нельзя этого не сказать — книга издана небольшим тиражом, а ведь тех, кому она будет полезна и интересна, явно больше тысячи человек. Остается уповать на электронные технологии, которые рано или поздно сделают книгу Морескини достоянием более широкого круга читателей.

Во второй главе Морескини подробно разбирает «Александрийскую школу». Оригену, Клименту посвящены пространные главы, Григорию Чудотворцу и Мефодию Олимпскому экскурсы покороче, но что объединяет весь раздел — это ценные параллели со средними платониками Нумением, Плутархом, Максимом Тирским. Подробно разбирается, например, восходящая к Аристотелю и развитая в среднем платонизме (в частности, у Алкиноя в «Учебнике платоновской философии») идея «философской веры», согласно которой не на все философ может привести рациональное доказательство, то, что связано с последними основаниями реальности, нужно принимать на веру. Эту идею развивает Климент, она — важный мотив в его концепции гнозиса.

---

<sup>7</sup> Так, например, поступили издатели добротного учебника «Западная философия» двух итальянцев Д. Реале, Ф. Антисери. В нем, скажем, вместо «занебесной области» из Федра в русском переводе везде «гиперурания», это, конечно, ближе к греческому, но зачем так не щадить читателя?

Конечно, не обходит Морескини и тему Логоса, но, что интересно, если в конце XIX — начале XX века, например, в знаменитой монографии С.Н. Трубецкого, тема Логоса представлялась чуть ли не единственным масштабным вкраплением античной философии в христианскую мысль, то у Морескини проблематика Логоса анализируется куда в более плотной «обвязке» из других философских идей, воспринятых и переосмысленных христианами. В книге Морескини широко представлена латиноязычная богословская традиция (главы 3, 5, 6): Тертуллиан, Арнобий, Лактанций, Марий Викторин, конечно, Августин и Боэций. Автор «Истории патристической философии» не спешит противопоставлять Запад и Восток христианского мира, при имеющихся различиях — это одна линия Предания, во всяком случае, в том, что касается отношения к философии.

Интересно, что Морескини совсем не склонен следовать и очень устойчивому в нашей научной традиции, но морально устаревшему «школярскому» подходу: «жизнь, творчество, творения, учение...» Повествование у Морескини, будучи подчинено хронологической канве, построено «кустами», т.е. у каждого автора выделяется либо характерный сквозной мотив с соответствующей линией преемства, например: Августин — Цицерон, либо элемент своеобразия, определяющий вклад в традицию. Метод смысловых акцентов и пространственные иллюстрации делают восьмисотстраничный труд легко воспринимаемым для читателя.

Седьмая и восьмая главы посвящены богословию IV — V веков, периоду арианских споров, богословию Каппадокийцев. Здесь читатель, выросший на отечественных монографиях конца XIX — середины XX века, найдет для себя много нового, особенно по части философского контекста богословия и учения о богопознании.

Последним мощным аккордом в книге представляется глава, посвященная Кириллу Александрийскому, она содержит пространственный разбор его трактата «Против Юлиана», памятника самого по себе хорошо иллюстрирующего восприятие в христианской интеллектуальной среде ключевых неоплатонических доктрин. Кирилл, опираясь на Порфирия, предлагает христианское толкование неоплатонической триады (Единое, Ум, Душа), и у него Плотин и Порфирий вполне согласуемы с христианским пониманием Троицы, а Юлиан, якобы им следовавший, все исказил.

Заключительная глава — «Христианская греческая философия в VI и VII веках» — помимо прочего содержит очерки философии Дионисия Ареопагита, Иоанна Филопона, Максима Исповедника, однако завидная эрудиция автора монографии заметно ослабевает на VII веке. Дионисий и особенно Максим Исповедник как-то не очень даются Морескини. Характеристика преп. Максима («человек фило-

софского духа и наиболее значимая фигура после Оригена на христианском Востоке») у Морескини почти никак не подтверждается. В очерке о Максиме очевидно не хватает философского контекста, в особенности не прочерчена перспективная для «максимоведения» линия «преп. Максим — Прокл».

В целом о книге можно отозваться очень положительно и пожелать, чтобы работа Клаудио Морескини заняла достойное место в любой богословско-философской библиотеке.

*К.А.Махлак*

## **САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ БОГОСЛОВИЯ И ФИЛОСОФИИ**

открытый в 1992 году и осуществляющий свою деятельность по благословению Митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Владимира, объявляет очередной набор на I курс очного, очно-заочного (вечернего) и заочного обучения по направлению 031900 – «Теология»

По окончании обучения выпускникам выдается диплом государственного образца.

### **ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЭКЗАМЕНЫ:**

**на очное обучение:**  
по результатам ЕГЭ

**на очно-заочное и заочное обучение:**  
История России, литература (устно), собеседование.

### **Вступительные экзамены проводятся:**

с 13 июля – первый поток  
с 26 августа – второй поток

*Лица, имеющие высшее образование, выпускники Санкт-Петербургской православной духовной академии, семинарии и регентского отделения на все формы обучения зачисляются по итогам собеседования*

### **Адрес института:**

Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15, 7 этаж, комната 706  
Тел.: (812) 971-79-21, 351-15-31, 8-906-240-60-36  
E-mail: [ibif@inbox.ru](mailto:ibif@inbox.ru), HTTP: [www.ibif.org.ru](http://www.ibif.org.ru)