

Инна Войцкая

Радость учить

1. ОБРАЗОВАНИЕ, ГОСУДАРСТВО И ВЕРА

Позиция Школы, обращенной и обращающей человека к истокам, в сегодняшнем нашем государстве – это просветительская, образовательная позиция, это то государство, которое еще нужно образовать, в смысле *civitas* -- общества.

На наших глазах закончились времена гонений. Христианство стало открытым. Кажется, что после событий шестнадцативековой давности, т.е. со времен последних гонений, закончившихся при Константине, установить отношения между церковью и государством проще, чем это было тогда. Все-таки есть накопленный исторический опыт. В том числе и ближайший нам опыт России конца XIX – начала XX века и протестантской и католической Европы. Как бы ни была сложна ситуация Церкви на Западе, но у государств Запада (Англии, Франции, Германии, США), которые не только всегда позволяли существовать своим природным церквям, но на 70-летний период дали приют и возможность просто быть церкви людей изгнанных, церкви гонимой, конечно, есть чему учиться. Эти страны дали возможность сохраниться и традиции русского православного богословия, и православной миссионерской и монашеской деятельности. Но чему мы будем учиться и у прошлого, и у современности зависит, конечно, от нас самих. И когда мы обращаемся к опыту Запада второй половины XX века (после II Ватиканского Собора), то может быть самое главное, что мы должны там увидеть в отношениях «Церковь – государство» – это имеющийся опыт отношений государства как человеческого общества и Церкви как таинственного – мистического тела.

Государство и Церковь? – ведь это еще как эти отношения понять. Можно ведь здесь услышать «власть и церковная организация», «политическая власть и институт церковной иерархии». Ведь еще надо понять, как само государство увидеть. Кстати, в русской этимологии отношение «государство – Церковь» предполагает большую антиномичность, чем, например, в английском, французском, латинском языках. Ведь «государство» в русском – это не нечто установленное, законоположенное, оформленное в отличие от хаоса внешнего мира, как в английском и французском (*state, état*), и церковь эту установленность может уравнивать своей свободой, но в целом этой оформленности, установленности и законоположенности не противоречит и не противостоит, или в латинском, где *civitas* – просто оформленное (потому что не в нерасчлененном природном хаосе находящееся) человеческое общество, а Церковь – это собрание, т.е. отношения Церкви и государства – это естественные отношения всего общества людей и какой-то (пусть очень особенной) части людей в этом же обществе. И отношение двух этих сообществ (в переводе на русский «двух градов» Августина) как бы ни были сложны, но это всегда, в конечном итоге, просто отношения между людьми. Часть людей, входящих в Церковь, может быть как угодно велика, например, включать в себя всех, кроме новорожденных младенцев и пришельцев, или наоборот быть относительно небольшой. В любом случае, Церкви здесь легко быть обернутой к этому внешнему по отношению к ней миру – государству – жить в нем и, в том числе, ради него.

А вот в русской этимологии, хотя, быть может, нам уже не так интересно искать в языке и в археологических реалиях лишние подтверждения непредсказуемости своего исторического пути, «государство и Церковь» – это все равно что «господство и Церковь». Государь – государство, господин господство. И это, к сожалению, потому что у христианской церкви с господством как земной тяжелой властью не может быть отношений, может быть только неприятие. Это неприятие исторически завуалировано теократическими иллюзиями: кажется, что Церковь когда-нибудь вберет в себя «край земли» (Деян. 2, 8), и *все* общество станет ею – внешнего по отношению к Церкви пространства просто не будет. В России конца XIX века, у Достоевского, Соловьева, эти иллюзии были выражены достаточно отчетливо, и ясно что с ними стало после: мы живем в эпоху, когда все социальные утопии надолго потеряли притягательность.

Но с государством *как* обществом у Церкви могут и должны быть отношения, и это – отношения не только взаимозаинтересованных партнеров.

В этом смысле, может быть, не совсем точно говорить, что Церковь нуждается в поддержке государства. Сейчас, именно у нас, в нашей реальной ситуации, у нас в республике вряд ли кто-нибудь может всерьез думать, что это Церковь нуждается в поддержке государства. Это наше общество, люди, которые сейчас живут у нас, ищут Церковь и нуждаются в ее поддержке. Ведь правда заключается в том, что 2/3 людей из не имеющих высшего образования просто не могут прочесть синодальный перевод Евангелия, понять его не могут, закрывают, открыв на 1 главе Евангелие от Матфея; слишком трудный язык – не язык газет, не язык общения повседневности. Какой процент не может читать Евангелие из числа людей, высшее и даже высшее гуманитарное образование имеющих, судить не берусь. И этому не надо удивляться: ведь это перевод древнего текста, сделанный в XIX веке, русский язык 120-летней давности, и как бы ни была верна критика синодального

перевода за его невыразительность и неточность, но между средним человеком сегодня и этим переводом барьер ставит совсем не эстетическая требовательность. Конечно, православие в России и в XIX веке было вовсе не читающим. Вся первую половину XIX века полной Библии на русском просто не было, и вообще не было привычки, традиции ее читать как книгу, в лучшем случае ее читали на французском. Но зато была служба как повседневность, как обиход, Псалтирь, Четьи-Минеи, молитвослов как предметы обихода. Было ясно, как об этом можно сказать, как об этом говорят, какой язык используют. Это ведь и есть культура как среда человеческого обитания, область выразимого. И эта среда не то чтобы сейчас утрачена, но пробраться к ней слишком уж тяжело – путь затруднен. «Край земли» стал широк как никогда, между ним и внутренней областью лежат дополнительные барьеры в представлениях о красоте, в путях и стереотипах восприятия, самих принципах ощущения своего тела, звуков собственной и чужой речи, в том, из чего складывается то, что называют «стилем», в том числе и «стилем поведения», то есть то в человеке, что, неудержимо проявляя себя вовне, создает среду обитания, пространство памяти предшествующих и будущих поколений. Есть стиль богослужения, стиль литургии. Нет нужды объяснять, что служба, присутствие в церкви не могло для нынешних людей (кроме очень узкого круга, по рождению к церкви принадлежащего) играть роль образовательную и воспитывающую в смысле веры, и не может до сих пор, несмотря на открытые церкви. Наоборот, для присутствия на службе, для взгляда на икону нужна предшествующая подготовка, иначе они просто оказываются невоспринимаемыми, и единственным посредником становится письменное слово, гуманитарное образование. В этом смысле удельный вес письменно-словесного, с одной стороны, и зрительного восприятия, с другой стороны, у сегодняшних «простецов» и людей искушенных в церкви коренным образом поменялся по сравнению с ранним христианством – с христианством эпохи иконоборческих споров. Не икона сейчас выступает орудием образования в вере. И именно для новичков в церкви роль словесного оказывается наиболее значительной. Прежде, чем социологически просчитывать «верующих» и «неверующих» и «религиозных» и «безрелигиозных» в среде современной молодежи (и не только молодежи) надо все-таки узнать, какой смысл вкладывает тот, кто на этот вопрос отвечает, в свой ответ, что именно он имеет в виду.

В воскресенье, в праздники, на ранней литургии в исповедальне Кафедрального Собора в Минске очень много людей, здесь стоят очереди, и каждую неделю – новые лица людей, которые, ясно видишь, скорее всего, здесь впервые или почти впервые. И почти громкие голоса: «А говорить что-нибудь надо? Там надо будет что-нибудь говорить?» Прямо перед причастием, когда уже задернута завеса, отчетливый шепот в толпе: «Это у них сейчас идет главная процедура». И никогда не забыть, как на Троицу в притворе одного из соборов Минска (зачем упоминать, какого) на всю толпу людей, стоявших впрыток друг к другу, раздавался громкий голос женщины из свечного ларька: «Троица – это праздник зелени, это праздник лета, ранней летней растительности!» И опять, уважительный вопрошающий шепот: «А вот что это – Троица? мы в церкви-то редко бываем, я-то и не знаю?» И в ответ: «Это праздник лета, праздник летней зелени!..»

И в этом смысле, если только хочешь думать об этом всерьез, что же стоит за заполнением анкетных данных о конфессиональной принадлежности? Не стоит утешаться тем, что Россия и всегда-то была «крещена, но не просвещена». Какое должно быть отношение Церкви к образованию? Из всех вопросов этот, очевидно, наиболее удобопонятный. Как писал Г. П. Федотов в одной из своих последних статей: каким бы ни стало новое (имеется в виду после гонений) христианство в России, оно может быть в отношении культуры только антикатолическим, т. е. принимающим культуру, возвращающим ее. И, действительно, независимо от того, как сложно могут складываться отношения между культурой и верой, нет сомнений, что наша сегодняшняя ситуация в нашей республике принадлежит к таким подчас, когда этим отношениям еще просто нужно сложиться.

Ведь лучшее, что мы имеем (я имею в виду – Белоруссия, Минск), это, прежде всего, отсутствие многих уж очень плохих вещей. Мы не попали в ситуацию откровенной конфессиональной вражды, – у нас нет сращения (а это постоянная живая угроза в самой России) церкви и официальной идеологии, т.е. того страшного союза государственной власти и церковной организации, который ставит себя на то место, где должны быть живые отношения церкви и общества, у нас нет союза церковной идеологии и местного национализма и подмены веры национальными традициями (а такая подмена возможна и в ситуации упадка и в ситуации растущей силы этих традиций). Очень много плохого у нас или нет, или сравнительно мало. Поэтому любые явления просветительства в республике отрадны.

Мы живем в обществе людей с утраченным или неприобретенным чувством предстояния перед Богом. Это мир бытийственной, онтологической скудости. И мы – общество людей, в повседневности несущих это постоянное чувство оскудения бытия. Конечно, не надо преуменьшать бедствия: некая онтологическая нищета – это удел человека от грехопадения. Об «оскудении преподобного» (Пс. 11, 2) говорит Псалтирь: «яко умалишася истины от сынов человеческих» (Пс. 11, 2). Но есть колебания, есть границы. Когда общество решает не объявлять войну вере – это одна граница, когда оно топит ее в равнодушии – иная, когда оно пытается понимать, что все наше мироустройство, все наше оформленное бытие, то, что мы называем культурой и цивилизацией, сама наша *civitas* не противостоит граду Божьему, но этот Божий град оказывается в нем закваской и семенем,

как христианство оказалось закваской двухтысячелетней истории Европы – если мы в это начнем вдумываться, то это, наверное, совсем другая будет граница и другой уровень. Позиция Церкви в сегодняшнем нашем государстве – это просветительская, образовательная позиция, это то государство, которое еще нужно образовать, в смысле *civitas* – общества.

В этом смысле ставшее за последние 200 лет традиционным разделение образования на светское и церковное в некотором отношении должно быть пересмотрено. Что такое, например, предпосылка «светского религиоведения» на месте бывших кафедр атеизма? В юридическом отношении ведь это введение запрета на профессию. Почему, в самом деле, чтение университетских курсов по истории религии может зависеть от конфессиональной или внеконфессиональной принадлежности специалиста? Точно так же, как вряд ли стоит перенимать практику недавно возникших богословских институтов ближнего зарубежья, когда при приеме абитуриентов выясняется их вероисповедание, т.е. происходит возврат к тому худшему, что мы имели в России начала века, когда с вхождением в церковь или с нахождением вне ее в сознании общества связывалось получение ряда льгот, преимуществ, прав. Но по сути дела от конфессиональной принадлежности может зависеть только совершение таинств, только таинства нельзя совершать над тем, кто не принадлежит Церкви (*поэтому*, естественно, образованию в Духовной академии, связанному с принятием сана, как подготовке к принятию таинства рукоположения, должно предшествовать таинство крещения). Как только мы откажемся от этой идеи конфессиональных и неконфессиональных льгот и презумпций, вопрос об отношении «светского» и «религиозного» образования предстанет в несколько ином аспекте. Само значение слова «секулярный» (светский) в противовес «церковному» приобрело сегодняшнюю окраску в XVIII веке, как раз в борьбе против этого сращивания Церкви и государственной власти, которое представляет собой чистый отрицательный опыт в шестнадцати веках послеконстантиновского христианства. Это противостояние вольнодумцев XVIII века, и разве мы должны на него опираться и от него зависеть в нашем сегодняшнем взгляде на отношения Церкви и мира, Церкви и всего человеческого сообщества?

Итак, Церковь естественно обращена к государству как обществу людей, в котором она существует и живет. Возникает вопрос, а каково может быть отношение государства к Церкви? Конечно, здесь нам очень полезен опыт Европы, опыт государства, которое и не гонит, и не узурпирует, и не хочет быть мертвенно равнодушным, это опыт общества к Церкви прислушивающегося, внешние проявления такого прислушивания могут быть очень *различными*, ведь сам демократизм в его сегодняшнем понимании как защита, охрана свободы каждого отдельного человека, как признание безусловной ценности личности, тот демократизм, который в нашем понятии неразрывно связан с Европой и США, – в очень большой степени есть результат церковного влияния, он связан с опытом и с устройством католической и протестантских церквей.

На уровне законодательства такое прислушивающееся отношение государства к церкви сегодня иногда называется поддерживающей политикой. Нам, с нашим опытом тоталитарной власти, с привычным страхом перед государством-господством (а этот страх стал нам привычен не в XX веке, одной истории духовенства и монастырей при Петре I достаточно) эту дружелюбную, внимательную невластвующую политику трудно и разглядеть, и понять.

2. ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ И ОБРАЗОВАНИЕ: ВЫЗОВ СОВРЕМЕННОСТИ

Если гуманитарное знание есть знание о человеке как находящемся в обращенности, то образование в качестве одного из путей обращенности является одним из способов существования и реализацией гуманитарного знания, при котором образование оказывается частью божественного домостроительства. Существенный вопрос: сумеет ли наше гуманитарное знание осознать вызов современности? Перед гуманитарным знанием поставлена проблема, ему дан вызов извне. Это вызов современности. Каждое из слов здесь неизбежно нуждается в пояснении. Наше знание – гуманитарное знание. Мы говорим о человеке. Корень слова «гуманитарный» не столько решит проблему, сколько очертит нам ситуацию, в которой проблема поставлена. Античность – Возрождение – Просвещение – XIX век – вот глобальные вехи европейского пути. Гуманитарное знание изначально понималось как овладение и возврат к уже достигнутой человеком духовности, его не существует вне исторической перспективы (поэтому тема гуманитарного знания по-особенному не отделима от темы гуманитарного образования). Для Цицерона (его слова *studia humanitatis* и легли в основу всей европейской «гуманитарности») – это возвращение к греческому наследию, для философов Возрождения (от Петрарки) – к античности, и в дальнейшем – все расширяющийся и углубляющийся восстановительно-воссоединительный синтез (если воспользоваться термином современного специалиста). Вот один из путей решения проблемы гуманитарного знания. Постоянный возврат европейской культуры к своим истокам. С одной стороны, культура – это знание о человеке, о собственно человеческом способе существования с другой стороны, человек есть некто, глядящийся в знание иного человека. С самого начала, с Цицерона, гуманитарное знание есть уже знание иного человека о человеке, знание Греции о человеке. Только с Цицероном греческое знание о человеке стало гуманитарным. В «Книге писем о делах повседневных» Петрарки

(именно он вернул в обращение цicerоновское понятие гуманитарного, открыв тем самым эпоху Возрождения) есть знаменитая сцена: Петрарка на Вентозе читает Августина. Блуждая в окрестностях Альп, размышляя о пути собственной души, Петрарка восходит на гору Вентозу и, в восхищении озирая открывающуюся перспективу, наугад открывает «Исповедь» Блаженного Августина и находит в нем собственную, еще не успевшую стать высказанной мысль, а Августин, в свою очередь, пишет об удивлении перед красотой и величием гор и рек и о пути к своей душе, и вся ситуация усложняется тем, что как Петрарка, открыв наугад Августина, находит в нем разрешение именно в момент стоящей перед ним жизненной задачи, так, он знает, уже Августин

наугад открывал апостола Павла, разрешая проблемы веры. Вот очертания движения европейской мысли. Человек обращен к мысли другого человека и находит в ней отзыв себе. Он существует в обращении. То есть гуманитарное знание есть знание, движущееся в сфере обращения. И здесь отвлечемся от латинского звучания корня. Антично-Возрожденческий мотив может только запутать суть дела. Куда, в сущности, обращен человек, познающий специфически человеческое бытие? «Закрыв книгу... и вполне удовлетворившись зрелищем горы, я обратился внутренним зрением к себе». Что есть это петрарковское «к себе»? «У себя» Петрарка вспоминает апостола Павла и далее – Того, к Кому апостол Павел обращен. Говорят, Петрарка на Вентозе – символ новоевропейского, то есть собственно гуманитарного типа духовности. Тогда не будем забывать круг перечисленных лиц, упоминаемых в этом пути его взгляда: от себя (то есть от мысли о своей прошедшей судьбе) – взгляд в даль (горы и реки), затем в Августина, от Августина – к Павлу, которого уже читал Августин, затем к Антонию, о котором пишет Афанасий, и – к Богу, последнее лицо, итог пути, и спуск – все письмо обращено к священнику.

Мы раскрываем понятие гуманитарный – это есть знание о человеке в его обращенности. Вне обращенности нет человека. Человек обращен потому, что есть сфера обращения, есть исток этой сферы, вызов. Человек познает потому, что он уже познан, обращен потому, что к нему уже обратились.

У апостола Павла, 1-ое Коринфянам: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь я знаю отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан».

В сцене обращения Августина к апостолу Павлу, о которой вспоминает Петрарка (совпадение познанный: в Августине уже предузнана душа Петрарки, как в апостоле Павле – душа Августина, как Павел уже познан Воззвавшим к нему по имени, в этой сцене важное место имеет слово «сейчас» (Августин, Исповедь, кн. 8, XII) («Ты обратил меня к себе»).

Как становится вопрос о вызове современности. Культура теологична. Человек как познающий себя не существует вне сферы своей познанный. Вызов современности – это осуществление этого познания, опыт его. Человек вообще существует только в современности. Его познание осуществляется в ней у Августина: «Я не захотел читать дальше, да и не нужно было: после этого текста сердце мое залил свет и покой, исчез мрак моих сомнений» (Августин, Исповедь, кн. 8, XII). У Петрарки:

«Признаться, я окаменел... закрыл книгу... и с того часа никто не слышал меня говорящим до самого спуска». (Петрарка, Книга писем о делах повседневных, IV, 1). Теологичность культуры в том, что она во временном преломляет только здесь и сейчас осуществляющийся вызов современности. Случайна ли культура? То есть случайно ли временное? Нет. Здесь не может иметь место случайность. Недаром Петрарка говорит о «пути к Богу». Исток обращения – Слово. Слово может иметь временной характер, оно может иметь историю. Мы историчны, потому что словесны, а словесны, потому что обращены. Историчность и словесность вневременного характера вызова современности коренится в самом Истоке. Есть история Вызова, выраженная в слове. Бытие, породившее слово и историю, дало нам Историю Слова, во временном преломляющийся, в современности произошедший вызов Бытия. После Августина, Павла, книга, которую упоминает Петрарка, – Евангелие.

Существует традиция, существует культура. Это сфера преломления человеческого опыта, то есть опыта обращения, всегда происходящего в современности – во временное.

Это сфера не-временного опыта обращенности, фиксирующая различные вехи этого опыта, различные формы осуществления его во временном. Культура-временна. Она не является ответом на вызов современности, но преломляет этот ответ, фиксирует его, рассеивает. Культура – это познание человека в его специфически человеческом способе бытия, то есть в обращенности, преломленном во временном. То есть культура познает и современность (как мы узнаем о вызове современности к Петрарке или к Августину), но познает уже как временное и во временном. Культура теологична, теологична традиция. Почему мы не можем именно с этой точки зрения глядеть на проблему гуманитарного знания, на его место в современном мире? Не исходить из данности, не глядеть на проблему человека ясным взглядом. Путь Петрарки был путем к Богу. Гуманитарное знание есть знание о человеке как обращающем лицо. Иудейская традиция и античная, западноевропейская (католическая) и восточноевропейская (православная) здесь идут вместе друг с другом. Гуманитарное знание теологично, традиция путеводительна, то есть они целенаправлены, безразличны к человеческой сущности, их ценностная окрашенность онтологична (существеннейшей характеристикой бытия является возможность обращения, наличие слова, а у слова – истории). Вопрос культуры – это всегда поиск лица. И если мы не будем

«почвеннически» придерживаться традиции античного пути, мы не сможем не увидеть: исток европейской культуры дальше и глубже Европы: «Лица Твоего взысках, Господи, не отвори Лице Твое от мене» (Пс. 26, 8--9). Европейская культура фундируема христианским основанием; начиная от своего античного предчувствия лица, она вся есть культура личности. Переживание личности, личного обращения, обращение лиц как основание бытия – внутреннее самоощущение европейской культуры даже тогда, когда она как может далеко уходит от осознания воздействия Откровения.

Вопрос о временных и географических рамках ареала решается практически. Если культура есть изучение человека в феномене его обращенности, то Церковь есть предельное этой обращенности осуществление, и везде, где это обращение осуществляется в своей полноте, есть Церковь. Мы предлагаем больше не ставить проблему современной культуры как секуляризованной, а увидеть ее в единстве с путем Церкви, в единстве традиции (используя слова С.С. Хоружего: в свете действия синэргии) теологичность культуры не может быть придана ей извне. Изучение культуры как знания о человеческой обращенности не является подчиненным и имеет собственную цель в себе.

* * *

В русском языке образование – это калька с немецкого Bildung. Классическая эпоха образования – XVIII в. По свидетельству Х.Г. Гадамера (то есть свидетельству, сделанному изнутри, человеком, вобравшим в себя и увеличивающим традиции), XVIII в. сделал образование религией. «Понятие образования... было важнейшей мыслью XVIII в. и именно оно обозначало стихию, в которой существовали гуманитарные науки XIX в. («Истина и метод») Неразрывно это понятие связано с понятием «дух» и противостоящим ему – «природа». От своей природной сущности человек возводится к познанию духа, и только здесь он в полной мере оказывается собой. «Образованность» – важное понятие «Феноменологии духа» Гегеля: «То, благодаря чему индивид обладает действительностью, есть образованность. Его истинная первоначальная натура и субстанция есть дух отчуждения природного бытия» («Феноменология духа»). Собственно сфера образования – "относится к единичным субъектам как таковым, с тем чтобы всеобщий дух в них получил осуществление («Энциклопедия философских наук», Раздел I, Субъективный дух).

Человек есть тот, кто возводится к образу, изначально принадлежащему ему. Суть человека – в возвращении к себе. Интуиция гуманитарных наук (взгляд в чужой взгляд, чтобы найти там себя) и интуиция судьбы европейской культуры (возвращение к истокам для Гегеля – это античность) совпадает в новоевропейском сознании с интуицией образования.

Вырастая из недр христианской духовности идея «возведения к образу», лежащая в основе новоевропейской интуиции образования формализовалась. Как обращающийся к другому человеку человек обращается лишь потому, что есть не от человека идущая возможность обращения, так и путь человека к себе не может быть замкнут на человеке.

Обратимся к опыту восточной православной мистики. (Ср. у Г.Х.Гадамера о связи «образования» с западной мистической традицией христианства). Св. Григорий Палама в «Письме к Иоанну и Феодору Философам» пишет о возведении ума к Первообразу – Премудрости Божией, причем – там человек подлинно «у себя», так как она «не далеко от нас: «Сия бо воистину и род есмь».

Исходя из теологичности культуры, сохраняя целостность традиции, гуманитарное образование сегодня, возможно, для того чтобы ответить на вызов современности, должно пережить некую деформализацию своей ведущей интуиции (восстановить – а восстановление и возвращение – это некая судьба гуманитарного – смысл слова "образ", вернув его к Первообразу).

По самой своей сути гуманитарное образование находится с гуманитарным знанием в иных отношениях, чем иные типы образований и знаний (например, преподавание точных дисциплин или профессионально-техническое образование). Если гуманитарное знание есть знание о человеке как находящемся в обращенности, то образование в качестве одного из путей обращенности является одним из способов существования и реализацией гуманитарного знания. Это одна из форм существования гуманитарного знания.

Исходя из этого, гуманитарное образование не имеет внешних прагматических целей, оно внепрагматично, подчиняясь лишь самому себе – таково традиционное понимание гуманитарного образования, идущее от классического его понимания, завоеванного XVIII в., и вполне укладывающееся в расширенную традицию «теологичности культуры», при котором образование оказывается частью божественного домостроительства (Богоустроенность как конечная цель образования, конечно, в первую очередь не-прагматическая цель). Как пишет Св. Григорий Палама: «Означает ли это, что знание или же наука зло? Да не будет! Потому что это – Бог, <...> Кто учит человека разумению» (Пс. 93, 10)... Если же я этого (знания) не захотел или не стоил познанных дел свободы... – то это – вина не знания и не науки...» (Письмо Иоанну и Феодору философам).

Не имея прагматических целей, гуманитарное образование наоборот, в свою очередь может рассматриваться как одна из целей культурной деятельности человека, как ориентир жизни культуры и общества в целом ряде отношений: начиная от самого факта определения гуманитарного и гуманитарных наук, а также реальных и потенциальных объектов их исследования (т.е. сферы существования литературы,

искусства, исторических наук, теологии, богослужебной практики и иной деятельности человека в сфере культуры и на пути обращения – т.е. в его специфическом бытии – вплоть до социальной проблематики (гуманитарное образование как показатель жизненного уровня общества), которая в свою очередь может рассматриваться как предмет исследования гуманитарных дисциплин. В ряде различных этих отношений гуманитарное образование оказывается частично подчиненным некоторым прагматическим задачам, существование которых в свою очередь может определяться только исходя из общей непрагматичности всей культурной деятельности в целом (как, например, углубление гуманитарного образования на всех уровнях (от школы до университета) способствует развитию более рефлексивного, словесного и, следовательно, в конечном итоге правового мышления (например, способность членов общества отделить понятие судебно-правовой истины от истины реальной, моральной или научной (и в этом отношении гуманитарное образование прагматично, т.е. служит демократизации жизни общества, но сама ценность демократизации или развития правового мышления в обществе определяется деятельностью культуры в целом и, следовательно, самим образованием).

3. ПРОДОЛЖАТЬ БЫТЬ В КУЛЬТУРЕ ПОСЛЕ ТОГО, КАК КУЛЬТУРА УЖЕ ОТКАЗАЛАСЬ БЫТЬ

Попытка создать учебное заведение – Святого Григория Паламы Колледж христианской культуры – содержит в себе внутреннюю проблему: создать учебное заведение, обращенное к христианской культуре, к богословию, философии и искусству Западного и Восточного Средневековья и Нового времени в городе, где нет сейчас ни солидной традиции преподавания классических языков, ни своей школы изучения религии и культуры. Серьезность замысла здесь рискует обернуться претенциозностью, а высота дерзаний – легкомыслием.

В Колледже предполагается изучение классических языков, истории религиозной философии, богословия, литературы, христианского искусства Византии, Древней Руси, России, Беларуси и Западной Европы. Найдут ли выпускники Колледжа себе применение и способно ли наше общество, наш город дать людям, готовых к столь сложной и напряженной учебе? Не будет ли это очередной девальвацией образования, которая стала для нас нормой?

В Колледже в студенты будут зачислять сразу после 9 класса – так будет легче обеспечить необходимую языковую и общегуманитарную подготовку, воспитать вкус к проблемам духовного характера. Для того, чтобы здесь учиться, не требуется необходимая конфессиональная принадлежность: Колледж вполне светское учебное заведение. В этом – его главный парадокс, обеспечивающий внутреннюю динамику: Колледж пытается представить собой модель культуры, обращенной к религии, и религии, являющейся импульсом для культуры.

Все практические сложности и сомнения преодолеваются на пути решения неотступной и не нами избранной задачи: необходимости существовать в культуре после перенесенной нами культурной катастрофы. Продолжать быть в культуре после того, как культура уже отказалась быть – не просто тягостная задача очередного конца века – это личный выбор после завершения того периода нашей истории, когда личные судьбы оказывались историческим пережитком и непозволительной роскошью: достаточно было, по уже ставшему общепринятым выражению, разделить судьбу своего народа. Быть в культуре после перенесенной катастрофы – это необходимость быть в культуре, разрушенной абсолютно отрицательным опытом и обогащенной абсолютно отрицательным знанием (используя слова Варлама Шаламова из предисловия к «Колымским рассказам»). Один из принципов движения культуры – постоянное самоотрицание. По словам Франца Кафки, иметь родину необходимо, потому что иначе от нее никак не отречься. Если это так – то наша родина – город, окруженный незахороненными человеческими могильниками. Слова Евангелия: «Сыновья тех, которые избили пророков... что строите гробницы пророкам и украшаете могилы праведников?» (Мф. 23, 29; 31) – сказаны о нас. А такие родина и традиция – провал и плаха, аркан и ловушка – и вряд ли они отпустят нас.

Наша родина – пауза в культуре, которую, если удастся, мы должны заполнить молчанием. Если культура действительно язык, то вся надежда искать прибежища в молчании, так как языка уже нет, а кроме слова и молчания может существовать лишь нечленораздельный крик небытия. Если культура – это язык, то естественно искать место, культуре не принадлежащее, и слова, не ищущие толкования. Среди целостностей и самозамкнутостей культур, среди игры взаимообращенных символов, если нам повезет, мы обнаружим наш возможный единый дом, его основание – плиты всех соборов, где на славянском ли, на латыни – вне времени и истории звучит *Magnificat*.

Отступая и урываясь от языка культуры и сохраняя бытие, мы оказываемся в сфере молчания. Религиозное молчание не бессловесно. От слова, потерявшего обращенность вовне, радиусами исходит особое поле культурной напряженности. Святой Григорий Палама, чьему имени посвящен создаваемый Колледж, – византийский богослов, философ, монах-аскет и церковный иерарх, одновременно проповедник и практик молчания и культурный строитель. Известные слова, что культура существует за счет своих границ (М. Бахтин), могут приобрести еще один оттенок: не только в перзрелой поздней культуре Византии, где отказ от словесного общения мог оказаться видом культурной резиньции, но и в безлюдных лесах северо-восточной

Древней Руси практика молчания оказывалась импульсом к интенсивному культурному строительству.

В своем желании приблизиться к мировой культуре Колледж Святого Григория Паламы не одинок. Как самое общее направление это сейчас понятно многим. Но тщетно надеяться, что наш путь в мировую культуру – это что-то вроде возвращения блудного сына в отчие владения. Здесь мы не сыновья и не наследники. Но если нам повезет, мы войдем в эти владения как труженики-рабы и, может быть, получим свой динарий.

4. ОТВЕТ РЕДАКТОРУ ГАЗЕТЫ «ЦЕРКОВНОЕ СЛОВО»

От публикатора: Письмо Инны отвечает на вопросы, поставленные главным редактором газеты «Церковное слово» 12.07.1995 г.:

1. Имеет ли Колледж Св. Григория Паламы отношение к Православию?

2. Среди церковных кругов бытует мнение, что Колледж Св. Григория Паламы – это некое гуманитарно-развлекательное заведение, имеющее только крышей известное имя великого христианского богослова и мыслителя.

Уважаемый редактор, колледж Св. Григория Паламы, конечно, имеет отношение к православию. Считаю и верю, что все в жизни человека связано с верой и стоит под ее знаком.

Прискорбие нашей жизни в разделении на жизнь «религиозную» – хождение в церковь, паломничество в монастырь, праздники – и «мирскую»: работа, заботы о семье, «мирская суета». Образование не духовных лиц у нас в республике (да и в России) носит не просто светский характер, а такой, при котором история религии рассматривается как некий частный факт, угол в бытии (например, история Древнего Египта). Мы живем среди людей, в очень большой степени лишенных опыта веры. Когда мы задумывали колледж, прежде всего хотелось отказаться от стереотипов: от ориентации на прагматизм образования, на его «рыночный характер», на обязательную вражду современной культуры и веры.

Св. Григорий Палама, как известно, достаточно сурово относился к «внешней философии», и мы хотим, чтобы наше культурное образование носило характер «детоводителя ко Христу» – в этом, на мой взгляд, и заключается религиозный смысл культуры.

Мы живем среди неверующих или, скорее, нецерковных, малоцерковных. Если Вы служащий священник, то, может быть, именно от Вас этот факт может быть скрыт: Вы просто все время имеете дело с людьми или верующими или теми, кем безотчетно движет хотя бы редкий импульс веры – например, пришли покрестить ребенка, но больше в церковь не ходят, да и вообще молятся редко, и хотя верующими себя считают, но по образу жизни от людей неверующих отличить их трудно, т. е. в любом случае Вы имеете дело с людьми в момент, когда в них больше всего веры, видимой для других.

Но в обыденной жизни люди нас окружают совсем иные, и постоянно, а не только в отдельные моменты. К нам пришли учиться дети нецерковные, не церковного воспитания, иногда вообще не верующие, хотя почти всегда с симпатией относящиеся к Церкви и вере. Мы брали всех (учитывая уровень образования и развития). Я сама крестилась в 27 лет, и как тяжел путь к вере для человека, получившего абсолютно атеистическое воспитание, хорошо понимаю. Я считаю, что те, у кого есть опыт веры, должны с любовью и пониманием глядеть на неверующих, но (не приведи Бог) не обвинять их в чем-нибудь и не отрекаться от них. Жизнь очень велика. Сейчас эти дети (им по 16 лет) слушают лекции об отцах-пустынниках Сирии и Египта, об Игнатии Антиохийском, читают «Исповедь» Августина Блаженного и пишут рассуждения об этом, но все равно не идут в Церковь – это факт. Они редко ходят в Церковь, наши студенты, но кто знает, каков будущий путь их души? Заставить верить нельзя, это перестает быть верой.

Развлекательного в нашем Колледже мало – это учебное заведение с большой нагрузкой, поэтому большой спрос.

Насчет «крыши и вывески» – вообще мало понятно, Вы всерьез считаете, что христианская ориентация, особенно в Православии – это реклама в наших министерствах? Вы очень ошибаетесь. Разве что крыша под Богом, в том смысле, что Святые могут посылать нам помощь. А в каких «церковных кругах» мне трудно судить, так как сам Владыка Филарет нас всегда поддерживал и помогал. Ждем и Вашу духовную помощь – у нас много трудностей. Ждем священника, который был бы готов к встрече с нашими детьми, то есть имел бы опыт проповеди и учительства среди современной, интересующейся, думающей, но не церковной молодежи.

5. «...ЧУДНЫЙ СОН, ВЫСОКОЕ ЗАБЛУЖДЕНИЕ...» «СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК» В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ.

(По поводу «религии эллинизма» Ф. Ф. Зелинского). Лекция в колледже св. Григория Паламы

Мы потеряли «серебряный век», он ушел от нас навсегда. И никогда не вернется, как не возвращается бегущая река. Ушел «серебряный век», и вместе с ним ушли люди. Пришли новые времена, они привели с собой другого человека...

...Может быть, сцена могла бы возродить «серебряный век»? Это заманчиво, ослепительно. Жаль, что такая странная идея возникла у меня уже после «Серсо».
Анатолий Васильев.
(Театральная жизнь, 1990, № 6).

На исходе века, полуобернувшись в прошлое – как жена Лота и героини стихов Ахматовой – и замороженные властной безнадежностью зрелища – мы различаем в глубине очертания, долгое время служившие нам ориентиром в будущее.

Впрочем, понадеемся, что все счеты уже сведены, хотя не все книги поставлены на полки. Все эти прекрасные люди Серебряного века, – женщины и мужчины с умными лицами, – или умерли от голода, или были когда-то расстреляны, или пропали, или отреклись, или просто покончили с собой, а их друзья и наследники уже написали свои воспоминания, из которых видно, что они хорошо разобрались в собственном прошлом. А мы, в отдалении слушая последние шумы времени и в ожидании открывающейся перед нами перспективы, уже вышли на твердое основание прочной культурной традиции и христианских основ морали; – как же нам не надеяться, что Серебряный век – исчерпанный мотив и что конец века не глядится в его начало?

Усердные читатели переизданных книг, мы надеемся, что вполне независимы от него: от его свободы и его артистизма, от веры в собственную миссию и тонкого яда игры. Где пролегают границы, – где Серебряный, а где уже XX век? Предсмертные фотографии Флоренского и последние фотографии Вячеслава Иванова. «Я вижу с порога высоких святилищ, что вел меня путь лабиринтом чистилищ, И знаю впервые каким палачам В бесчувственном теле я отдан был сам...»

Возможно, путь Вячеслава Иванова – это единственный пример последовательного самозавершения пути человека культуры Серебряного века. Из кабинета Иванова в Риме на Авентине был виден купол Собора Святого Петра. Судьба дала искомую завершенность жизненного пути, ясную, как белизна освещенной солнцем рубахи, и уверенную, как свободные линии рук и посадка головы с птичьим женственным профилем, также культурно читаемую, как стихи.

*О, плаванье, подобное покою, и кругозор из глубины сферы полой!
Твое ли, Вечность, взморье то, и всполье...*

- и чуя этот специфический артистический ритм осознанной завершенности жизни, внешний человек узнает – перед ним Серебряный век.

Пафос Серебряного века – его грех и его человечность – в выстроенных мифах об осмысленных и завершенных человеческих судьбах. В этом Серебряный век – наследник романного сознания века XIX, но вооруженный новой уточненной художественной техникой и новой свободой индивидуалистической практики. Может быть, особая творческая плодотворность времени – одна из причин того, что человеческому творчеству было придано значение абсолютной ценности, и характеристики этого творчества применялись ко всему, в том числе (и самое главное) к собственной жизни творца. Как редко у идейного предтечи Серебряного века Владимира Соловьева слово «творение», и как немислима его философская теургия без слова «творчество».

Эти книги о людях, живших так давно и так безмерно непохожих на нас, что может показаться – а не все ли нам равно, были ли они вообще? Что нам до них – ведь столько воды утекло, реки меняли русла, царства расцветали и рушились, новые народы на неведомых наречиях пели непохожие песни и обжитая земля меняла свой облик, умирали языки, сжигались храмы, а воскресшая память становилась достоянием книг и мудрецов. Была ли Греция? Был ли Гомер? И ушли или умерли боги Греции – что нам до древних богов? (Один из сборников автора этих книг, изданный в 70-е годы в родной для него Польше, так и называется – «А зачем Гомер?»). Кто глядит на нас незрячими и светлыми глазами античных мраморных статуй, на которых греческие мастера почти никогда не намечали резцом зрачка? Статуи раскрашивались яркими красками, охрой и позолотой, сияли они на перекрестках и площадях горожанам и путникам, но недолговечная роспись осыпалась, и белый мрамор – классическая основа античности – навсегда стали нашим зеркалом и загадкой.

Так давно это было: детство Европы, почти сон:

«Я, впрочем, не знаю, что именно мне снилось: точно так, как и в картине, – уголок Греческого архипелага, причем и время как бы перешло на три тысячи лет назад: голубые, ласковые волны, острова и скалы, цветущее побережье, волшебная панорама вдали, заходящее, зовущее солнце – словами не передашь.

Тут запомнило свою колыбель европейское человечество... Здесь был земной рай...: боги сходили с небес и роднились с людьми... О, тут жили прекрасные люди! Они вставали и засыпали счастливые и невинные; луга и рощи наполнялись их песнями и счастливыми криками; Великий избыток сил уходил в любовь и простодушную радость. Солнце обливало их теплом и светом, радуясь на своих прекрасных детей... Чудный сон, высокое заблуждение,»¹ – так смотрится в зеркало Древней Эллады пасмурный и нервный Петербург Достоевского.

Между тем, история, рассказанная Овидием и запечатленная на полотне Клода Лоррена, которое и вдохновляло Версилова, сама по себе драматична. Нереиду Галатею, возлюбленную прекрасного юноши Асиса, полюбил ужасный циклоп Полифем – тот самый, которого потом хитроумием победил и ослепил многомудрый Одиссей. Этот безобразный одноглазый циклоп, раздавил Асиса скалой. Кровь убитого стала рекой. Пересказанный в поздней античности сюжет приобрел сказочность и изящество, но в основе типично античный трагизм: архаичные чудовища, разрушительные и страстные силы, мифы о происхождении реки. Кровь убитого превращается в реку, потому что река вообще символ смерти и посмертного успокоения. В реке гибнет сын солнца Фэтон, умерев и став реками, находят любовное единение Алфей и Аретуса. Царство мертвых омывают воды Стикса, Коцита и Ахеронта, самую мрачную часть Аида – Тартар – окружает Пирифлегетон. Река – граница между жизнью и смертью, между тем и этим миром.

Смерть, так же как и страдание, как и порождение и любовь – неизбежная принадлежность «высокого сна» античности. Причем страдание это иногда ужасно и бесконечно, а смерть это не небытие, а особый вид вечного страдания – это сумрачность и безвидность, потеря очертания и формы. До конца, конечно, души своих очертаний не теряют: они превращаются в тени. Удел смертных: перейти из-под яркого солнечного неба в печальную – потому что сумрачную – обитель теней. Самое жилище смерти, Танатоса, сына ночи – темный Тартар. В древнегреческом «смерть» мужского рода, это очень значительно, этим она лишается порождающих функций, которые всецело принадлежат Матери-Земле.

Тартар – одно из первых порождений Хаоса. А Хаос – это вообще первое из всего, что было. Все, что порождено, – а все античные боги хоть и бессмертны, но не вечны, они порождены более старшими богами, – все, что порождено, породилось от Хаоса. Но никогда у греков ни Хаос, ни иные страшные боги, вплоть до Матери-Земли, не почитались наравне с порожденным ими блистающим и ясным Олимпом; главенствующими богами были младшие олимпийцы – Зевс, Аполлон, Афина. Получалось так, что то, что было ранее всего и породило все остальное, не только не рассматривалось как причина великолепия этого остального, но в нем видели силу, скорее враждебную и противоборствующую.

Символ отца, пожирающего своих детей, и детей, оскопляющих и убивающих своего отца, – один из самых мрачных в греческой мифологии. По предсказанию Матери-Земли, и Зевса ждет та же участь от одного из своих сыновей.

У греков поэтому никогда не было своей «священной истории», т.е. освящения событий прошлым (в священной истории то, что раньше всего – прежде всего и выше всего). У греков прошлое таится, скрывается и дремлет. Архаические боги побеждены, но не мертвы. Олимпийская греческая культура в своей философии, литературе и скульптуре пропитывает собой всю историю культуры Европы. Когда спустя тысячелетия в XIX веке стали раздаваться голоса о недопустимой идеализации греческого мифа, идеализации, в которой, по мнению критиков, уже терялось истинное лицо античности (в этой идеализации упрекали и Ф.Ф. Зелинского), то, справедливости ради нужно добавить, что такая идеализация все-таки коренится в самой сути греческой культуры. Греция сама себя идеализировала, запретив себе поклонение всепорождающему Хаосу – и это, в отличие от очень многих культур, где навсегда верховным богом, божеством и объектом поклонения и даже центральной темой размышления мудрецов, а потом и философов осталась первоначальная родительная сила – очень близкая к греческому хаосу своей схожестью с небытием, отсутствием форм и определений, но очень отличная по оценке и отношению к ней.

XIX век кроме прекрасного мраморного телесного облика античности сумел увидеть не только хаотическую (хтоническую) основу этого облика, но и нежелание самих греков видеть и вглядываться в нее. Смотреть – значит, придавать и признавать существование... Греки не желали смотреть в хаос, так как он был безвиден и незрим, на него нельзя смотреть (айд – по-гречески, значит «безвидный»), но можно победить и укротить его, пусть ценой безумья и жестоких страданий, как Геракл. Одно из самых интересных

стихотворений, навеянное, без сомнений, античной темой, читаем у Тютчева:

О, страшных песен сих не пой!
Про древний хаос, про родимый,
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди,
Он с беспредельным жаждет слиться!..
О, бурь заснувших не буди -
Под ними хаос шевелится!..

Греки знали об ужасе беспредельного и почитали предел, порядок, космос. Но родимый, порождающий и бесформенный хаос продолжал таиться и сказываться, как история происхождения богов сказывается в трагической судьбе мудрого царя Эдипа или в смерти героя троянской войны Одиссея, царя Итаки (он погиб от руки собственного, неузнанного им сына).

Трагизм пронизывает всю греческую культуру. Красота мраморных статуй – «покров, наброшенный над бездной» и одновременно этой бездны и порождение и усмирение. Как и хаос, эта красота несет в себе стихийные и бесчеловечные силы. Греческих богов можно любить, и они могут любить человека, вот только смерть и страдания – частый удел их избранных:

Только бы любовь богов
Не глянула неумолимым глазом,
Непобедимая победа, безысходный плен!

(Эсхил. Прометей прикованный, 902--905)

Греческие героические мифы – мифы о возвышении и гибели любимцев богов, а также потомков их сыновей от смертных. Семела, испеленная одним видом своего возлюбленного Зевса, воплощает судьбу греческих героев. Благоразумье предписывает почитать богов, но не искать с ними невыносимой для смертного особой близости.

Ф.Ф. Зелинский, когда писал свою книгу «Соперники христианства», посвященную сектам, верованиям и ересям, существовавшим наравне с христианством и соперничающим с ним, не включил в свой сборник греческую античную тему: в предисловии он объясняет это тем, что книга посвящена умершим верованиям, а греческая античность, по его мнению, жива и поныне. Конечно, это предстает академическим парадоксом. Но Зелинский мог бы возразить, что не только им. Античность вечно жива, пока живы античные силы природы. Красота античности – красота природного человеческого тела и природного космоса. Трагизм античности – трагизм природной, смертной участи человека, его природной ограниченности, его подчиненности неведомым ему, но властвующим над ним силами: рока, страсти. Ужас античности – ужас человека перед открывающимся ему нечеловеческим ликом природы. Ее ясность – природная ясность полудня, ясность очертаний теней и линий летнего дня, незамутненная ясность природного существования, близкая к безумию: панический страх был страхом полуденного ясного часа (тут тоже вспоминается тютчевское стихотворение «Жаворонок»).

Пока жив человек, пока он обладатель природного смертного тела и смертной участи, античные мифы не только будут интересны ему, но будут лежать в основе его жизни, будут о нем.

На протяжении столетий отношение к наследию античности менялось: от борьбы с «эллинской мудростью» в раннем средневековье к признанию культурной преемственности в эпоху Возрождения и к объявлению в XVIII веке античности классическим образцом культуры. К концу XIX века взгляд на античность претерпит еще одно изменение. На этот раз оно затронет сферу религиозного сознания. К этому времени христианство окончательно перестало осознаваться как единственно возможный способ видения мира, как его единственная модель. Христианство дало человеку очень много даров. Одним из них было новое, небывалое понимание личности как чего-то уникального, неразрушимого, эта личность бесконечна, так как может взойти к Богу, поэтому так бесспорна в христианстве ценность любой человеческой жизни. Когда произошел отказ от христианского мировоззрения как единственно возможной целостной картины мира, то тяжелее всего оказалось отказаться от завоеванного в христианстве чувства личности. Казалось, что можно сохранить его и одновременно восстановить древнее античное понимание родства природы и культуры, восстановить идею единственности и ясности, безвинности человеческого бытия. Но дело в том, что нельзя одновременно жить в

вечности и в природе. Нельзя без греха справлять тризны по Дионису и хотеть хранить для вечности свою душу, выкупленную дорогой ценой. В попытках восстановить античную религию: элевсинские таинства, дионисийские мистерии – произошла странная вещь. В Евангелии говорится, что желающий спасти свою душу спасет ее – участники новых мистерий хотели от своих душ избавиться, но никак не могли.

В своем желании возродить античную религию, не теряя при этом завоеваний христианской эпохи, Зелинский был не одинок. В одном направлении с ним мечтал о новом поклонении античным богам его современник и коллега – русский философ и филолог-классик, поэт Вячеслав Иванов. Конечно, это было утопией. Нельзя было снова поклоняться Артемиде и Деметре, как об этом мечтал Зелинский, или заново принять участие в новых дионисийских таинствах, как это пытался сделать Вячеслав Иванов. Сейчас, в конце века, хорошо видно, что мечта о восстановлении «чудного сна» античности, захватившая многие умы не только в России, но и на Западе, оказалась утопией, не вовсе безопасной для ее создателей. Для человека, воспитанного современной культурой, основанной на христианской традиции, попытка вновь стать только природным существом грозит потерей чувства личной ответственности. Безусловно взятый культ античности оборачивался заблуждением, в лучшем случае «высоким заблуждением», как неожиданно и прозорливо оканчивается монолог одного из героев Достоевского. Нельзя сознательно стараться заново пережить заблуждение.

На исходе века для нас работы Ф.Ф.Зелинского об античности важны не только как источник знания о древней культуре Эллады, но и как свидетельство духовной жизни России Серебряного века.

**6. «ШКОЛА ДЛЯ ДУРАКОВ»
(ОПЫТ ИЗОБРАЖЕНИЯ СПОСОБОВ
СУЩЕСТВОВАНИЯ ЯЗЫКА В ПРОЗЕ)
Лекция в колледже св. Григория Паламы**

Бойся конструктора

Одно из важнейших отличий поэзии от прозы состоит в специфике их отношения к внутреннему времени произведения. Для лирики характерна установка на отказ от длительности, на мгновенность восприятия целого: первая строчка стихотворения должна звучать в памяти, когда читается последняя, и наоборот. Каждое слово в стихотворении перекликается одновременно с каждым, и целое существует в качестве равновесной конструкции, покоящейся в пустом пространстве.

Проза в отличие от поэзии линейна и длительна, как и бытовая, нехудожественная речь. Пространство прозы ограничено внутренним пространством слова, прозрачностью его в среде вещей. Поэзия существует как не-проза, она существует не в вещной среде, а на фоне линейной речи: бытовой или художественной.

А проза ведет жизнь кольчатого дождевого червя, безмерно длинного, прогрызающего длинный лабиринт, бесконечный тоннель строчек, где переключка возможна только в пространстве нескольких соседствующих слов, каждое слово при восприятии освещает соседнее своим фонариком, когда его вызывают к жизни: спереди и сзади темнота пространства лабиринта внутри жестокой и плотной вещной Среды.

Так если поэзия – это не-проза, то проза – это прежде всего не-вещь, не-предмет.

Если стихотворение существует в восприятии как целое, как равновесная конструкция, то проза существует в памяти как «о том, что...».

Она не присутствует в памяти целиком, как бы нам ни хотелось, она существует в пересказе. И получается, что ее внутреннее пространство – это деформированная структура, как будто кто-то смял весь лабиринт изнутри, после того, как он был построен, чтобы легко можно было перебежать из одного угла в другой.

Дело здесь не в величине произведения, а в том, как оно существует: на фоне речи или в среде вещей. Поэмы Гомера учились наизусть, т.к. существовали на фоне всей нехудожественной бытовой речи.

Равновесность конструкции, ее внутренняя обесточенность всегда служит свидетельством существования объекта как произведения искусства. Поэтому проза все время стремится слиться с поэзией. Но ни ритм, ни избыточная метафоричность, ни рифмы, внедренные в прозу, не могут преодолеть ее главной ориентации на длительность восприятия, на линейность и ничего поэтому не меняют. Слова все равно существуют здесь только в близком червячьем соседстве на фоне вещей внешнего мира.

Кроме проблемы внутреннего достоинства существует еще проблема воссоздания опыта человеческого существования. Но существование, хотя оно и длительно по преимуществу, в чем-то все-таки вневременно, в нем есть мгновение, когда оно только существование без «до» и «после» и даже без теперь, т.к. теперь – это когда «до» и «после». В попытке передать мгновение проза оказывается в остром противоречии с объектом изображения, одновременность ей передать исключительно трудно, и хрестоматийный прустовский бисквит с чаем, мгновенно передающий воспоминание о прошлом путем касания с небом героя, в прозе осуществляет это

лишь на 126-й странице, требуя огромной вереницы строк.

Мгновение – не длительно. Также не длительно слово. Время требуется на его произнесение и выслушивание, но не на осознание. Внутреннего времени у слова нет. Все состоит из недлительных слов, как и существование из не имеющих внутреннего времени мгновений. Язык порождает речь вне времени. Возможно ли в речи воссоздать способ его существования? Это приводит к вопросу о возможности создания модели языка в речи вообще.

Прочитаем повесть “Школа для дураков” Саши Соколова с точки зрения выявления способов существования языка в прозе. Эта повесть только недавно перепечатана у нас с эмигрантского издания, автор книги – эмигрант, и мы будем об этом помнить.

Рассказ ведется от первого лица, герой – слабоумный ученик спецшколы, страдающий раздвоением личности, имени у него нет. Воссоздать сюжет – дело нелегкое, судя по всему, герой вспоминает о своей встрече на даче с академиком Акатовым, когда он рассказывал академику о своей последней встрече и беседе с учителем Норвеговым, к тому времени уже умершим; фабулы нет и в помине а, возможно, кто-то скажет, что в основе воспоминаний лежит иное событие. Суть в том, что воспоминание ведется как непрерывный диалог со своим вторым «я» героя, диалог неравноправный, одно из «я» играет роль вопрошателя, спрашивает настойчиво и требовательно, а герой бесконечно поправляет себя, стремясь ко все большей точности в ответе.

Вторична эта повесть или оригинальна? Она принципиально традиционна в русле весьма специфичной традиции. Сам прием изображения сознания и большого сознания освоен в литературе настолько, что может быть только привычным фоном для разработки собственной поэтики. Если идти от названия – «Школа для дураков», – «дурак» – традиционное название для неиспорченного чистого сознания, здесь и «простодушный» эпохи Просвещения и «простец», которому открыта истина откровения Средних веков и Возрождения. Но в «Школе» Саши Соколова учат на дурака. Можно вспомнить об «Ученом неведеньи» Николая Кузанского, тем более, что в школе Соколова наряду с учителем Норвеговым учит великий Леонардо да Винчи, т.е. в книге вызвана к жизни эпоха Возрождения. Леонардо своим творчеством сознательно ставил цель преодоления времени, хотел достичь в картине «созвучия разных пластов времени», он – мастер, в совершенстве овладевший ремеслом, его так и называют в романе: «мастер».

Я приведу пример домашнего задания.

Один из учителей и учеников этой школы спрашивал, что будет, «когда косу любимой девушки заменить, например, временем». Написавший диалог «Учитель и ученик» (о словах, городах и народах) Велимир Хлебников первым в русской культуре предложил игру культурными образованиями, стилями разных систем.

Саша Соколов – смиренный ученик и коллега Школы – повторяет и задает вопросы об особой форме существования: существовать в качестве называющегося, быть в качестве воспринятого – что это за особая форма существования?

Слово (в романе – «имя» в русле традиции «философии имени») существует, и вещь существует, они объединены общностью существования. «Из осторожности я употребил здесь два слова «были и являемся», что означает есть», – говорит бесконечно уточняющий себя герой. Повесть предлагает один из возможных ответов на вопрос о существовании. Существовать – значит, существовать в качестве своей сущности, значит, осуществляться. Этот традиционный ответ, восходящий к Аристотелю, не является в повести единственным. «Ведь если велосипедом невозможно пользоваться, то его как бы не существует, он почти исчезает». Быть для мужчины – что это значит? Это значит быть с женщиной. «Он никогда не сможет быть с вами как с женщиной», «никогда не пробовал быть ни с одной женщиной» – здесь еще чувствуется идиоматичность, связанность лексического смысла глагола быть. «Но беда в том, что ни там, ни там, ни там за всю жизнь не случилось мне быть...» Быть здесь – значит, существовать в качестве сущности «мужчина». Остаток от потерявшего свою сущность велосипеда осуществляется в качестве железного лома, герой рассказа «Теперь», который не может быть с женщиной, видит, что неуклонно движется навстречу какой-то иной, еще неведомой сущности, но продолжает быть в качестве человека.

Но как осуществляется остаток от имени, на которое никто никогда не отзовется? «Истопник, которого никто не звал по имени, так как никто из нас не знал этого имени, поскольку узнавать и помнить это имя не имело смысла, потому что наш истопник ни за что не услышал бы его и не отозвался на это имя и т.д...»

Что это вообще значит – иметь имя? «Как называется река» – настойчиво вопрошает второе «я», иногда играющее роль не то ангела, не то сократовского даймона. «Река называется», – также настойчиво утверждает герой. «Называется жизнь», «называется город».

В своей приверженности феноменологической проблематике Саша Соколов показывает нам опыт трансцендентальной редукции сознания. «Ясное дело, я могу что-нибудь забыть: вещь, слово, фамилию, дату, но только там, на реке, в лодке, я забыл все сразу». Герой не только пришел к своему «Я», он еще и вышел из лодки, оставив в ней это «Я», и, посмотрев на него, увидел, что это лилия нимфея альба. Человек – это нечто, помнящее по преимуществу, как осуществляется человек, который забыл всё? Тут вступает в права хлебниковский жанр сверхповести. Начав разговор на одном языке – европейской философской традиции (что

значит один порядок перечисления грамматических категорий в сцене с лодкой), Саша Соколов заканчивает его на другом языке в системе японского дзэн.

Кукушка, куковавшая герою в лодке, не напоминает нам еще строку знаменитого стихотворения Догэна, но на самом деле тема Японии уже возникла. В следующей главе звучит слово «сяку» – японская мера длины, через главу японская тема получает свое воплощение, объясняя по-новому сцену с кукушкой: в свете дзэнского тэзиса о непереносимости красоты, и служа ключом (единственным) к пониманию превращения героя в лилию.

Конечно, это очень «ученый» роман. В нем большое количество цитат иногда расковыренных, иногда нет, но всегда без ссылок: из Радищева, Пушкина, Гоголя, Достоевского, Леонардо да Винчи (со ссылкой), Лорки, Горького. Здесь скрыто присутствуют темы Блока, Булгакова, Эдгара По, может быть – Пастернака. Есть реалии, восходящие к именам Дарвина, Пикассо, Лондона, Ремарка, Н.Островского, Рабле, Шарля де Костера, Толстого, Фенимора Купера и Жюль Верна, Петрова-Водкина и, вероятно, этот список можно было бы продолжить.

Однако имена своих литературных предшественников в европейской литературе XX века автор не упоминает и не дает из них никаких цитат.

Единственное названное имя – японского писателя Кавабата Ясунари, и приводится из него две цитаты, как говорится в повести, «из романа». На самом же деле роману «Снежная страна» принадлежит только одна цитата, вторая взята из рассказа «Танцовщица из Идзу» – тоже вполне дзэнская мистификация, в духе увлечения этой философией в конце 60-х годов. Приведено также стихотворение Догэна, о котором говорил Ясунари Кавабата в своей речи при получении Нобелевской премии. Можно только гадать, зачем гости начальника железнодорожной станции Мел превращаются в двух японцев, носящих имена, кстати, современных японских литературоведов: Нанамура и Муратацу, но смысл в назывании имени Ясунари Кавабата есть – Соколов обозначает своего предшественника по жанру. К прозе Хайбун XVII в. восходит роман «Снежная страна». «Эта проза состоит из отдельных фрагментов, которые соединяются по закону ассоциативной связи, памяти. Для нее характерно смещение уровней, соединение несоединимого... Повесть выглядит как серия кратких вспышек в пустоте».

Язык существует как модель, как закономерность осуществления речи. В развитых культурах эта модель многослойна, законам разных слоев специально обучаются. Речь становится традиционной, стилистически маркированной, идеологически окрашенной. Это несомненное достижение. Закон ассоциативной связи нарушает традиционное словоупотребление, на нарушении традиции, на ломке семиотической системы строятся многие поэтики.

Наша культура – культура универсальной открытости остальным культурным традициям, языкам, системам. «Сейчас нельзя ни ломать традицию, как это можно было в начале века, ни бессознательно существовать в ней. Но что сейчас можно – это отчетливо осознавать многоголосье культурных систем, играть ими.

Один из путей преодоления длительности повествования – это создание пустоты, как Среды обитания слова. Для этого слово должно опять – как в поэзии – начать существовать на фоне речи, а не как знак среди вещей.

Это – оригинальнейший путь повышения смысловой валентности слова в прозе, увеличения скорости сцепления слов, хотя и весьма ограниченный, имеющий свою специальную поэтику. Равноправие высокого и низкого в мире вещей, свобода ассоциации в восприятии вещи (что характерно для прозы Хайбун) сменяется равноправием стилей (в романтическую высокую прозу включаются обороты бюрократического языка), свободой ассоциирования культурными символами, равноправием разных культур и разных языков. У истоков жанра – шедевр «Поминки по Финнегану», написанный на 19-ти, по-моему, языках.

Здесь уже не наивное сознание дикаря перед лицом традиции, а наивное сознание начитанного дурака-интеллигента «с высоким лбом кретина – характерным признаком болезни». Ход твоего сознания всегда будет вершиться в русле одной из традиций и тем вернее, чем глубже и последовательнее он будет.

Именно это является причиной внедрения в текст большого количества цитат, без указания автора – они принадлежат языку. Вообще кажется, подробное описание стилистических переходов и особенностей употребления цитат в повести представляет интерес. Особый вид цитат – цитаты, внедренные внутрь предложения, и цитаты разрозненные, проходящие лейтмотивом от главки к главке. «Не смейтесь, я поведал вам всю правду, судьба моя решена: я женюсь, очень скоро, возможно, вчера или в прошлом году». У Пушкина: «Участь моя решена. Я женюсь». Явно изменение ритма. В другом случае наоборот: «Я приближался к месту моего назначения – все было мрак и вихорь», в «Капитанской дочке»: это отдельные предложения, между которыми умещаются два абзаца. Автор создает новый текст из разрозненных кусков старого. Но старые, чужие слова живут уже новой двойной жизнью: и как свои и как чужие одновременно. Они живут как темы и заботы культурного сознания: «Это будет холодная, коченеющая зима, и этот пристанционный буфет во второй половине декабрьского дня – тоже будет. Он будет разбит гармониками и стихами изнутри. Будут петь – дико и хрипло. *Пейте чай, милостивый государь, – остынет.* О погоде. Главным образом – о сумерках. Зимой в сумерках маленькому тебе». В прозу начала века, вернее в ее темы, властно вторглась проза XIX – чья?

«Крейцерова соната» Толстого? Достоевского? Главное, что слова в романе стали существовать, как в лирике, – на фоне слов, чужой прозаической речи, сохраняя при этом общее представление о чужой системе мировиденья. «Сколько дали?» – отозвался Михеев, не останавливаясь, лишь слегка тормозя, – сколько денег? Он оглянулся в движении своем. И безразлично, вызовет ли это воспоминание у читателя: «Оглянись в движении своем...», главное, почувствовать в одном тексте совмещение двух принципиально несовместимых опытов жизни. Но слово-то принадлежит одновременно обоим плоскостям обобщения жизненного опыта. Отсюда – резкое увеличение расстояния (смыслового) между словами; отсюда же тема заикания. Звонок на велосипеде Михеева (почтальона, посланника вестника, насылающего ветер) из сакрального мира. Звонить в дверь – это бытовое явление, но слово «звонок» в сознании героя осуществляет переход, автоматический, невольный из одной сферы в другую: из мира абсурда (среди ночи в доме незнакомые люди спрашивают начальника станции, как он купил пижаму) переходим в уютный мир быта – очередей, пижам, продавщиц с бечевками, но: «заходите, заглядывайте, проверяйте, звоните велосипедным звонком в любое время посмотрим бечевку читаем японских поэтов Николаев Семен знает их наизусть». Слово «звоните» оказалось той самой начальной гласной, на которой заикался одноклассник героя: звонить можно только «велосипедным звонком» и вот уже уютный мир очередей и начальников станций и товарищей товарища прокурора сменяется вольными просторами мира Тех Кто Пришли и которых всегда двое – учитель и ученик.

Но игра символами мировой культуры, восхождение сознания в ее высокие сакральные слои – разве это не радостно и не легко в самом себе? Отчего же так печален и грустен роман? Отчего так бедны и убоги люди спецшколы? Так печален прекрасный и мудрый учитель географии Норвегов? Отчего академика Акатова однажды зимой пришли и увели заснеженные люди и долго били в голову и живот, чтобы он перестал говорить что-то ученое о каких-то грибах и личинках, а когда выпустили, то оказалось, что он стал плохо видеть и слышать? Отчего роман переиздан с неведомого издания заморского издательства с красивым и звучным названием Ardis?

7. АПОСТОЛ ПЕТР: ОБРЕТЕНИЕ УЧИТЕЛЯ

*«...Тот, Кто учит человека разумению ...»
(Пс. 93, 10)*

Лгал ли Петр, когда он говорил накануне: «Господи, с тобою я готов и в темницу и на смерть идти»? Нет, конечно, он не лгал. «Хотя бы мне надлежало и умереть с Тобою, не отрекись от тебя». Сколько было случаев, когда люди не отрекались. Что ж, Христос выбрал самых малодушных? Дело в ином. Если б надо было взять меч и идти в бой, если б в доме первосвященника Он отстаивал свою правду, призывая свидетелей и обвиняя обвинителей, как Сократ! Но ни меча, ни защиты. Здесь дело не в поражении, а в явном отсутствии стремления его избежать. Защищающегося, сражающегося Христа Петр не бросил бы. Но здесь только «ты сказал». А потом заушения, плевки, битье. «Прорекли, кто тебя ударил» – и молчание в ответ. И Петр понял – он на самом деле «не знает этого Человека». И действительно – знал ли он его?

А тут и назидание. Как сказано: «И я с вами до скончания века». Но приходит время стоять за оградой первосвященника. Уже отзвучали сказанными слова: «Если и все соблазнятся, то я не соблазнюсь». И как нам открывается тягостно и мучительно – А знали ли мы когда-нибудь этого человека?

Священник, долгие годы отдавший на служение равнодушной и бессмысленной пастве: жизнь прошла, а перед ним все по-прежнему пустая церковь и даже нет тех 2-х и 3-х, о которых можно сказать – Христос посреди нас. Женщина, которая служит своей семье и детям, осторожно и тщательно собирающая по крохам жизнь и дуновение Духа, чтобы передать их хоть когда-нибудь. И вот все распалось: и дети как взрослые беспризорики, и о смоковнице, не приносящей плода – не обо мне и это сказано? Больной, который видит ежедневный распад связей и составов своего бессильного тела, девушка, проживающая в одиночестве безлюбвную жизнь, – это ведь все не Голгофа, не мученичество. Петр отрекся не у креста. Это – стояние во дворе первосвященника – заушение, плевки, обиды, «Прорекли. Кто тебя ударил?» И такое полное, такое глубокое поражение, и все лучшее в тебе для чего-то обречено на бесплодную гибель.

«Ну, где он, твой Бог? Что же он не придет к тебе на помощь?» А в ответ молчание. Так и впрямь – знали ли мы когда-нибудь этого человека?

В четырех Евангелиях есть о петушином крике и отречении Петра, и только в одном – о взгляде Господа на Петра (через окно?) (Лк. 22, 61).

Мы уже отреклись и трижды и четырежды, и петух уже пропел – осталось только уловить взгляд Господень в ожидании покаянных слез.

*Крыжовка,
1992 – 1999*