

Великая книга Аврелия Августина на тыщу лет вперед послужила наиважнейшим образцом для каждого, кто решился бы взяться за перо, чтобы поведать о собственной жизни.

Впрочем, подобные опыты бывали встроены в сочинения, относившиеся в целом к совсем иному роду (будь то, например, во времена Абельяра хроника Гвиберта Ножанского или записки аббата Сугерия об обителе Сен-Дени). Конечно, сведения, которые автор вдруг счел нужным сообщить о себе и своей семье, всегда ценная редкость для медиевиста. Но до интимной автобиографии и до самодовлеющей задачи исповеди отсюда еще слишком далеко. Строго говоря, между Августином и Абельяром за семь веков не было никого, кто мог бы стать с ними в этом отношении рядом! — имею в виду отнюдь не масштаб дарования, а хотя бы минимальную степень жанровой последовательности и чистоты¹.

Это требует какого-то объяснения.

Дух Августина витал над любым проявлением средневекового автобиографизма. А все-таки целостный жанр «Исповеди» остался невосстребованным как таковой. Даже Абельяру не пришло в голову упомянуть Августина как своего прямого литературного предшественника.

С другой стороны. Когда Петрарка впервые дерзнул некоторым образом сделать именно это, многозначительно исповедуясь перед самим же Августином, — подражание послужило весьма оригинальным приемом и помогло создать нечто отличное от «Исповеди», гуманистически новое. Не удивительно, если кое-что соответственно почти испарилось. И в том числе автобиографическая конкретность! В этом плане диалог Петрарки не выдерживает сравнения ни с Августином, ни тем более с готически предметным повествованием Абельяра. Характер и средства индивидуации тут совсем иные. Поэтому «Историю моих бедствий» — в интересующем нас ракурсе, то есть по каким смысловым основаниям автор находит достойными общего интереса и описания перипетии своей отдельной жизни, и какими жанровыми матрицами ему приходится для этой цели воспользоваться — надобно сопоставлять у Петрарки отнюдь не с его «Secretum» («Сокровенным»).

I. От покаяния к теологии творения: логика целого

«Необычайный и небывалый психологизм» Августина нередко принято рассматривать как результат и подтверждение «открытия» шпионским епископом «уникальной, неповторимой человеческой личности».

На деле же — ничего подобного! Ни «психологизма», ни идеи «неповторимой личности».

Но понятно, почему утонченные дознания Аврелия Августина о малейших движениях «внутреннего человека» в себе, о затаенных побуждениях своего «сердца» — соблазняют воспринимать их столь анахронистически. Напряженное интонирование, напрямую следующее давидовым «Псалмам» («я» и «Ты»), риторическая огранка — создают мощное впечатление интимности и доверительности³. «Исповедь» исполнена, так сказать, психоаналитической беспощадности к себе — а вместе с тем и печального сочувствия к тому ребенку или молодому человеку, каковым был сам же автор до крещения, до начала (в 33 года!) Новой жизни во Христе.

Человек проходит через «страдания, смуту и ошибки» (I, XX, 31). Кажется, будто «запутанные извивы» отдельной души (II, X, 18: «*vestigium secretissimae unitatis*») укладываются в новоевропейский контур «психологизма», сопряжены с индивидуальной «личностью». Ибо мы привыкли описывать подобные вещи при помощи именно этих понятий.

Под психологизмом, однако же, следует разуметь не просто возможность разглядеть за внешностью и поведением индивида некие внутренние побуждения и страсти. (Такое, конечно, было уже в мифе). Побуждения эти неявные. Они требуют специальной («психологической») проницательности. Отсутствие тождества внешнего и внутреннего, трудность и глубина психологизма объясняются, в свою очередь, тем, что каждый человек непохож на других. Он — особенный. И «психологизм» (в отличие от древних представлений о «психее» и «характере») есть проникновение прежде всего в индивидуальное, особенное. В психологизме вся суть во внимании к подробностям (чужой или своей) неповторимой душевной жизни, которая как раз этим, то есть «уникальностью», общеинтересна и ценна.

Далее. «Неповторимое» по определению нельзя раскрыть до конца. Ведь оно есть субъект, который не может быть присвоен другим субъектом (см. у Бахтина). На дне все равно остается тайна, придающая значительность также тому, что разгадано. Исчерпать тайну личности, докопаться до итога не дано даже в отношении себя самого. Ибо «тайна» коренится в том, что личность не равна себе, не окончательна и, продолжая жить, «перерешает» себя.

Такова нарабатанная за последние два века смысловая аура вокруг этих понятий. Пользуясь ими применительно, допустим, к Августину,

слишком трудно от нее избавиться. Если же все-таки прибегать к анахронистичному словоупотреблению, надо бы тем паче сосредоточиться на том, что речь идет «о личности» в ином историческом значении и о каком-то другом, весьма удивительном «психологизме», вовсе не похожем на наш психологизм.

Неповторимость личности? Однако у Августина свидетельство о себе, напротив, всецело основано на представлении о неизменной тварной сущности и потому *повторяемости* того, через что проходит *всякий* индивид. Интерес «я» к себе был культурно (то есть осмысленно) возможен лишь с точки зрения всеобщности. Личная судьба сознавалась в качестве набора акциденций, сквозь которые светится субстанциональная природа «такого существа». В нем — Бог, и оно — в Боге. Поскольку христианский персонализм состоит в идее непосредственной связи отдельной души с Провидением, самонаблюдения Августина не психологичны: они онтологичны.

Потому-то странность для современного взгляда подобной «автобиографии» поражает с первых же страниц. Ведь Августин посвящает их обсуждению... своего беспамятного младенчества! Даже его современникам, в 397 году, это могло дать повод к насмешкам (что он мельком и отмечает).

Однако Августин — исповедовался. На виду у человечества, включая предков и потомков, он разговаривал с Господом. Взывал к «милосердию Твоему». Это грамматическое второе лицо менее всего литературный прием. В нем глубочайшее существо такого типа личного самосознания. Необыкновенная суггестивность августинова «я» есть *молитвенная рефлексия*.

То есть личное мыслимо и возможно — становится предметом рефлексии — тем самым вообще возникает — благодаря надличному модусу существования: в молитве. «Я» осознается и обретает пластику, форму, глубину через божественное «Ты». Все иные мысленные диалоги (с теми, кого Августин вспоминает, с кем полемизирует, кого изобличает или жалеет, кем восхищается, кого он читал и кто теперь его читает) — в данной ситуации производное от *этого* диалога.

Конечно, в тексте разговор с Богом (исповедь) явлен и как «беседа наедине с собой», «soliloquium». Тем не менее это беседа не между «двумя Я», не «Августина с другим Августином». То есть все же не «наедине с собой». И даже не со своей «совестью», пусть понимаемой как ощущение Бога в душе индивида. Нет, это прямая молитва. «Бог» здесь — это Бог.

Диалог с «Ты» глубоко мистичен, ибо *реален*.

Можно возразить: какая разница, если в итоге эмпирический человек, со всей своей конкретной биографией, становится «Я»... и остро переживает, обдумывает вот этого *себя*?

Но изошренность такого переживания еще не означает автономии «я», даже наоборот. *Поскольку* индивид видит в себе «раба Божьего», по-

стольку «я» оказывается значимым. То есть *индивидуальное* самосознание есть заострение всеобщности, актуализация сознания родового. Смысл «я» в Не—Я... смысл *вне* «Я»... оттого и возникает проблематика «я».

«Личность» — секулярна, суверенна, *causa sui*. «Я» Августина — сплошь религиозно, причастно, мистично.

Разница между таким (конечно же, глубочайшим!) индивидом и новейшей европейской личностью — «только» в смысловом, культурном основании. Основание же — определяет все остальное, начиная с жанровой конструкции и вплоть до мельчайших душевных извивов, логики вопросов и ответов, возможности или невозможности тех или иных характерно-бытовых, психических, мыслительных черт, красок, подходов. Коротче, это разница в историческом способе существования и осознания индивидуальности.

Августин судит о себе *не по горизонтали*, то есть не в сопоставлении себя (особенного) с другими (тоже особенными) людьми. Но *по вертикали*: в движении от себя как одного из малых сих — к Творцу. «Novenni me, poterim te!» («Познавая себя, познаю тебя»). О личном — не из самодовлеющего интереса к личному. О себе, но из любви к Нему, преодолевающей изначальное несовершенство и греховность личного и находящей внутри «я» силу, дабы, сколько дано, преодолеть это «я»...

Таким образом, перед нами, строго говоря, не «автобиография». Автобиографизм тут лишен собственного смыслового оправдания.

Описание жизни, которую *мы* сочтем индивидуальной и самоценной, для автора «Исповеди» никак не цель, но только повод. Только отблеск настоящей, мистической цели, уводящей от случайностей жизненной истории человека к ее субстанциональности. Проще сказать, к тому, что существует над личным и вне временного.

Отсюда в сочинении гиппонского епископа структура целого. Августин, поведав в восьми книгах о том, каким он был до обращения в Медиолануме, добавив к сему девятую книгу преимущественно о матери и ее кончине в Остии, воспоминания заканчивает. И... «я многое пропускаю, потому что очень тороплюсь» (IX, VIII, 17). Торопится же он к главному, к тому, что должно стать увенчанием труда.

Но сперва перевал: десятая книга... Не о том, каким именно он *был*, но о том, кто вообще он *есть*. «Тогда я обратился к себе и сказал: «Ты кто?» И ответил: «Человек» (X, VI, 9).

Переход от «был» к «есть» возвещает завершение личной исповеди как таковой и оттеняет ее подготовительную роль: обращение к истинной вере и святости, отказ от прежних заблуждений, слабостей, колебаний... *очищение от биографии*.

Ибо для Августина исповедоваться, каков он *ныне*, значит говорить уже не о себе, а о том, что такое исповедь... не для него одного, но для каждого... что такое — ощущать, помнить, забывать, размышлять... что делать человеку со своим телом... как способна душа возрадоваться о

Господе и «сложить на Него свою заботу», быть «выкупленной Его Кровью».

«Моя» душа... становится не моей.

Следовательно, автобиографизм — но таков ведь исходный замысел! — окончательно возгоняется. Он курится, светлеет, растворяется в небесах. Богатство самонаблюдений, сослужив необходимую службу, подводит к своего рода краткому очерку христианской антропологии. «Я», теперь уже без личной примеси и остатка, оборачивается Человеком вообще.

А далее столь же логично разворачивается вероучительная проповедь. «Да узнаю Тебя так, как Ты знаешь меня» (X, I, 1). Грядут три заключительные теологические книги «Исповеди». Но разве не о них было сказано на первой же странице сочинения, разве не ради них оно и предпринято?

«Надо ли сначала познать Тебя, или воззвать к Тебе... Или, чтобы познать Тебя, и надо «воззвать к Тебе»?.. Но как воззову я к Богу моему?.. Когда я воззову к Нему, я призову Его в самого себя. Где же есть во мне место, куда пришел бы Господь мой?.. Тесен дом души моей, чтобы Тебе войти туда: расширь его. Он обваливается, обнови его... «От тайных грехов моих очисти меня, Господи»... Верю и потому говорю: «Господи, Ты знаешь»... И все-таки позволь мне говорить перед Тобой, Милосердный, мне, «праху и пеплу» (I, I—VI, 1—7).

Итак, все сочинение с поразительной цельностью, от первого до последнего слова, изнутри всякого смысла, концептуально устроено как движение от личной исповеди верующего к проповеди размышляющего. От малой антроподицеи (то есть впечатлений и событий судьбы вот этого Аврелия Августина, опознанных в качестве вех всечеловеческого странствия: кн. I—IX) — к Большой Антроподицее. То есть к субстанции Человека, к его греховности и его спасенности (кн. X).

А затем сие перетекает в *credo*, в раздумье о времени и Вечности, о Бытии и Слове Божьем: *в теодицею*. «Вот и рассказал я Тебе много: что мог и что хотел. Ты ведь первый захотел, чтобы я исповедовался Тебе, Господу Богу моему» (XI, I, 1).

Авторство исповеди свершилось: во исполнение Его воли. После чего оно слагается, заодно с самой рассказанной жизнью, к Его престолу. И — довольно о себе. Условие — то есть расширение «дома души моей», его обновление, его очищение раскаянием — выполнено.

Так довольно же! Исповедуясь и воззвав, молящийся приурочен принять в себя и понять Господа Бога своего. Не теряя более ни «капли времени», говорить только о Нем. «Давно уже горит сердце мое размышлять о законе твоём и тут показать тебе свое знание и свою неопытность...» (XI, II, 2).

Во вступительных главах X и XI книг, то есть в момент перехода от исповеди к вероучению, или, лучше, на их, так сказать, стрелке, в са-

мом важном месте композиции, где открыто сливаются оба сквозных смысловых потока «Исповеди», — тут-то Августин выводит наружу, разъясняет задачу своего сочинения: «для чего я это делаю» и «в чем польза от исповеди моей» (мы еще обратимся к этим рассуждениям).

Богословие в финале «Исповеди» — не какой-то привесок к рассказу о своей жизни и душе. Напротив, это настоящий ключ к августинову автобиографизму⁴.

Повторим: сочинение *по поводу* своей жизни — посвящено, конечно, не ей *как таковой*. Это, как выразился Петрарка, воспроизведший оценку всего Средневековья, образцовый *pietatis opus*. Аврелий Августин пишет о себе: но не о «себе» он пишет. Онтология, освобождаясь от набожно вменяемой индивиду, но неизменно вспомогательной личной интроспекции, от того, что мы торопимся именовать «психологизмом», от событийного сора, от случайной слитности жизненных обстоятельств, природы человека и его поступков, от рефлексии на «внутреннего человека» в себе, — наконец-то беспримесным золотым самородком выходит на поверхность. Приходит к толкованию первой Книги Моисеевой.

Для того ведь и был обращен взгляд внутрь, дабы в себе обрести Господа. «Sursum corda!» «Да горе имеем сердца».

2. Как отчитаться о младенчестве?

Теперь вернемся к началу «Исповеди». Из ее сквозной логики и завершенной конструкции совершенно понятно, почему Августин, который напоследок толкует семь дней Творения, начинает личное покаяние с беспамятного и безличного — с барахтания, смеха, плача, криков младенца. «Лицо» (*persona*) человека, то есть его отдельное существование, самоидентичность, дано индивиду вместе с рождением. «Ибо и самую жизнь Ты даровал мне (I, XX, 31)... И не стоил я того, чтобы Ты даровал мне жизнь. И вот я существую по благодати Твоей, существовавшей прежде, чем Ты создал меня и то, из чего Ты создал меня. Ты ведь не нуждался во мне, и я не такая величина, чтобы быть Тебе в помощь, Господь мой и Бог мой» (XIII, I, 1). Это *дар существования*, лежащий в основании всех прочих Твоих «даров». Но не Я—самость. Именно «лицо» (франц. «*personne*», нем. «*Person*» etc.), а не позднейшая «личность» («*personalité*», «*Personalität*»)⁵.

Отсюда: «кто напомнит мне о грехе младенчества моего?» Вопросание сие лишь по человечесьей мерке покажется кому-то несообразным... но не Ему. «Может быть, и Ты посмеешься надо мной, но, обратившись ко мне, пожалеешь меня». Ибо: «ни один человек не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем». Но есть в человеке и то, чего сам он о себе не знает. Зато Бог знает все о нем. Поэтому Августин должен повиниться не только в известных ему собственных грехах, но и в грехах беспамятных, покаяться во всем своем природном су-

шествие, в изначальном отсутствии невинности: «где, Боже мой, где, Господи, я, раб Твой, где и когда был невинным?»

Надо бы начать отчет перед Господом с самого начала, однако — как? И где это начало? «Что я хочу сказать, Господи, Боже мой? — только то, что я не знаю, откуда я пришел сюда, в эту — сказать ли — мертвую жизнь или живую смерть? Не знаю». До рождения — «был я где-нибудь, был кем-нибудь?»

«Господи, ответь мне, наступило ли младенчество мое вслед за каким-то другим умершим возрастом моим, или ему предшествовал только период, который я провел в утробе матери моей? О нем кое-что сообщено мне, да и сам я видел беременных женщин. А что было до того, Радость моя, Господь мой?... Нет здесь ни чужого опыта, ни собственных воспоминаний»... (I, VI—VII, 6—12 и др.).

Августин полагает, что «младенцы невинны по телесной слабости, а не по душе своей». Дитя уже изначально обуреваемо дурными страстями, которые «нельзя видеть спокойно в возрасте более старшем». Августин вынужден экстраполировать на себя то, что относится ко *всем* младенцам.

Очень показательны то, что исповедь открывается вопросами о личной греховности *до сознания* и о возможном «я» *до рождения*. Какое же это, спрашивается, «индивидуальное» Я?

Се — человек...

Но и каждый последующий жизненный шаг данного персонифицированного «существа» состоит в амплификации: личное обретает четкий контур в той мере, в какой оно расширяется до родового и тем самым получает полнокровное конкретное значение. Вот некое «я», по имени Аврелий, чувствует, думает, обладает памятью и речью, жаждет дружбы, избегает боли и презрения окружающих, заботится о своей сохранности, идентифицирует себя, то есть сознает «след таинственного единства, из которого я возник». «Такое существо» «заслуживает удивления и похвалы». *О себе* ли рассуждает Августин?.. Но это лишь повод. Нет, как выражался М.М.Бахтин, «биографического самодовления жизни». Обратная редукция ко всеобщему столь же очевидна в «Исповеди», как и обратная перспектива в иконописи. Мал тот, кто на переднем плане рассказывает о прожитом... весь смысл композиции — укрупнение в глубине.

Христианский персонализм — как и, допустим, буддистское, совсем иного порядка, сосредоточение индивида вовнутрь, его столь же личная медитация — глубочайшим образом пропитан сакральной архаикой. Августин говорит: «я»... и перечисляет в качестве определений этого «я» атрибуты всякого человека. «...Все это дары Бога моего»; «не сам я дал их себе; все это хорошо, и все это — я». «Я» — «место, куда приходит Господь мой». Значит, Я — не только и даже не столько «я»; а в уповании и завершенности — и вовсе не «я»... но — Ты... «И не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (I, XX, 31; I, II, 2; 1,1).

По необходимости начав исповедь, задуманную как тотальный отчет данного индивида, с момента появления его персоны на свет, то есть с дарования ему Господом существования, Августин по необходимости же вынужден «пропустить» исповедь о младенчестве при рассказе о «моей жизни, которой я живу в этом мире»: «что мне до него (то есть до младенчества), когда я не могу отыскать никаких следов его?» (I, VII, 12).

Эти колебания указывают на известное несоответствие и корреляцию двух кругов всякого отдельного существования. Исповедь есть единственно доступный для человеческого «лица» малый круг, который лежит, однако, внутри несравненно большего круга, неисповедимого и непостижимого. Я сознаю себя и ответствен в пределах малого круга, но признан к ответу также (и особенно) там, где это мое «я» уносится к иным пределам. Большой круг — тот же индивид как *не свой*, в руке Божьей. Там — иная, неведомая мера индивидуального. Там неизвестное до смертного часа разрешение судьбы. И то, что на земле называет себя «я», становится подлинно бытийственным, лишь перестав быть «прахом и пеплом», то есть развоплотившись, исчезнув, перейдя туда, где, собственно, нет уже никаких обособленных и в чем-то несходных «я».

Или скажем иначе: рефлексия «Я» считается осуществленной, когда достигает *абсолютной полноты*, а это означает уже, разумеется, что «я» пребывает не у себя — растворяется в Боге. Что это — предстояние перед Ним после освобождения от плоти? Или близкая к сему и готовящая к смерти самоотрешенность, глубочайшая медитация?

Так или иначе: «я исповедуюсь и в том, что о себе знаю; исповедуюсь и в том, чего о себе не знаю, ибо то, что я о себе знаю, я знаю, озаренный Твоим светом, а то, чего о себе не знаю, я не буду знать до тех пор, пока «потемки мои» не станут «как полдень» пред лицом Твоим» (X, V, 7).

Такое «я» начинает отчет — неудивительно! — с грудного беспомытного младенчества.

Оно начинает до себя; его рефлектирующая активность содержит нечто от медиума; и оно окончательно узнает себя, когда уже не само судит себя: за гранью земного существования.

3. «Всё, что я есмь, рассеяно и бесформенно»

Отсюда парадоксальность средневековой конфессиональной личной самоидентификации.

«Иерусалим, мать моя... Да не отвращусь от Тебя, пока Ты не водворишь меня в покое, покое дорогой матери, где находятся начатки духа моего, откуда все достоверное знание; пока не соберешь меня, рассеянного, не преобразишь, безобразного (или: соберешь все, что я есмь, из рассеяния и этой бесформенности — *colligas totum quod sum a*

dispersione et deformitate hac), и не утвердишь в вечности, Боже мой, Милосердие мое» (XII, XVI, 23; ср. К Римлянам, 8, 23).

То есть «я», «дух мой» — хотя и творение по образу и подобию Божьему, но обретшее дар существования в виде грешного, несовершенного индивида, не способного сохранить на земном пути божественный замысел, образ и целостность. «Дух» индивида «рассеян» и «без образа». Он, однако, знает о Боге. Отсюда все достоверное в нем, этим он и жив. «Начатки» человеческого духа, живущего во времени, даны его происхождением из вечности — «дорогой матерью», небесным Иерусалимом. Но определенности («образа») и единства (собранности) «я» лишено, пока не спасется. До смертного часа остается лишь молиться и верить: «Да не отвращусь от Тебя». Не сам индивид, но Бог «водворяет» его «в покое дорогой матери», возвращает душу к исходному рубежу, по ту сторону времени. Это Бог «собирает» индивида. Бог «преображает» в нем ветхого Адама. Бог «утверждает в вечности». Тогда-то, следовательно, всякий отдельный человеческий дух достигает полноты... возвращаясь к Богу и переставая быть отдельным, быть «я»...

Пока же человек жив, он есть «я» — и должен, собственно, в этом-то раскаиваться. «Я» означает: отъединенность и раскаяние. Раскаяние же переводит индивида во вселенский, общечеловеческий, сакральный план, избавляя его от себя и даруя ему благую отрешенность, опустошенность, прозрачность, анонимность. Монашеский постриг илиприятие священства — доведение требуемой от всякого христианина покаянности (самоотреченности) до более высокого, постоянного, ритуального пребывания в Церкви и Боге: смерть в миру, даже принятие другого имени, обряд прижизненного исчезновения. Наконец, аскеза и праведничество — окончательное забвение себя.

Раскаяние, требуя полнейшей откровенности, настаивая на подробностях, означало вместе с тем взгляд на себя, как на всякое «такое существо». Это суд над собой по совершенно внеличной мере. Исповедь, в наибольшей степени концентрируя индивида на себе, давая, казалось бы, максимум личного и саморефлективного, была одновременно актом воцерковления, изъятия и отчуждения от человека всего интимного: его, так сказать, религиозным обобществлением. Избавление от излишне и сомнительно личного требовало сосредоточиться на нем... Техника и пафос исповеди — свидетельство отнюдь не того, что позже было осознано как индивидуальность и личность, но, напротив, духовная и социальная пропедевтика, дабы исключить малейшие психические зачатки чего-то подобного. Это процедура очищения души от чего бы то ни было по-длинно и только личного, которое могло бы затаиться в человеке, укорениться и срастись с ним, отделиться от общего и т.п. Тем самым, однако, это выделялось, фиксировалось... невольно и (исторически) *впрок*.

Ни о чем внутреннем, сокровенном человек не смеет сказать: «это мое и только мое, личное». Христианский персонализм освобождает от

греховных поползновений быть собою, сиречь от гордыни и тщеславия. Однако освободить человека от собственного «я» можно, если только он сам захочет и сумеет исцелиться. Конечно, с помощью церкви. Отсюда, если угодно, принудительность интроспекции! — спасительность душевного сокрушения, то есть такого «психологизма», который радикально избавил бы человека от принадлежавшего только ему внутреннего мира. Вникание в «мою жизнь» — способ увидеть свое «я» отчужденно — как «прах и пепел», подобный любому другому «праху и пеплу» — как существо единичное, отдельное, но... абсолютно не особенное и уж никак не уникальное.

«Я» — не что иное, как «мой грех». «Mea culpa» — исчерпывающая формула средневековой идеи индивида на месте будущей идеи «личности». Она не отрицает, но перекрывает античное «ingenium». Она источник выделенности «я». Мыслить и говорить о себе оказывалось культурно возможным ввиду причастности индивида первородному греху и в чаянии личного спасения.

Исповедь овнешняла (отменяла, опустошала, запрещала) все интимное. Но только так интимное вообще могло возникнуть! — через опустошение и недопущение. Ни в одном таинстве, ни в одной церковной сакральной процедуре ритуал не забирался так далеко в индивидуальное нутро. Надличное (ритуал, догматика, техника исповеди, в частности) отнюдь не ограничивало, как можно бы теперь вообразить, личную рефлексивную напряженность. Они возрастали прямо пропорционально. Они... совпадали.

Неверно расхожее представление, будто некая полагаемая заранее существующей... (но как и откуда?)... якобы актуальная «индивидуальность» средневекового автора — *выражалась* в его тексте или поступке. Наоборот, только в процессе самовыражения, благодаря сочинению или действию, формировалась какая-никакая индивидуальность. «Личное» осуществлялось через ментальные матрицы, встречаясь с культурной формой. И если средневековая «индивидуальность», какой мы ее в состоянии узнать, представляется нам заслуживающей этих кавычек, обуженной, стесненной в средствах выражения и т.п., то надобно сказать: она именно такова и была, каковы эти средства. «Стеснения» были на самом деле ее исторической плотью и реальностью.

Они ее не стесняли, а давали родиться — вот такой, а не иной.

Так что «персона» соразмерна своей явленности. У нас нет никаких причин подозревать за текстом (до текста) существование чего-то внеконструктивного, еще чего-то сверх того, что мы видим в нем действительно существовавшим. (Конечно, если только сам текст не намекает на неполную выраженность в нем «личности» автора... что означало бы, впрочем, сознание личной нереализованности, «затекстовую» психологию внутри того же текста... хорошо известно, что никакого «подтекста» не бывает, это лишь метафора более тонких структур текста).

Мир исповеди — единственный, тотальный, ценностный мир, в котором индивид тогда смел сказать: «я». Чем откровенней (интимней) самоанализ, тем уверенней он навьлет минует кающееся «я» — и докапывается до безличного в индивиде, до всечеловеческого как такового. Автобиографизм Августина — не цель, не довлеющий себе интерес, не смысл — но повод и подступ к смыслу. То, что надлежит преодолеть.

«Да не в себе найду жизнь свою: я плохо жил собой, смертью был я себе — в Тебе оживаю (*non ego vita mea sim; male vixi ex me, mors mihi fui; in Te revivesco*)» (XII, X, 10) — непрерывное усилие самоотказа!

И лишь ради «Ты», во имя всеобщности, вытаскиваются на свет Божий, становятся общеинтересными мельчайшие личные подробности. Чем они незначительней, тем даже поучительней. Ибо в этом урок смирения. Ничего не смеет простить себе человек (как не смеет он быть судьей для другого человека).

«Опротивев себе и стенам, втайне ишу милосердия Твоего, пока не восполнится ущербность моя и не исполнюсь я мира» (X, XXXVIII, 63).

4. Ночной набег на соседский сад

Вторая книга «Исповеди» — своего рода августиново «Отрочество» — построена преимущественно вокруг ночного набега компании сорванцов на соседскую грушу. Сам этот эпизод описан в трех фразах. Но на его осмысление отпущено семь глав (II, III—X). Рассказ о краже груш неизменно поминается всеми, кто отмечает ярко конкретный и трогательно личный характер августиновой «Исповеди». Действительно, до Августина — да и еще тысячу лет после него (пожалуй, до Руссо) — никому не приходило в голову превращать некое незначительное и тривиальное автобиографическое воспоминание в факт, заслуживающий письменной фиксации, риторической разработки, публичности перед человечеством!

Но дело, разумеется, вовсе не в том, что Августин будто бы считал интересными и самооценными какие-то индивидуальные краски, впечатления, подробности своей или чьей-то частной жизни. Вот уж чего нет у него начисто. Придание важности даже малому и обычному греху, неутаенность также и вроде бы пустяшного проступка, из тех, что может обнаружить в своей памяти каждый, давнишней «уличной забавы» шестнадцатилетнего недоросля, — заданы условиями неумолимой и дотошной христианской исповедальной откровенности. Ибо у человека нет «частной», принадлежащей ему одному, интимной жизни. Великий ритор неожиданно использовал именно самый простой пример и вставил в тщательно выстроенный дидактический контекст.

Вторая книга начинается словами: «Я хочу вспомнить прошлые мерзости свои и плотскую испорченность души моей не потому, что я люб-

лю их, но чтобы возлюбить Тебя, Боже мой». Далее в двух главах речь идет о юношеской вспышке сексуальности: о «колючей чаше моих похотей». Только моральное покаяние, выставляющее все личное в виде назидательно общего, позволяет вытянуть на свет сцену с отцом в бане, беспокойные предупреждения матери, похабные разговоры со сверстниками, наконец, кражу груш. От первого распутства — к воровству как модели преступления вообще... Маленький и очень удобный экземплым позволяет разобрать, почему человек совершает какое бы то ни было преступление, даже почему он убивает! Аврелий Августин, положим, никого в своей жизни не убивал и ничего более не крал, кроме этих груш. Ну и что же? Преступен *каждый* человек: история с грушами дает потребный для исповеди опыт личного душевного состояния, который тут же деперсонифицируется. Эпизод использован в функции притчи. Но ведь то же самое можно сказать обо всех конкретных моментах августиновых воспоминаний. Личное, будучи засвеченным, перестает быть только личным: нагое «я» одного из рабов Божьих опять-таки отводится к Ты.

Выясняется, что есть грех как таковой — взятый вне масштабов, конкретной причины и повода. Не тот грех, к которому «толкают бедность или голод». Не тот, который совершают из-за стремления достичь какого-либо «низшего», земного блага или из-за боязни его потерять, будь то красивая женщина, богатство, желание мести, страх и т.п. Августин признает практическую реальность подобных мотивов; более того, блага, связанные с имуществом, властью, свободой, красотой, наконец, — обладают сладостью, а подчас «они прекрасны и почетны, хотя по сравнению с высшими... презренны и низменны». Но человек способен к преступлению в конечном счете из-за порочности самой своей природы, В также потому, что не в силах одиноко противостоять разврату окружающих, соблазняясь их одобрением своему греху.

Так и было с этими несъедобными и ненужными кислицами: «Причиной моей испорченности была ведь только моя испорченность... я любил падение свое» (II, IV, 9); «я любил здесь еще сообщество тех, с кем воровал», было «стыдно не быть бесстыдным» (II, VIII—IX, 16—17). Итак, с одной стороны, люди грешат обычно «ради чего-то», ради благ пусть и впрямь привлекательных, хотя даже «полная сил жизнь», даже человечьи «разум, память и чувства», «почести и слава», знание, нежность или покой, простота и невинность, как и «красоты земли и моря» — суть ничто вне Господа. Только в Нем благое «чисто и беспримесно». Так что «все, кто удаляются от Тебя и поднимаются против Тебя, уподобляются Тебе в искаженном виде». Но люди, и в этом корень, грешат еще и ради греха, по слабости своей. «О тлен, о ужас жизни, о глубина смерти! Может ли быть любезно то, что запретно, и только потому, что оно запретно?» (II, VI, 12—14).

Л нот еще один эпизод.

«Великая бездна сам человек (*grande profindum est ipse homo*), «чи волосы сочтены» у Тебя, Господи, и не теряются у Тебя, и, однако, волосы его легче счесть, чем его чувства и движения его сердца» (IV, XIV, 22). Такова знаменитая формула «психологизма» Августина. Но по поводу чего сказано сие? Четвертая книга — о возрасте от 19 до 28 лет, когда «я жил в заблуждении и вводил в заблуждение других», преподавая риторику и увлекаясь поэзией или театром, предаваясь втайне макиавеллизму. «Позволь мне, молю Тебя, дай покружить сейчас памятью по всем кружным дорогам заблуждения моего, исхоженным мною... И что такое человек, любой человек, раз он человек?» (IV, I, 1).

Тяга к астрологии, тесная дружба с неназванным по имени юношей, внезапная кончина которого вызвала у Августина плач, отвращение к жизни и первый страх перед смертью. Ибо «несчастлива всякая душа, скованная любовью к тому, что смертно...». Но «только тот не теряет ничего дорогого, кому все дорого в Том, Кого нельзя потерять». Посему «да хвалит душа моя за этот мир Тебя, Господь, всего создатель, но да не прилипает к нему чувственной любовью» и пр. «Не суетись, душа моя: не дай оглохнуть уху сердца от грохота суеты твоей. Слушай...» и т.д. (IV, IV—XI).

В контексте подобных страстных наставлений о тщете земных вещей и «любви к дольней красоте» — поминается оратор Гиерий, которому когда-то хотел подражать молодой Аврелий, дабы тоже снискать общую любовь. Но почему же, хотя нравились ему и актеры, и цирковые наездники, хотя он «сам расхваливал их и любил», однако для себя ценил лишь «серьезные и важные хвалы», воздаваемые риторам? То есть восхищаясь лицедеями, сам ни за что не хотел бы, чтобы им восхищались за то же самое. «Значит, я люблю в человеке то, что для меня в себе ненавистно, хотя и я человек?» Тут-то и следуют эти знаменитые слова: «Великая бездна есть сам человек» и пр.

Как видим: чем «психологичней» Августин, тем дальше от себя в качестве «себя». «Тогда обратился я к себе и сказал: «Ты кто?» И ответил: «Человек».

На своем *примере* — обо всех и о каждом.

Собственная жизнь понята как притча о Человеке. То, что соблазнительно бы назвать религиозным лиризмом «Исповеди», оказалось возможным благодаря архетипу исповедальной, покаянной молитвенности, воплощено в безупречно последовательную надличную жанровую конструкцию: это — по типу — «интимность» псалмопевца Давида или Экклесиаста, это житейская конкретность, как у евангелистов...

Августин вспоминает свое и о себе. Но значимо не то, что могло бы отличать именно личный путь: напротив, его похоть походила на всякую похоть, его суетность — на всякую суетность, его страдания — на страдания прочих людей. И его таинственное обращение к Господу в медиоланском садике тоже возможно для всякого сокрушенного сердца.

«Возьми, читай! Возьми, читай! Я изменился в лице и стал напряженно думать, не напевают ли обычно дети в какой-то игре нечто подобное? Нигде мне не доводилось этого слышать» (VIII, XII, 29).

«Голос из соседнего дома, не знаю, будто мальчика или девочки» — это голос «внутреннего человека» или галлюцинация? Спорят, точно ли это было, так сказать, физическое биографическое событие или сцена изображена согласно сакральным и литературным канонам⁶. Но это «эстетический», то есть незаконный вопрос. Жизненная непосредственная реальность, и реальность мистически настроенного сознания, и канонические общие места совершенно совпадали.

Так было, ибо не могло быть иначе. «Мне голос был, он звал утешно» (Ахматова)...

О таком же обращении Августина поведал Понтициан, наблюдавший сходный случай с одним человеком в Тревирах. Это же вслед за Августином произошло с его другом Алипием...

Успех обращения был обеспечен не напряжением личной воли или, если угодно, ее напряжением совсем особого рода. Это отказ от своей воли и предание себя на волю Господа. Ибо нельзя быть светом «не в Господе, а в самих себе (*non in Domino, sed in se ipsis*)» (VIII, X, 22). Не своей силой, а Божьей, очищается человек. «Зачем опираешься на себя? В себе нет опоры (*quid in te stas et non in te stas*). Бросайся к Нему, не бойся... Он примет и исцелит тебя» (VIII, XI, 27).

Толковать о «личности» (*Personalität*), изображая Августина таким раннехристианским Руссо, можно, лишь изымая его признания из назидательной и вероучительной рамы.

Перебирая самые проникновенные личные страницы «Исповеди» — например, рассказ в девятой книге о жизни и кончине матери — мы убеждаемся, что даже слабость Моника к вину в девичестве и то, как она ее преодолела с помощью грубо разбранившей ее служанки, — это у Августина *exemplum* ради морали («Так друзья, лстя, развращают, а враги, браня, обычно исправляют»). После чего следует торжественный агогический смысл: «Ты же, Господи, правящий всем, что есть на небесах и на земле, обращающий вспять для целей Своих водные пучины и подчиняющий Себе буйный поток времени, Ты безумием одной души исцелил другую. Если кто словом своим исправил того, кого он хотел исправить, пусть он, после моего рассказа, не приписывает этого исправления своим силам» (IX, VIII, 18). То есть рассказ о том, как Моника, «пускаясь в погреб за вином, «прежде чем перелить это чистое вино в бутылку», имела в юности обыкновение «краем губ чуть-чуть отхлебывать его», «вовсе не по склонности к пьянству, а от избытка кипящих СИЛ, ищущих выхода в мимолетных проказах», и как, «прибавляя к этой ежедневной капле ежедневно по капле — а «тот, кто пренебрегает магом, постепенно падает», — она докатилась до того, что с жадностью почти полными кубками стала поглощать неразбавленное вино», — этот

(очевидно, вполне реальный) эпизод есть целиком привесок и повод к набожному поучению.

Таким привеском или поводом в конечном счете оказывается в «Исповеди» сама исповедь... само августиново «я», любые воспоминания, вся неутомимая рефлексия.

«Искушают нас эти искушения ежедневно, Господи, непрерывно искушают». Трудней всего, трудней «плотских удовольствий и пустого любопытства» или богатства — тщеславие. Ибо проверить себя во всем остальном можно, отказавшись от этих страстей, «чтобы испытать себя». «А неужели, чтобы проверить, как на нас подействует отсутствие похвал, мы должны жить дурной жизнью... И если похвала и должна быть и бывает спутницей хорошей жизни и хороших дел, то не следует отказываться ни от такой спутницы, ни от самой хорошей жизни. А понять, без чего обойдусь я спокойно или с трудом, я могу только при отсутствии того, о чем шла речь... Не загадка ли я сам для себя? И вот в Тебе, Истина, вижу я, что надлежит мне приходить в беспокойство от похвал себе не ради себя, а ради пользы ближнего. А бывает ли так, не знаю» и пр. (X, XXXVII, 60—62).

«Почему меня уязвляет больше оскорбление, брошенное мне, чем нанесенное другому в моем присутствии и столь же незаслуженное? И этого ли не знаю? Остается «обольщать самого себя» и лгать перед Тобой языком и сердцем? Это безумие удали от меня, Господи...»

Вся книга сработана из подобных же конструкций. Августин, изобличая сердце свое, сердце человеческое, забирается все глубже в себя и поражается, сколь уклончив и потаенен грех, ежели искать его не только в поступках, но и в побуждениях, часто неосознанных. «Не загадка ли я сам для себя?»

Велик соблазн усмотреть в подобных пассажах что-то вроде психологического выделения, обособления, превращения «я» как такового в центральный предмет размышления. Нетрудно, однако, заметить, что разгадывание, раскрытие, разоблачение «я» — есть врачевание от того, чтобы придавать себе какое-то значение, отличать себя, находить опору в себе. «Я» — «загадка» в том плане, что — нет в нем Истины.

Обозрев свою жизнь, Августин заключает: «Я обошел, где мог, чувством своим внешний мир, вглядывался в жизнь, оживляющую мое тело, и в эти самые внешние чувства мои. Оттуда я вступил в тайники моей памяти, в эти просторы, с их многообразием; они чудесным образом наполнены бесчисленными сокровищами. Я смотрел и ужасался: я не мог ничего разобрать без Тебя, но все это — не Ты... Во всем, однако, что я перебираю, спрашивая Тебя, не нахожу я верного пристанища для души моей; оно только в Тебе, где собирается воедино, пребывающее в рассеянии... И порою Ты допускаешь в глубине моей редкое чувство неизведанной сладости; если бы пережить его во всей полноте, то не знаю, что будет — этой жизнью это не будет. И я падаю обратно сюда под

горьким бременем; меня засасывает обычное и держит меня: я сильно плачу, но и держит оно меня сильно. Вот чего стоит груз привычки! Выть здесь я в силах, но не хочу; там хочу, но не в силах: жалок обоюд-но, (X, XL, 65).

«Загадка» человеческой души — знак тварности, существования между горним и дольным.

5. Не «ты» — но «Ты, Господи!»

Таков поразительный мистический и риторический круг, которым очерчено это антично-христианское «я». Ему не могли быть известны ни само ощущение, ни идея индивидуальной личности, фокусируемой в круге, очерченном ею же и ею же непрерывно расширяемом и смещаемом. Единство августинова «я» понимается как изначально заданное Господом, но пребывающее в рассеянии. И достигающее сосредоточенности и подлинного осуществления — лишь по ту сторону самого себя, в сладком предвкушении иной, вечной жизни, в «редком чувстве» слияния с Ты.

То есть смысл этого парадоксального автобиографизма, этих саморазоблачений и слез, состоит в выходе за пределы личного. Только этим удерживается интерес рассказа о себе. Вместе с тем душеспасительная поучительность превращает исповедь в общее место тем верней, чем она откровенней и конкретней. Грань между чужой жизнью и жизнью любого из читателей полностью стирается. Торжествует пафос тождества всех и каждого.

Автобиографизм Нового времени, напротив, сосредоточен именно на грани между мной и миром и другими жизнями. На этой грани — вся сложность, волнение, острота. Мы читаем чужие признания с острым любопытством к принципиальной границе, на которой личность читающего встречается с личностью рассказчика — они сплетаются, и удваиваются, и смешиваются, но лишь благодаря тому, что уникальны.

Нельзя ответить, что же именно тут (то есть уже для «культуры», а не для христианской медитации) важнее: различие или сходство. Одно отводит к другому и живет другим. «Я» — и диалог с другим «я». Встреча Особенных сознаний и мыслей.

Культурное понятие исповедальное™ (взамен конфессионального понятия исповеди) берет исповедь в переносном, экспрессивном, провокативном значении интимной искренности как таковой. Она дает возможность «заглянуть в чужую душу», сопоставляя с собственным личным опытом. Я убеждаюсь в утешительной относительности своего эк-----циального одиночества — и возвращаюсь, тем не менее, в себя, в собственное неповторимое и в этом смысле безнадежно одинокое, этим зато и живое «Я». Одиночество опровергается и подтверждается в диалоге с другими «я», с человеческими «ты».

У бл.Августина — и затем еще тысячу лет — иначе... Не «ты» — но Ты («момент дружости ценностно трансцендентен», как выразился Бахтин). Петрарка напишет: «Всякий раз, когда я читаю книги твоей «Исповеди», бываю взволнован двумя противоположными чувствами, то есть упованием и страхом, и, подчас не сдержав слез, полагаю, что читаю историю не чужого, а моего собственного странствия (non alienam sed propriam mee peregrinationis historiam)⁷. Впрочем, ясно, что только так читали Августина и все другие, до Петрарки. Так надлежало читать эту августинову книгу: как исповедь о тебе, читающем. И каждому, кто был готов устремить взгляд в свою душу, предстояло вслед за Августином, исповедующимся братом своим во Христе, вновь и вновь воспроизводить ситуацию: «я и Ты».

Мы ныне — неверующие или верующие, но равно принадлежащие современной культуре — понимая, конечно, религиозную воспламененность «Исповеди», не в силах отказаться от того, чтобы привычно и анахронистически восхищаться «индивидуальным», «психологическим», «личностным» в таких-то и таких-то эпизодах, фразах, интонациях... «Наше восприятие самоотчета неизбежно будет склоняться к эстетизации его» (Бахтин). Тем самым мы не слышим истинного (исторического) Августина. Мы погрешаем против требования и *его* религиозной духовности... следовательно, и *нашей* культуры, требующей чуткости ко всякой (в том числе исторической) «инаковости».

6. Для чего была написана «Исповедь»

Теперь нам, может быть, легче понять рассуждения автора «Исповеди» о том, для чего он ее написал. И, тем самым, непосредственно о том, как соотносено его «я» со всеми другими «верующими сынами человеческими».

«Зачем ищут услышать от меня, каков я, те, кто не желает услышать от Тебя, каковы они? И откуда те, кто слышит от меня самого обо мне самом, узнают, правду ли я говорю, когда ни один человек не знает, что «делается в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем»? Если же они услышат о самих себе от Тебя, они не смогут сказать: «Господь лжет». А услышать от Тебя о себе — не значит ли узнать себя?... я, Господи, исповедуюсь Тебе так, чтобы слышали люди... Изясни же мне, Врачеватель души моей, ради чего я это делаю... эта исповедь будит тех, кто ее читает и слушает; она не дает сердцу застыть в отчаянии и сказать: «Я не могу»... Пользу от исповеди в прежнем я увидел и о ней сказал. Многие, однако, кто меня знает и кто меня не знает, желают знать, каков я сейчас, вот в это самое время, когда я пишу исповедь свою. Ухом своим они не могут приникнуть к моему сердцу, где я таков, каков есть. Поэтому они и хотят услышать мою исповедь... Но какой пользы ради хотят они этого... Я покажу себя таким людям: пусть раду-

ются о добром во мне, сокрушаются о злом. Доброе во мне устроено Тобою, это дар Твой; злое во мне — от проступков моих, осужденных Тобою... Пусть из братских сердец, как из кадилъниц, возносятся пред лицо Твое гимны и рыдания... Вот в чем польза от исповеди моей, не в повести о том, каким я был, а каков я сейчас: да исповедую я это не только перед Тобой в тайном «ликновании и трепете», в тайной скорби и надежде, но и перед верующими сынами человеческими; они участвуют в радости моей и делают смертную долю мою; они мои сограждане и спутники в земном странствии, все равно, предшествовали они мне, последуют ли за мною или сопровождают меня в моей жизни. Это рабы Твои, братья мои, которых ты захотел сделать сыновьями Своими и моими господами, служить которым приказал мне, если я хочу жить с Тобою и в Тебе... Но «я не сужу о себе сам»: пусть, памятуя это, меня и слушают. Ты, Господи, судишь меня, ибо «ни один человек не знает, что есть в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем». Есть, однако, в человеке нечто, чего не знает и сам дух человеческий, живущий в человеке; ты же, Господи, создавший его, знаешь все, что в нем. И хотя я ничтожен пред лицом Твоим и считаю себя «прахом и пеплом», но я знаю о Тебе нечто, чего о себе не знаю... Итак, я исповедуюсь и в том, что о себе знаю; исповедуюсь и в том, чего о себе не знаю, ибо то, что я о себе знаю, я знаю, озаренный Твоим светом, а то, чего о себе не знаю, я не буду знать до тех пор, пока «потемки мои» не станут «как полдень» пред лицом Твоим» (X, III—V, 3—7).

Итак.

1) Все люди, живущие одновременно с исповедующимся имярек, умершие ранее, и те, кто еще не родился, суть «сограждане и спутники в земном странствии». Они делают «смертную долю» друг друга. Они участвуют в страданиях и радости каждого из них. Все они — дети и рабы Господа, и в этом — братья, и каждый из них должен служить другим, так что все они — и господа каждого. Нет тут речи не только об «особенном» или «индивидуальном», но даже об отдельном, отъединенном в жизненном жребии любом из человеческих существ.

2) Вот почему судьба одного из них и то, каков он внутри себя, есть безусловное и полное поучение для каждого из остальных. Читать «Исповедь» Августина — значит интересоваться не тем, каков Августин (это только помощь и средство), но тем, каковы мы сами. Публичная исповедь душеспасительна не только для говорящего, но и для слушающих; если они умеют слушать, знают, *для чего* интересуются Августином.

3) Но, собственно, не от Августина они узнают о себе — им это скажет сам Бог. Точно так же и Августин поведал о себе лишь то, что живущий в нем «дух человеческий» знает, «озаренный Твоим светом». Все, что знает о себе человек, дано ему «пред лицом Твоим», это, хотя и внутреннее, скрытое от окружающих (*in cubiculis clausis*), но не личное, не ему самому принадлежащее знание.

4) Знание о себе — меньше того, что человеку дано узнать о Господе. То есть живущий в нем Бог больше, чем душа и разумение индивида, и его индивидуальное человеческое целое — лишь часть себя же самого. Посему и то, что известно о себе человеку, и то, чего он о себе не ведаёт — это все свойства творения Божьего. Исповедоваться надлежит, следовательно, и в том, чего о себе не знаешь: раскаиваться во всем (*in toto*), в себе просто как сущем — а не только в том, что стало достоянием твоего сознания.

Раскаяние носит всеобщий, онтологический и мистический характер.

Вот я, Господи, ничтожен я пред Тобой. Прости меня и помилуй не только за то-то и то-то, не за нечто конкретное, осознанное мной, но и просто прости, вообще прости, за то, что я — человек... «прах и пепел», «ничтожный пред лицом Твоим». Не я сужу себя, но Ты, Господи, судишь меня: «пусть памятуя это, меня и слушают». То есть исповедь — не только и не столько *моя* исповедь, самооценка, но это целиком — предание себя в руки Твои. Это не решение, а самоотрешение индивида. Говорю «я» — но на самом деле это Ты говоришь.

«Я» отверзаю слух. Моя личная воля (всегда раздробленная, неполная — VIII, VIII—X) даёт о себе знать лишь в этом акте повинования, сокрушения, упадания на колени, добровольного предания себя Твоей воле.

«Работаю над самим собой (*labore in me ipso*)» — «что же ближе ко мне, чем я сам (*propinquius me ipso mihi*)?» — «И это моя душа, это я сам. Что же я такое, Боже мой (*quid ergo sum*)?» — речь идет о парадоксе *памяти*. Я ищу в себе Бога, значит, я знаю, что есть Бог? Но, если бы я знал это — не искал бы. То есть я помню нечто, чего я не помню. «А как же я найду Тебя, если я Тебя не помню? Посему: «пренебрегу памятью (то есть собой! — Л.Б.), чтобы найти Тебя» (X, XVI, 25; XVII, 26). Я помню Бога — и не помню; но узнаю, когда найду Его (сиречь: «счастливую жизнь»). «Но ведь счастливая жизнь — это радость, даруемая истиной, то есть Тобой, Господи, ибо Ты «Истина»... (X, XXIII, 33). «Найду» — значит «получу в дар».

Слушающие чужую исповедь пусть памятуют, что это не частное дело, не частная жизнь, не личные признания имярек, но — Божье дело, но — всечеловеческая жизнь.

Это мистический акт, в котором инициатива, главная роль и смысл — не у исповедующегося индивида. Это в конечном счете не углубление в себя, а уход сквозь себя — к наивысшему. Дабы «жить с Тобой и в Тебе». Что до свободы воли, то короче и проще всего Августин истолковал ее в комментарии на стих первого Псалма «*in lege Domini fuit voluntas eius*». «Одно — быть в законе; иное — под законом. Тот, кто в законе, согласно закону действует; тот, кто под законом, подпадает под действие закона. Поэтому первый свободен, второй же — раб». Закон *не пи-*

сан для того, кто «в нем, ибо тогда это закон «внутреннего человека», коего питает «земля невидимая»; этот закон «постигается умом... медитируется днем и ночью и должен быть понят без посредничества: днем в радости, ночью в воздыханиях»⁸. Свобода человека состоит, следовательно, в добровольном следовании Божьему повелению изнутри своего сознания.

Таково приятие возможной Благодати, тесно связанное с литургическими таинствами. «Ты изменил мою душу верой и таинством... благодатью Твоей силен всякий немощный, осознавший через нее немощ свою» (X, II, 4).

Но итог неведом. «Надежда, которая видит, не есть надежда» (XIII, XIII, 14). Так и остается кающийся в незнании о себе, в «потемках моих» — до часа предстания Господу.

«Кто это понимает, пусть восхвалит Тебя, и кто не понимает, пусть восхвалит Тебя! О! на каких Ты высотах! И сердца смиренных — дом Твой» (XI, XXXI, 41) — так высок и непостижим Бог, что стирается разница между знанием и незнанием человеческого. Всякое понимание о Нем и всякое непонимание равно сходятся в смирении.

Глубоко личной должна быть, разумеется, по определению, всякая исповедь. Но чем глубже она, тем более как раз сливается со всеми другими исповедями. «Всякий... желающий сделать своим то, что принадлежит всем, бывает отогнан от общего достояния к своему, то есть от истины ко лжи, ибо кто «говорит ложь, говорит свое» (XII, XXV, 34). «Свое» есть ложь!

В самой последней личной глубине человек встречается со всеми остальными людьми, дабы вместе предстать перед Ним. Отдельные голоса из глубины каждой из душ — сливаются и устремляются к общему Небу, подобно благовонным курениям во всех Божьих храмах на земле.

Таким образом, исповедь по сути своей есть выход индивида из малости и отъединенности своего существования — к жизни соборной, общей. «Пусть из братских сердец, как из каминов, возносятся пред лицо Твое гимны и рыдания». Из всех «я» складывается вселенский хор и вырывается вселенский стон.

Таковы историческое основание и смысловая мера индивидуального «я» в представлении Августина... что бы ни думали обо всем этом мы, пользуясь преимуществами своей вневременности, спустя полторы тысячи лет, в горизонте всей протекшей до Августина и после Августина истории.

7. Трудность истолкования религиозного как культурного у М.М.Бахтина

М.М.Бахтин указывал на глубокое историческое и системное различие между «самоотчетом-исповедью» («образец... бл.Августин») — и «автобиографией».

Бахтин констатировал, что средние века «не знали биографических ценностей» и что «своеобразные, внутренне противоречивые, переходные формы от самоотчета-исповеди к автобиографии» появляются лишь на исходе средневековья и в раннем Возрождении. В исповеди «нет героя и нет автора», «это дух, преодолевающий душу в своем становлении». В исповеди «биографическое целое жизни со всеми ее событиями не довлеет себе и не является ценностью (эта ценность жизни может быть только художественной)» — и поэтому, между прочим, нет «резкой, принципиальной грани между автобиографией и биографией».

Бахтин не пользуется понятием «личность», но противопоставляет два типа «отношения я к самому себе»: религиозный и эстетический. В «самоотчете-исповеди» устанавливаются два «предела», две «стороны», находящиеся в очень напряженном отношении. Но оба предела исключают, во всяком случае, потребность в других людях, в учете их «оценивающих позиций», их голосов (то есть во внутреннем диалоге как эстетическом и «светско-культурном акте»).

С одной стороны: тут «чистое, ценностно одинокое отношение к себе самому». (И, следовательно, добавил бы я, тот решающий момент, без которого нет личности: «именно акт принципиального и актуального несовпадения с самим собой»). «Однако, — продолжает Бахтин, — эта неуспокоенность и незавершенность в себе — только... один из пределов, к которому он (самоотчет-исповедь. — Л.Б.) стремится в своем конкретном развитии. Отрицание здешнего оправдания переходит в нужду в оправдании религиозном... в сплошь потусторонней милости и благодати... это собственно исповедальный момент самоотчета-исповеди».

На мой взгляд, поскольку тем самым центр смысловой тяжести и существо самосознания в исповеди перемещаются вовне «я» — «самоотчет» перестает быть таковым, устремляясь к «отчету» о Боге. Божественное прощение и искупление (которые *беспричинны*, неведомы для исповедующегося человека) обретаются неизмеримо далеко за пределами его жизни и сознания; это «абсолютно *чистый дар* (не по заслугам)... это оправдание не имманентно самоотчету».

Стало быть, «несовпадение с самим собой» лишается сугубо человеческого внутреннего характера (психологического, эстетического или нравственно-ответственного). Оно переводится в онтологический и мистический план.

Августин учит: «Бог зовет нас к тому, чтобы мы не были только людьми» (Трактат на Евангелие от Иоанна, I, 4).

Речь в конце концов идет уже вообще не о «самом себе». (И, стало быть, опять-таки хочется добавить, не о личности). «Чистый одинокий самоотчет невозможен... чем глубже одиночество (ценностное) с самим собой и, следовательно, покаяние и прехождение себя, тем ясней и существенней отнесенность к Богу... доверие к Богу — имманентный конститутивный момент чистого самосознания и самовыражения. (Там, где преодолевается в себе ценностное самодовление бытия-наличности, преодолевается именно то, что закрывало Бога, там, где я абсолютно не совпадаю с самим собой, открывается место для Бога)».

Но Бога «закрывало» ведь именно мое «я»! — само вот это обращенное на себя, разговаривающее с собой сознание... Во мне «открывается место для Бога», но потому нет больше места... для «меня». Личность как будто бы наметилась? — и вот нет ее.

...И Августин говорит: «Это свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека — там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть...» (X, VI, 8). То есть «внутренний человек» это не человек, но — Бог в человеке. В духе, в человеке, «in secretis cordis». Но не в самости его.

Все дело тут в бахтинском слове «абсолютно»: «Я абсолютно не совпадаю с самим собою». Позднейшая (культурная) личность действительно не совпадает с собой, но... и совпадает. То есть «не совпадает» относительно, внутри себя же. Если же «самоотчет» «есть не что иное, как осуществление веры», если это не что иное, как *молитва*, то молитвенное «самовыражение» гасит самое себя (как «себя», то есть в индивидуальной личностной конкретности).

Если «другой» — необходимый «конститутивный момент» моего «я», то, напротив, Абсолютный Другой, решусь возразить, не может быть (в конечном счете) таким моментом. Это слишком экстравагантная и неподобающая роль для Господа — быть моим (!?) «конститутивным моментом»... Меня, к тому же, попросту уже нет (в ценностном отношении). Да ведь о том я и молился! — чтобы «быть не только человеком». Цель и смысл «самоотчета-исповеди» в его самопрекращении, самоотдаче, в даровании всякому «я» (и «самоотчету») высшей бессмыслицы... Ибо Божественный «смысл» таковым не является: он есть предмет не понимания, а веры. Он неизреченный.

М.М.Бахтин, пожалуй, подходит вплотную к признанию, что для личного самосознания Бог в роли «другого» оказывается, скорее, испепеляющим, чем «конститутивным» моментом. И что один (начальный) «предел» исповеди иссякает (обязан иссякнуть, аннигилироваться) в другом (мистически-завершающем) «пределе»: так что между «сторонами» такого самосознания нет равенства и симметрии.

Ибо: «Организирующая сила я сменяется организующей силой Бога». А если так, то есть если я перестаю быть «организующей силой» своего

сознания, если происходит «преодоление земной определенности, земного имени и уяснение имени, написанного на небесах в книге жизни», *память* будущего, — то кого и что «организует» сила Бога? Не вот этого индивида, не имярек, не его «самоотчет», не самосознание. Бог затопляет все это, накрывает с головой. «Память будущего» жизни небесной — есть беспамятство жизни земной.

Все-таки М.М.Бахтин, раздумывая над смысловой (и, значит, по его же учению — культурной) природой исповеди, беря исповедь (пусть не «культурную», не «художественную») в качестве одной из форм историко-культурной, смысловой типологии, неминуемо попадает в парадоксальное положение. То есть рассуждает о вере, молитве, исповеди как человек, тонко чувствующий все эти вещи изнутри их, рассуждает религиозно — и одновременно реконструирует исторический ряд как культуролог. Но мистика — по ту сторону подобных различений. Взятая же рационально и культурно, пусть сколь угодно верно — она уже не мистика. А, следовательно, взята не совсем верно и... недостаточно культурологично?

Кажется, Бахтин знал и это. Он некоторым образом отменяет весь предшествующий *анализ* «организующих моментов» исповеди как особого *произведения* (пусть и «без автора и без героя...»), говоря: на исповедь можно ответить только «своим ответным поступком». То есть только собственной исповедью и собственной молитвой о другом человеке... и о себе, исповедующемся («мы оба стоим друг против друга в Божьем мире»). «Анализ этого момента выходит за пределы нашей работы, совершенно светской»...

Но светский анализ, например, августиновой «Исповеди» — как и всякого произведения и всякого авторства — все же возможен и необходим, что и демонстрирует М.М.Бахтин. Я могу судить с культурной точки зрения о том, что само себя сознает совершенно не «культурно», а сакрально: при условии, что такое самосознание («этот момент») чутко уловлено мной и сохранено, прежде чем я воспользуюсь своей «вненаходимостью». Вненаходимость, однако, позволяет мне увидеть религиозность таким образом, что она — именно как таковая, в своей внекультурности — приобретает новый, культурный смысл. Я способен оценить ее как *иное* в отношении культуры, а следовательно, — значимое и *внутри* культуры, как *ее* «иное».

Признание глубокой оппозиции «религия/культура» (и соответственно «вера/самосознание личности») есть одновременно и результат светского анализа, и его условие. Говорить о мистике культурно-исторически мы вправе, если, находясь вне ее, понимаем ее смертельную серьезность. Она была фокусировкой эпохального мышления. (Нынешняя «мистика» может быть уже имитацией ее, чисто психологическим, социально вырожденным, даже идеологическим явлением, суеверием — или же, в религиозном, но и просвещенном, и *культурном* сознании,

она требует от каждого индивидуального выбора, индивидуального воображения, то есть это сегодня действительно глубоко религиозно, как мне кажется, лишь будучи даже при соблюдении обрядности сугубо личным делом, решением личности, ее *образом* мистики).

То, что для самого исторически укорененного мистического сознания мы, с этим своим анализом, ничего не значим, бессмысленны — не только не смущает нас, не останавливает, но как раз составляет весь особый интерес и прелесть анализа.

Указанная оппозиция в смысловом плане не симметрична. «Мы» не нужны для верующего Августина (не Августина-автора), но он нам необходим. Лишь тем самым и «мы» все-таки способны пригодиться Августину-автору, помещая в инородный контекст, продлевая и углубляя в качестве непредусмотренных читателей, в «большом времени». И получается так, что изощренная и непреходящая культурность «Исповеди» обеспечена как раз ее внекультурной (сакральной) тотальной подоплекой .

8. «Mens singola»: индивидуальна ли свобода воли?

Трактат Августина «О свободе воли» изучен не менее превосходно, чем «Исповедь», со всевозможных точек зрения. Но мы опять-таки зададимся вопросом из разряда слишком наивных, ответ на которые кажется самоочевидным и которые поэтому ставить не принято.

А именно: о *чьей* свободе воли толкует бл.Августин?..

« Понятие культуры, по Бахтину, здесь, казалось бы, раздваивается. Если культура — это мир смыслов, то религиозные, мистические, сакральные и т.п. смыслы включены в историю культуры точно так же, как и любые иные. Однако, рассматривая подобные смыслы изнутри, сразу видишь, что для верующего они неравноценны, неравноправны, иерархичны и восходят к Абсолюту (как его толкует данная конфессия). Иначе говоря, религия отторгает бахтинское понимание культуры, основанное на личной укорененности «правды», никем и ничем не отменяемой, принципиально равной всем иным «правдам» — не с точки зрения «истинности» или «ложности», а в культурном качестве особого самоценного голоса среди других голосов: как высказывание данного субъекта.

С другой стороны, бахтинское понимание культуры, вполне вмещающее, разумеется, и ее религиозные проявления (например, «Исповедь» бл.Августина), останавливается перед сакральностью вот в каком отношении. Историк и теоретик культуры имеет дело с текстами, доступными анализу (Бахтин же, собственно, не с «текстами», а с произведениями). Культурологически можно говорить не о сознании вообще, но лишь о сознании авторском, то есть о человеке как творце высказываний. Но именно для веры, для верующего, молитвенного сознания очень важно молчание. Перед молчаливой медитацией «совершенно светский» разбор М.М. Бахтина, конечно, сам смолкает, останавливается.

Тут — внутреннее состояние индивида, о котором способен, возможно, рассуждать теолог, относя его к Богу. Или психолог. Или социолог. Но для историка культуры даже и контекст, в том числе психологический, социальный

О свободе воли человека, разумеется... вот этого, конкретного, *отдельного* человека. Да, но в каком значении и насколько он может быть сочтен «отдельным»? О, это слишком просто. Ведь у каждого свое тело, своя бессмертная душа, свое имя, своя жизнь и свой грех, и свой конец на земле. И, наконец: свобода «своего», то есть *личного*, выбора, воли, решения.

Тем не менее. «Отдельного» — обязательно ли значит «личного»? И «личного» всегда ли действительно значит «индивидуального»? Иначе говоря, сугубо казусного, «неповторимого»? Принадлежащего уникально устроенной внутри себя личности, исходящего из нее, то есть из способности индивида быть внутренне свободным?

Все это более или менее предполагаем молча мы. Но не гиппонский епископ.

Августин, безусловно, учил именно о ничем не predeterminedной, совершенно свободной воле и, следовательно, полной ответственности индивида за свои поступки. Однако... что такое для него *самое индивидуальность*?.. Где пределы различий и есть ли особенное в психологической глубине человеческой особи? Тут-то исходное представление Августина — о самом субъекте свободы воли — фундаментально расходится с новоевропейскими представлениями.

Итак, «рассмотрим человека как такового, упорядоченного в себе самом (*in se ipso*)»¹⁰.

Августин сначала рассуждает о «телесных чувствах». В них «поистине мое существует не иначе, как мое, а твое — как твое». Его собеседник Эводий откликается: «Совершенно согласен, что, несмотря на родовую общность, мы, однако, обладаем чувствами по отдельности». Один человек может видеть или слышать то, чего не видит и не слышит другой. И так же обстоит дело с тем «внутренним чувством», которое воспринимает непосредственные телесные ощущения и, делая их содержанием сознания, передает разуму (II, V, 15): «Мое чувство чувствует то, что во мне, а твое чувствует то, что в тебе» (II, V, 15). Разум у каждого тоже, конечно, свой: например, «я понимаю нечто, а ты понять не в силах». Эводий немедленно соглашается и с этим: «Ведь очевидно, что отдельные рациональные умы усваивают что-либо доступное нам каждый отдельно» (там же).

или медитативный и пр., всецело свернут в произведении. Это внутренняя Аналогичность любого высказывания. Контекст не *вне* или *над* произведением, но лишь *внутри* него. Этим, очевидно, и объясняется важная оговорка Бахтина.

Я не сомневаюсь, что Михаил Михайлович был верующим человеком. Но к его работам — что он в данном случае оговорил и сам — это не имело отношения. И на его «металингвистическом» учении, вопреки нередким модным попыткам имплантировать туда религиозность, никак не отразилось. Это неотразимо показал В.С.Библер.

Нет как будто ничего ясней! — «tibi tuus et mihi meus». «Тебе твое, а мне мое».

Но... далее оказывается, что это наиболее верно и полно относительно *низших* телесных ощущений. Вкушая и обоняя пусть даже одно и то же, каждый из нас присваивает свою «часть» еды и вдыхает свою «часть» воздуха. И эти вещи не остаются существовать сами по себе, а преобразуются внутри нас. Нельзя что-либо съесть или понюхать вместо другого человека, и прикоснуться к чему-либо мы тоже не можем одновременно и в том же месте, что и другой человек: только по очереди. Посему принцип «тебе твое, а мне мое» — как мы выразились бы, *личное начало* — до конца осуществляется в обонянии, вкусе и осязании. То есть как раз *не* в специфически-человеческом...

Конечно, зрение и слух, а также «внутреннее чувство» (по Августину, присущее и животным), переводящее телесные ощущения в сознание, — также свойственны человеку именно в качестве индивида. Но он не присваивает увиденное и услышанное; зримые вещи и звуки остаются сами собой, принадлежат одинаково всем, пусть и каждому порознь.

«Самые эти наши ощущения мы ощущаем как свои и отдельные, так что ни я не ощущаю твое ощущение, ни ты мое...» — тем не менее увиденные мной или тобой звезды светят всем. «Они не изменяются и не обращаются в наше собственное и как бы частное (*in nostrum proprium et quasi privatim*)».

Уже в этом месте беседы — ибо следующий же виток рассуждения потребует относительно сего абсолютной четкости — Августин считает нужным дать определения, резко развести личное и общее. «Собственным и как бы частным надлежит разуметь то, что один из нас присваивает себе и ощущает только в себе одном (*in se solus*), в качестве относящегося именно к своей природе (*ad suam naturam proprie pertinet*); что же до общего и как бы публичного, то это то, в чем никто из ощущающих не ощущает ничего своего, пребывающее без искажения и изменения».

Эводий вторит: «Это так» (II, V, 19).

И сразу же речь заходит о разуме... Сперва о числах. «Семь плюс три составляют десять не только сейчас, но всегда». Один человек считает легко, другой с трудом, третий вовсе не справляется со счетом, но сами-то числа пребывают истинными и неизменными. «И общими для любого из рассуждающих» (II, VIII, 20—21), Умственные различия между индивидами суть различия *по степени* присутствия одной и той же, равной себе способности: эти различия, так сказать, количественные, но не содержат совершенно ничего личного по своей природе и существу. Так и зрение бывает, как известно, более острым или более слабым. Но все люди притом видят или могут увидеть одно и то же. Все видящие — хотя и порознь — качественно одинаковы. Так люди и разумеют: каждый, конечно, «посредством своего отдельного ума», в остальном же — в со-

держательном плане — оперируя с числами, «общее для всех и как бы публичное».

Охотно вместе с Эводием признав столь простые истины, мы сегодня были бы склонны поставить здесь точку и не переносить безличность (повторяемость) элементарных зрительных или слуховых восприятий, счетных операций и т.п. — на «субъективную» духовную жизнь личности, на особенный эмоциональный, нравственный и мыслительный «внутренний мир» того или иного человека.

Иначе Августин.

Еще бы! Ни в чем культурная инаковость не дает о себе знать так головокружительно, как в понимании наипростейших вещей.

«Считаешь ли ты, что люди судят каждый по своему усмотрению и у каждого своя отдельная мудрость (или: знание, разумение, sapientia)? Или же одна и та же мудрость одинаково предстает перед всеми, и, чем более кто-либо становится ей причастен, тем более он мудр?» Эводий возражает: я еще не знаю, какого рода мудрость ты имеешь в виду... Людям ведь по-разному представляется, что значит знать и поступать мудро... Для воинов «sapienter» — это одно; для землепашцев — иное; для тех, кто ловок в денежных делах, опять иное; а есть еще мудрость правителей; иные же пренебрегают и презирают все эти виды деятельности, отдавая силы лишь постижению истины, дабы познать самих себя и Бога (semet ipsos deumque)... А есть еще те, кто часть времени уделяют тому, а часть этому, и полагают, что пальму первенства относительно мудрости удерживают они... А еще есть «бесчисленные секты»... (II, IX, 25).

Заметим, что «своя отдельная мудрость» есть разве что у тех или иных *разрядов* людей; но это, конечно, не какая-то индивидуальная мудрость. Однако и такие (так сказать, групповые) различия Августин отводит. Что из того, что «разные люди усматривают для себя высшее благо в наслаждении разными вещами»? Все одинаково желают для себя блага, хотя и видят его «во многом и разном». Все равным образом взыскают «счастливой жизни», хотя часто не знают, в чем состоит «высшее благо», подлинное счастье.

Но «высшее благо» и блаженство, стало быть, и мудрость — «для всех одно».

Так в солнечном свете кто-то радуется горам, другой — долине или холмам, третий — лесной свежести, четвертый — волнующейся морской глади и пр. Но свет для всех один.

Точно так же: хотя «отдельные мудрые (singuli sapientes) имеют каждый свою душу или же ум», но отнюдь не собственную, отдельную мудрость.

Впрочем, это требует дополнительного рассуждения, так как Эводий сомневается: пусть Высшее Благо для всех одно, но мудрость, может быть, у каждого все же своя? (II, IX, 27).

Снова и снова Августин разъясняет. Ты своим умом усматриваешь некую истину; и я, независимо от тебя, не зная твоих мыслей на сей счет, вижу ту же истину; и кто-либо другой обнаруживает ее же не твоим и не моим умом, но своим. Однако это одна и та же истина. Интересно, какая же, к примеру. «Какая? что нетленное лучше тленного, вечное — преходящего, нерушимое — разрушающегося, ты это смог бы отрицать?» Эводий: «Кто же сможет?» Августин: «Следовательно, может ли кто-нибудь сказать, что эта истина — его собственная (*suum proprium*), если она неизменно и с необходимостью предстает созерцанию всех, кто способен созерцать?» Эводий: «Поистине никто не назовет ее принадлежащей себе» (II, X, 28).

Истина и Мудрость, как и числа, основаны на «неизменных правилах» (II, X—XI, 29—32). Разные люди, конечно, в разной степени оказываются способными посредством своих умов приблизиться к наивысшему, но это — Истина, которую никто не в праве считать «моей», или «твоей», или чьей-либо еще («*non possis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis*»). То, что человек Нового времени относит к «личности», — по Августину, «никоим образом ты не назовешь относящимся к природе ума кого-либо из нас (*nequaquam dixeris ad mentis alicuius nostrum pertinere naturam*)». «Вот она, наша свобода, когда мы исполняемся Истиной. И это сам Бог наш освобождает нас от смерти, то есть от состояния во грехе». Это сама Истина, вочеловечившись, говорит с людьми, «Истина освободит вас». Звуки небесной музыки доступны для всех, и никто, внимая, не удерживает их только для себя (*manere secum*). Толпа слушающих готова включить в себя любого из новоприбывших. Днем и ночью истина светит и влечет людей со всего мира. Вот мудрый (*sapiens*) — и вот невежда (*insapiens*). Я еще не этот, первый, но не назвал бы себя и тем, вторым. Мне уже открылось нечто относящееся к мудрости. Я на дороге к ней. Однако для этого прежде всего требуется, чтобы человека «уже не тешило что-либо из его частного (*ut non iam privato suo gaudeat*)», чтобы истина утратила свой преходящий и относительный характер, «став единой и той же для всех и навеки». Такова цель. «Пока мы живы, мы движемся к ней, мы — в пути» (II, XIII—XVI, 35—41).

Как ни просты и как ни всеобщы эти христианские (даже антично-христианские) послышки, то есть восхождение от многого, рассеянного, разного к Единому, представление о человеческом индивиде, как о существе, которое «не ниже ангелов» потому, что в тварном мире только оно способно, благодаря разумности, преодолеть свою злосчастную единичность, отрешиться от «частного и собственного», от «моего», и самозабвенно причаститься целому, — далеко не случайно, как мы сейчас убедимся.

Августин поначалу обстоятельно втолковывает надличный, мистический персонализм.

Именно в трактате о *свободе воли* это срабатывает самым парадоксальным образом!

Без посылки об индивиде, у которого нет ни личной истины, ни личной мудрости, ни личного счастья, но лишь меньшая или большая способность познать всеобщую истину, надличную мудрость, единственное на всех счастье, — без подобной посылки Августина можно бы заподозрить в софистике... Без исходной мысли об индивиде, который, углубляясь в себя и раскаиваясь, *тем самым* становится одним из паствы, отрешается от себя *как такового*, внимает Истине—Христу в толпе слушателей, «in multitudine audientium» — без этого Августина, как ни странно, не на чем было бы поставить учение о свободе и ответственности... как раз вот такого индивида...

Проследим хорошо известные контуры этого учения. Бог сотворил все во благо, и следует восхвалить все сущее. Бог наделил разумных индивидов свободой, ибо они действуют по своей воле, и это тоже хорошо. Но воля бывает направлена дурно, во зло. У зла, однако, нет никакой «формы», никакой «природы». Зло — это умаление (defectus) добра, и, если добро отсутствует полностью, то на его месте и нет ничего тварного — стало быть, остается лишь Ничто (nihil), нуль, пустота... (II, XX, 54).

Тем не менее человек впадает в ничтожность по собственному выбору, ибо сия пустота «в нашей власти». Недопустимо переваливать вину за содеянное с самого грешника на «фатум» или «фортуну»: тогда все человеческие законы, порядки, наказания, поощрения и т.д. оказались бы бессмысленными, рухнуло бы «все, чем управляется род человеческий», исчезли бы правосудие и мораль (Epist. CCXLVI)¹¹.

Человек поднимается или падает по собственной склонности и выбору, спонтанно (sponte). И поэтому каждый отвечает за себя. Ничто не принуждает его падать, тут нет необходимого *природного* движения, как, например, в падении камня (III, I—II, I—2). Впрочем, благодать и правосудие Господа выше нашего понимания, ибо вообще Бог выше разума. Посему грешники, пронизанные «до мозга костей своей совестью», твердят из Псалма 40, 5: «Я сказал: Господи! помилуй меня, исцели душу мою; ибо согрешил я пред Тобою» (III, II, 5).

Но тут-то впервые звучит неприятный и непростой вопрос. Бог знает заранее все, чему предстоит совершиться. «Так не полагаешь ли ты, что такие вещи происходят по необходимости, а не как захочет человек?» Поскольку то, что уже есть в Провидении, не может случиться иначе... Не означает ли Божественное Провидение, таким образом, и Предопределение?

Ответ гласит: то, что ты выберешь, выберешь ты. Не против своей воли. Бог провидит именно *твою волю*, воля же не была бы подлинной, если бы то, что тебе предстоит сделать, не было в твоей власти. Божье Провидение ничуть не лишает человека этой власти (potestas). Так что не потому я *так* решу, что это необходимо из-за Провидения, но, нао-

борот: именно это провидит Господь, потому что я решу так, а не иначе (III, III, 7—10). Итак, мы грешим без принуждения со стороны чего-либо высшего, низшего или равного нам, но «по собственной воле» (III, IV, 9).

И все же, все же... На сей раз Эводия что-то во всем этом смущает. И он непривычно упрямится. Каким образом может не произойти что-либо, ежели Бог провидит, что как раз это и произойдет? Как же не приписывать Создателю решительно все, что относится к Его творению? Тогда не выходит ли, будто Божье правосудие карает грехи, совершающиеся по необходимости?

Рассуждение Августина пускается по новому кругу. И то, что он говорит, выглядит достаточно поразительно (III, IV, 10).

Вдруг Августин предлагает Эводию поразмыслить, как обстояло бы дело, если бы речь шла о «твоем» или «моем» предвидении. То есть на место провидящего Бога подставляется — о, конечно, только для наглядности? — провидящий человек... Если бы *ты* заранее знал, что кто-то согрешит, разве не было бы необходимым, чтобы грех совершился? А иначе как же сказать, что то была «*praescientia mea*»? если бы я не знал нечто заранее («*nisi certa praescirem*»)? Коли случится иначе, то и не было провидения... а коли так и произойдет, то не потому, что я это предвидел, а — наоборот, предзнание было таковым, ибо так и случилось... Точно так же: не потому с необходимостью должно произойти то-то и то-то, что таково Провидение Бога, но Провидение таково, поскольку должно произойти именно это, и заметить, по свободной воле самого грешника... Тебя не заставляет грешить Тот, Кто знает, что ты согрешишь, хотя, несомненно, ты согрешишь, иначе не было бы Провидения...

И снова Августин повторяет, будто уговаривает не достаточно понятливого Эводия, а себя — да так оно и есть, поскольку «Эводий», хотя и реальный корреспондент епископа, тут лишь голос в диалогическом произведении. Дело будто бы не в том, что это — Бог. Или другой согрешит «по своей воле», или не было предзнания. «Так и Бог (*то есть так же, как ты или я!* — Л.Б.), никого Он не принуждает ко греху, однако провидит о тех, кто согрешил по собственной воле». Вот ты — не принуждаешь *прошлые* события, хотя и знаешь о них? и Бог не принуждает *будущие* поступки людей, хотя и знает о них. Это провидение не превращает Его в «автора» того, что он провидит. Это ты, ты сам, добровольно отступишь от блага, это ты станешь злонамеренным, нечестивым, пагубным «автором» (*malus auctor*). А Господь, следовательно, — «справедливым мстителем».

Что же до того, что Бог создал — нет, не зло, но грешников, наделив их свободой уклоняться от блага — то спотыкающийся конь все же выше в иерархии тварей, чем неуклонно падающий камень, ибо камень лишен «собственного движения и ощущения»; и тот, кто грешит по своей воле, выше того, кто не грешит, не обладая свободой воли. И пьяница

лучше самого благородного вина. И грешная душа все же лучше в цепи творения, чем ее тело. Лишь невежда спрашивает: «Что это? да как это?» — «ведь все сотворено своим надлежащим образом (*in ordine suo*)». Есть та или иная природа. И есть порочное извращение. Богу нельзя поставить в вину, что среди его творений существуют те, кто наделен свободой воли, но пользуется ею порочно... После чего следует очень интересное размышление о самоубийцах (III, V—VI, 15—18).

Поначалу может возникнуть впечатление, что все это — чистейшая софистика!

Разве Августин не приравнивает (по логическому статусу) обычное человеческое предвидение, которое, как известно, или сбывается, или не сбывается, — к абсолютному всеведению Бога? Ибо не подтвердившееся предвидение якобы не может быть сочтено «предвидением»... и только безошибочное знание будущего заслуживает называться «*praescientia*»... С таким же успехом только врач, который излечивает всех больных, может быть сочтен «врачом», только воин или атлет, побеждающий всех противников и всегда, есть «воин» или «атлет»... В любом деле неудача не означает, что человек не занимался именно этим делом. Это же относится к предвидению, которое — по крайней мере, среди людей — оказывается или оправдавшимся полностью, или хотя бы приблизительно и частично, или опровергнутым. Вот что, пожалуй, мог бы возразить Эводий? — будь он несколько упрямей...

Я же со своей стороны рискнул бы еще добавить: если стереть разницу между человеческим и Абсолютным предвидением, исчезает его *вероятностный* характер. Между тем именно та или иная степень *вероятности* осуществления любого предсказания свидетельствует, что оно не равносильно предопределенности. А то, что после восхода солнца наступит его закат или что яблоня не родит грушу, то есть природную необходимость, вряд ли кто-либо вздумает «предсказывать». Так что, скорее уж, стопроцентное «провидение» есть иносказание необходимости.

Конечно, вероятностный смысл предвидения человеческих поступков не носит попросту статистического характера, но особым образом связан со свободой воли. То, что, предвидя чужое (или даже свое собственное!) решение, я могу и ошибиться, — вот также подтверждение свободы, вносящей элемент *принципиальной* непредсказуемости. Лишь в этом зазоре, лишь благодаря рискованности, несовершенству нашей способности предвидеть, гадательности и таинственности будущего, — осуществимо и реально предвидение *как таковое*. Лишь в модальности *возможного*. И как раз поэтому, предвидя поведение человека, я за него не отвечаю, я действительно не предопределяю будущего. Ведь сам-то человек, который то ли согрешит, то ли отринет грех, хотя бы отчасти свободен *и от себя* (природного, психически сложившегося, бездумно-определенного и т.п.), то есть он истинно свободен.

Но абсолютность Провидения, с одной стороны, — не зря сомневался Эводий (Августин?) — превращает его в нечто трудно отличимое от предестинации. С другой же стороны, она, абсолютность знаний о будущем, делает бессмысленной, словно бы мнимой, борьбу человека с собой. Уж не смеется ли Небо надо мной? Я мечусь, встречаюсь с соблазном, помышляю о самоубийстве, собираюсь с духом, в конце концов совершаю некий выбор. Поднимаюсь или падаю. Но все дело в том, что до последнего мгновения я *могу передумать*. Или, согрешив, раскаяться: хоть на смертном одре. Пока жив, я свободен, я по определению непредсказуем, и, следовательно, тут совершенно естественным, специфическим человеческим делом выглядит попытка провидеть...

Если же есть Провидение, которое все знает наперед и непреложно, то я, со всей своей «свободой воли», я, сам не знающий (в отличие от Бога), на что решусь, — все-таки закадрован в готовой картине будущего. Я искренне разыгрываю внутри себя колебания, я поступаю по собственному желанию, но так, как актер добровольно декламирует текст некой пьесы. Правда, он-то наивно думает, что импровизирует, что это *его* текст. И так оно и есть по человеческой мерке, в земном измерении... Только: «там» пьеса уже известна. Результат импровизации уже записан. И, по иной, высшей, вечной мерке, я делаю нечто изначально предусмотренное в мировом распорядке.

Когда Господь поспорил с Дьяволом об Иове, то он, будучи, кажется, уверен в несокрушимом благочестии раба своего, испытывал его терпение с явным перебором... и, когда несчастный возроптал, восстал против Господа, это было определенным сюрпризом, и весьма неприятным... собственно, Господь поспорил... Ответный гнев и досада Его, с внерелигиозной точки зрения, выглядят не очень-то справедливыми, но человечески понятными, поскольку было задето прежде всего не Могущество и не Благость, а Провидение... Зато бунтующий Иов показал, что человеческая воля воистину свободна! Дальнейшее уже не так важно.

Говоря же вполне серьезно, у Августина все-таки нет никаких софизмов: *если* признать некое условие. Свобода воли человеческого «я» перестанет выглядеть мнимой, если мы поймем, что такое у Августина само это «я».

Когда человек заглядывает в себя, предается умозрению, то он видит «зеркало», а в зеркале своего ума — «образ Бога». Мы не знаем, почему Бог может «оправдать нечестивца». Дело человека — раскаиваться и молиться, но его обращение к Господу и его преображение в Нем, хотя и требуют горячих помышлений и доброй воли, но совершается сие *не человеком, а в человеке*. «Есть нечто в человеке, о чем не ведает сам дух человека». Сам по себе человек — лишь источник «деформации», разрушения в нем образа и подобия Божьего из-за «мирских вожелений» (*per cupiditates saeculares*). «Преобразуются же из Него, *ex ilio*» (К Римлянам, 12, 2). «Этот образ преобразуется Тем, Кем образован. Ведь он

не может преобразовать самого себя, а может только обезобразить (*Non enim reformare se ipsam potest, sicut potuit deformare*)» — *De Trinitate*, XIV, 16.22¹².

Formari — deformare — reformari... В этой высшей несвободе, именно в отсутствии будущего понятия личности (всего того, что мы связываем с этим понятием), состоит тайна свободы воли и ответственности индивида, как их разумеет Августин.

Первый псалом о «блаженном муже»: «в законе Господа воля его». Августин комментирует это так. «Одно дело быть в законе (*in lege*), иное — под законом (*sub lege*). Тот, кто существует в законе, действует (*agit*) согласно закону; тот, кто существует под законом, подчиняется в действиях (*agitur*) согласно закону. Следовательно, тот свободен, этот же — раб». Закон, которому подчиняются, писанный. А закон, в котором живут, неписанный, но умопостигаемый (*mente conspicitur*). «О законе Его размышляет он день и ночь», сказано в псалме. «Днем в радости, ночью в страдании», добавляет Августин. Предается медитации «внутренний человек», то есть тот, кого «питает земля невидимая». «Гласом моим взываю ко Господу» — это уже третий псалом. Августин поясняет: сие не телесный голос, но «голос сердца». Им речет сам Господь «в уединенных покоях, то есть в потаенных (глубинах) сердца».

Так мы приближаемся к ответу относительно значения «я» у Августина. В законе Господа — моя смиренная свобода. И само «я» индивида — это в его внутреннем, сокровенном, глас свыше. Это «жилище Христа». «Христос говорит со мной не где-либо вне, но в самом сердце, то есть в той опочивальне, где надлежит молиться».

В четвертом псалме речется: «*In pace... dormiam, et requiescam*». Это сказано о земном счастье, о сне «в веселии сердца», когда «хлеб и вино умножились» — о безопасном «сне» под защитой Господа. Но ведь это же... формула блаженного усновения?! — «в мире покоюсь». Конечно же! Я жил, следовательно, «я спал и увидел сон». Если сон и был хорошим, то насколько же лучше умереть в Боге, опочить навсегда... в вечном сне. Пока же...

«Я спал и увидел сон».

Тогда Августин спрашивает: а вообще что такое «я»? что значит «эго»?

И отвечает так: «Эго» положено, дабы означить, что смерть принята как желанная, добровольно (*positura est Ego ad significandum, quod voluntate mortem sustinuit*)».

Ибо сказано (От Иоанна, X, 17—18): «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее». Тем самым Христос говорит: «Я не призываю будто бы вас, чтобы вы схватили и умертвили меня; но я спал и увидел сон»¹³.

Августин прав, настаивая, что Божье Провидение ничуть не отнимает у человека «спонтанности» и свободы воления и действия. Только

не нужно подставлять сюда новоевропейскую «я—личность», служащую собственным основанием и отвечающую *перед собой*. Не нужно привычно понимать под индивидом, о котором думает Августин, прежде всего *своеобразного*, «неповторимого» человека, поступки которого могут быть соответственно оценены лишь с учетом этого своеобразия, через чуткое и бережное восприятие всех оттенков именно его душевного склада, отношений, положения и т.д. — к чему так приучило нас уже искусство XIX века. Нет, Августин не софист, ибо исходит из «я—индивида», одного из человекoв, наделенного отдельной душой в отдельном теле, вызванного Господом к земному существованию, занятого тем или иным человеческим занятием на своем месте, короче, единичного, но отнюдь не индивидуально-особенного человека.

Каждое «я» такое же, как и все, — не считая акциденций, которые тоже, впрочем, попадают в тот или иной разряд (возраста, рода занятий, природной склонности, ума, глупости и т.д.). Мудрость, истина, благо — едины. Одни ближе, другие дальше от оных, и каждый — «в пути». Это путь не к «себе», не к своей самости и своей личности, это путь *через себя* и, посредством этого, непременно *от себя* — к Богу. Человек свободен не в смысле самоопределения и пр., но только в выборе между Богом и «ничто». А так как выбрать «ничто» (например, несуществование: покончить с собой) это вообще не значит выбрать что-либо сущее (положительное), то, по сути, быть истинно свободным, не извращая свободу — значит быть послушным в одном и том же, и одинаково, и всегда; перед лицом верного для всех. Ответ, как надлежит и не надлежит поступать, дан на вечные времена для всей «толпы слушающих»; живущих ныне, предков и потомков. Это «да» или «нет». «Да» обретают, только заглянув в глубину своей души, оно дано «внутреннему человеку». Это голос «сердца». Тем не менее индивидуальных ситуаций нет, только индивидные. Акциденции строго отделены от субстанции, грех есть грех, Высшее Благо — едино для человечества.

Для *такого* индивида — способного на чрезвычайную тонкость и силу самосознания, но менее всего усматривающего его предмет и самоценность в личном, напротив! — рассуждения Августина о Провидении, оставляющем при человеке его свободу и ответственность, безупречно убедительны. Строго говоря, нравственный выбор здесь по форме; по существу же есть только нормативная мораль. Поэтому свобода индивида, не имеет множества личных решений, возможно лишь одно правильное решение. В этом смысле индивид не свободен. Никто не «прав по-своему». Это выбор... без выбора. Он может быть мучителен и даже всегда требует крайнего напряжения душевных сил, неусыпного бдения и пр. Но вместе с тем и предельно прост. Он сложен, поскольку исповедь требует предельной откровенности. Он прост, поскольку кроме полного раскаяния не требуется ничего. В этой простоте, опустошенности личного и открывается мистическая бездна. Личное благочестие, может

быть, даже подвиг смирения забирают всего человека, именно и непременно *всего*.

В желанном пределе никакого «я» просто не остается. Чем неотступней усилие верующего, тем однозначней Провидение. Тем, так сказать, прозрачней его задача, тем... проще. Бог заранее знает все «да» и все «нет». Все «вверх» и все «вниз». И только. Провидение избавлено от художественно-индивидуальных, «психологических» коллизий, когда — как мы это себе представляем — нет бесспорных ответов, и даже дело не в ответах, не столько в действиях-результатах, сколько в пульсации самоценной и бесконечной внутри себя индивидуальной вселенной.

Потому-то Августин так легко снимает наиболее трагическую проблему *индивидуального* сознания. (Но не, скажем, античного, или средневекового японского, или христианского *индивидуального* сознания). То есть проблему самоубийства (см. III, VI—IX, 18—28). Он не видит здесь *проблемы*.

Самоубийство греховно, ибо сводится к ложной посылке, к самообману. Более того, оно мнимо, некоторым образом его нет вовсе... Если бы кто-то сказал: «Я предпочитаю лучше не существовать, чем быть несчастным», то Августин ответит: «Лжешь! Ибо ты и сейчас несчастен и хочешь не умереть, а только не быть несчастным, жить же ты хочешь. Так возблагодари, что ты наделен способностью хотеть и не лишишься жизни против своей воли. Ты — тот, кто хочет, а несчастен ты вопреки хотению. И, если ты, неблагодарный, (будто бы) не хочешь существовать, то будет справедливо, если ты и обратишься в то, во что обратиться (на самом деле) не хочешь. Благодарите же Создателя, ибо он сделал так, чтобы ты, неблагодарный, имел то, что хочешь» (то есть жизнь).

Впрочем, никто из самоубийц не думает действительно покончить с собой. Ибо люди могут жаждать никак не смерти, а только покоя. Что ж, если это желание не быть несчастным «после смерти», то сие в руке Божьей. Но, «если ты желаешь избежать страданий, люби в себе само это желание быть. Ведь, если ты возлюбишь бытийствование еще крепче и крепче, ты станешь ближе к Тому, кто бытийствует в наивысшей степени, и вознесешь благодарность, ибо и ты есть. Ведь, хотя ты и ниже блаженных, но выше тех созданий, которые не способны даже желать блаженства. Многие из этих последних, однако, также хвалятся в сравнении с более жалкими. Впрочем, хвалы достойны все они: уже за то, что существуют. И чем полней ты полюбишь самое бытие, тем полней возжелаешь жизни вечной. И будешь стремиться стать таким, чтобы чувства твои были не от мира сего...»

Ибо преходящее бытийствует не вполне. Его нет в прошлом, его не будет в грядущем. Начать *быть* для него уже означает устремиться к *небытию*.

Итак, Августин делает вопрос о самоубийстве незначашим, поскольку переворачивает и заменяет его другим единственно значимым вопро-

сом. Самоубийство — грех, поскольку всякое даже несчастное существование есть нечто хорошее, будучи, пусть и в малой степени, отблеском вечности. Тем самым самоубийство оказывается «неблагодарностью» отнюдь не из-за ценности личного существования, а наоборот — поскольку ценно не оно, а жизнь вечная, к которой оно должно устремиться. Получается, самоубийство дурно, ибо... любить следует то, что за гробом! «Дар жизни», самый первый и главный Божий дар, и в несчастье прекрасен как предвестие и залог наилучшего, то есть смерти, в качестве, в свой черед, залога жизни вечной.

Словом, торопясь к гробу, *слишком уж* не дорожа жизнью, ты, следовательно, не дорожишь смертью... Смерть же надлежит принимать лишь потому, что ее нет: самоубийца ведет себя так, будто смерть существует, а ведь существует только смертная жизнь — ступень к бессмертию.

«Абсурдно» говорить «хочу лучше не быть»; выбрать «не быть», то есть «ничто» (nihil), значит неправильно подойти к самому *выбору*. «То, чего нет, не может быть лучше». Это вообще никакой не выбор.

Посему о самоубийцах нечего и судить! — довольно-таки неожиданный вывод из длинного рассуждения о них... Или они угодили туда, где им лучше, и не нам пытаться понять, *как* они удостоились сего. Или это не так; но все равно они ничего не выбрали. Личное и свободное решение в предельном выражении, таким образом, равносильно отсутствию какого бы то ни было решения.

Те, кто хочет сравняться с ангелами и чуть ли не со всемогущим Богом в этой своей утратившей всякую меру свободе, — обуяны «своим тщеславием». И «не ангелам они хотят быть равными, а себе» — «*non ideo volunt aequales esse angelis, sed sibi*» (III, IX, 28).

Личная свобода воли ложна, это — «гордыня» (superbia). Подлинная же свобода — это воля к тому, чтобы отказаться от своей воли. К Богу приходят «через врата смирения»¹⁴.

Еще тысячу лет все личное будут культурно осознавать и оправдывать лишь как подмостки для анонимного и надличного. Еще тысячу лет все ярко-личное должно будет так или иначе обрабатывать и драматически сдвигать это эпохальное, фундаментальное начало рефлексии индивида, смирение, дабы как-то косвенно узаконить посредством него — и «себя», как-то мерцающе, ненароком высвободить местечко для «я». В этом, собственно, тотальный смысл (с ретроспективной, сегодняшней, историко-культурной точки зрения, когда ищут истоки «нашей» установки на *личность* через отличия от «их» внеличного Я), в этом, думаю, усматриваемый, благодаря нашей венаходимости, смысл наиглавнейшей добродетели в средневековом христианстве — смирения.

Нет, для Августина и средневековья проблема «я» ни в коей мере не потеснена, не обесцвечена, не «снята»! Она поставлена не «хуже» и не «лучше», чем в индивидуализме Нового времени. Она столь же глубока. Она не менее пронзительно трагична.

Однако это не только *иная* проблема (с чем соглашаются, по-видимому, все историки), но и проблема совсем *иного «я»*: похожего на «личность» не более, чем даосский, буддийский или христианский пустынный на нынешнего художника или ученого, уединившегося в кабине и отключившего телефон.

9. Послания апостола Павла. О персонализме и Божьем суде

«И человек, хотя и духовный, не судит о беспокойной толпе века сего. Ему ли «судить о внешних», когда он не знает, кто уйдет отсюда в сладостную благодать Твою, и кто останется в горечи вечного нечестия?» (XIII, XXIII, 33).

Августин черпал понимание Божьей благодати и предопределения (а значит, и пределов ответственности человека за собственную судьбу) прежде всего в излюбленных им апостольских посланиях Павла .

С одной стороны, Павел не устает наставлять праведному практическому устройению жизни, добронравию, добродетели. «Итак, смотрите, поступайте осторожно, не как неразумные, но как мудрые. Дорожа временем, ибо дни Лукавы» (К Ефесянам, V, 15—16). Страницы Посланий заполнены совершенно конкретными социальными и бытовыми предписаниями. «Ибо мы стараемся о добром не только пред Господом, но и пред людьми» (Второе Коринфянам, VIII, 21). «Зная, что каждый получит от Господа по мере добра, которое он сделал, раб ли, или свободный» (К Ефесянам, VI, 8).

Однако же... Хотя одно угодно, иное же не угодно Богу, одно радует, иное же гневает Его, — правила истинно христианского поведения, будучи непреложными и требуя от индивида рвения, самодисциплины, тем не менее ровно ничего не значат для его вечной гибели или спасения. Поступки и даже помышления человека — лишь некий внешний слой (достойный хвалы или порицания). Ни другие люди, ни он сам ничего не знают о том, каков же он поистине — пред лицом Божиим (ср. Августин, XIII, XXIII, 33).

Не потому не знают, что есть в душе человеческой некая глубь, куда достигает только взгляд Господен. Но потому, что хотя всякое деяние или умысел индивида подлежат религиозно-моральной оценке, что-то значат, но сам индивид ничего не значит. Ничего не решает и не меняет в своей участи, предрешенной свыше.

«Ибо благодатью вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился. Ибо мы — Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять» (К Ефесянам, II, 8—10). Как плавно Павел, проповедуя, выстраивает в непрерывный ряд, казалось бы, несовместимые «ибо»... с каким ровным дыханием!

И Августин, будто откликаясь: «Спаси меня... не по заслугам моим, но по милосердию Твоему» . Он верен Евангелию, сохранившему надежду не добродетельному фарисею, а кающемуся грешному мытарю.

Это представляется «противоречием», если не абсурдом, нашему рациональному и правовому сознанию. Как же «созданы на добрые дела», если спасение — «не от дел»? И, если спасение «через веру», то почему кто бы то ни было, сколь истово и слезно он ни верует, столь же мало спасается верой, как и делами... ведь до конца остается неведомым, та ли это вера, которую примет Бог... Праведник и грешник уравниены загадочным произволом предестинации.

Конечно, то, что мы теперь называем «личностью», формально столь же неготово, неизвестно, и в любой момент может быть перерешено, и некоторым образом окончательно решается тоже лишь в смертный час. Но формальное сходство лишь подчеркивает фундаментальную противоположность существования в горизонте регулятивной идеи «личности» и — в горизонте идеи «угодного Богу» индивида (который «зван» и... отвергнут или «избран» неведомо почему).

Дело не в самой по себе неизвестности и даже не в иррациональности избранничества или отвержения. Но в том, что все это коренится не в человеке. Не индивид в целокупности своего «я» иррационален. Не его личная жизнь «сложна», противится резюмированию и т.п. Не в том дело!

Говоря условно: не «Запад» здесь, а «Восток». Не «иррациональное». (то есть все же полагаемое через *ratio*), но — мистичное. То есть лежащее по ту сторону этих различий.

«Я» — раб своего Господина, может быть, этим все сказано? Я обязан, само собой, быть хорошим, благонравным, верным рабом. Однако у Господина нет никаких встречных обязательств (которые появятся разве что в кальвинизме).

Более того, абсолютная *воля Господа* по отношению к рабам Его на то и абсолютна, что не может быть ни измерена, ни понята (как это попытался сделать погрязший в каузальности и моралистической прагматике бедный Иов...). А значит, ни осуждена, ни одобрена. Ибо кто я такой, чтобы одобрять или разуметь Господа Бога моего? Я должен лишь верить. Я могу лишь любить, трепетать — и покорствоваться.

Августин пишет о разнице между «сынами света и сынами Божьими» среди людей и «сынами ночи и мрака». Мы спасаемся надеждой, что «станем светом», но... «При этой неверности человеческого знания, различить можешь только Ты один, испытующий сердца наши, назвавший свет днем, а тьму ночью. Кто сможет отделить нас, кроме Тебя? а что у нас есть, чего мы не получили бы от Тебя, мы «сосуды в честь», сделанные из того же материала, из которого и «сосуды в поношение»?» (XIII, XIV, 15).

Легко обнаруживать в средневековом или предсредневековом индивиде, и, уж конечно, в таком исключительном человеке, как Августин,

сколько угодно мотивов, граней, элементов того, что в XIX веке стали называть «личностью» (индивидуальной личностью, поскольку какая-то иная есть противоречие в определении). Однако эти элементы никоим образом не группировались в виде личности. Не оформлялись в целое через самосознание личности. Не обретали секуляризованный модус самодетерминации, то есть ответственности не просто за себя, но — перед собой.

В персонализме раннего христианства «я» вырывается из природной — этнической, социальной, готовой, преднайденой — общности (общины), дабы через обращение тут же стать членом новой (вторичной) общины, составившейся из индивидно уверовавших «я». (Но в Средние века, впрочем, каждый человек — член паствы от рождения). «Я» отделяется — и принимает новое послушание уже по собственной воле. Это первое и предварительное разделение. Отныне «я» может надеяться заслужить спасение. Однако последующее и решающее разделение, на взысканных овец и отвергнутых козлиц — вполне таинственно («я не могу измерить и узнать, сколько не хватает мне до любви совершенной» — XIII, VIII, 9). Как и для раба таинственна воля недосягаемого и невидимого Господина.

Абсолютна, то есть неразлично необходима (и потому как бы случайна) кара. Неразлично необходима (и потому как бы случайна) милость. Не нам судить.

«Личность»? Она возникала здесь разве что в точке своего наиболее полного исчезновения, своей решительной невозможности: в бездонности смирения. В отказе от себя тенью мелькало нечто вроде ее возможности? При самом утонченном и поразительном богатстве личных переживаний эта мистическая и онтологическая личность отличалась от того¹, что понимаем под этим словом мы, принципиальной перевернутостью... То есть это антипод «личности».

«Зачем опираешься на себя? В себе нет опоры. Бросайся к Нему, не бойся: Он не отойдет, не позволит тебе упасть; бросайся спокойно: Он примет и исцелит тебя» (VIII, XI, 27).

С одной стороны: «не все те Израильтяне, которые от Израиля... То есть, не плотские дети суть дети Божии; но дети обетования признаются за семя» (К Римлянам, X, 6 и 8). Значит, каждый человек оказывается в личных, а не родовых отношениях с Господом.

Да, но с другой стороны: в этих личных отношениях ни добрые дела индивида, ни благочестие не обеспечивают ровно ничего, не включают в число «детей обетованных».

Двух сыновей зачала Ревекка от Исаака, и вот, «когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего, — сказано было ей: «большой будет в порабощении у меньшего». Как и написано: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел». Что же скажем? Неужели

неправда у Бога? Никак. Ибо Он говорит Моисею: «кого миловать, помилую; кого жалеть, пожалею». Итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего... Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: «за что же еще обвиняет? ибо кто противостанет воле Его?» А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем Ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиной, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?.. Что же скажем? Язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры; а Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности. Почему? Потому что искали не в вере, а в делах закона; ибо преткнулись о камень преткновения» (К Римлянам, IX).

«Если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью» и пр. (XI, 6).

Так обесмыслены и коллективные правила, и личное рациональное действие.

Потому-то «нет различия между Иудеем и Еллином».

Если ветхозаветный Моисей «пишет о праведности закона: «исполнивший его человек будет жив им», — то христианская «праведность от веры» требует: «не говори в сердце твоем: кто взойдет на небо... или: кто сойдет в бездну?» Спасение от веры, вера от слышания, а слышание от слова Божия... но никто не может сказать о себе, что он хорошо услышал и подлинно уверовал. «Имеют ревность по Боге, но не по рассужению». «Ты держись верой: не гордись, но бойся». (К Римлянам, X, 2, 5—7).

Именно в этом контексте звучат знаменитые рассуждения Павла о том, что никто не смеет судить другого человека или навязывать ему свои представления о должном. Не из «уважения к личности», о которой апостолу ничего не известно, и не ввиду законности различий между отдельными людьми. Хотя речь идет именно об отдельных людях, различия эти принадлежат не им как таковым. Это разница в обычаях племен и народов, среди коих проповедует уверовавший Савл, вчерашний иудей, идущий через несходные страны огромной империи.

Вот это место, где, казалось бы, как редко где в Новом Завете, говорится об уважении и принятии личностных различий между людьми, а на деле — совершенно об ином.

«Кто различает дни, для Господа различает; и кто не различает дней, для Господа не различает. Кто ест, для Господа ест, ибо благодарит Бога. И кто не ест, для Господа не ест и благодарит Бога.

Ибо никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя.

А живем ли — для Господа живем, умираем ли — для Господа умираем. И потому, живем ли, или умираем, — всегда Господни.

...Итак, каждый из нас за себя даст отчет Богу» (К Римлянам, 14, 6—8, 12).

Замечательно, что современный ум склонен сразу же воспринять эти слова Павла как относящиеся к индивидуальному сознанию, толкующие о личностных различиях между индивидами. Ничуть не бывало! — апостол Павел, разумеется, имел в виду «всякое колено и всякий язык» — племенные, а не личные различия, которые не должны бы препятствовать проповеди. «Ибо Царство Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (14, 17). Речь идет об обращении язычников. Павлу предстояло проповедовать и в Иерусалиме, и в Риме, и в Испании. Различия людей из разных «языков» надлежит перекрыть. Для этого следует не отвергать — не «судить» — людей, сбегающих слушать апостола, принимать ли они или не принимают религиозные ограничения в еде. «Ради пищи не разрушай дела Божия: все чисто...». Следует уважать не постящихся («нет ничего в самом себе нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто» — 14, 14), — но уважать и постящихся («все чисто, но худо человеку, который ест на соблазн»). Итак, вразумление, которое звучит как требование уважать личность другого человека, на самом деле относится ничуть не к личности, а к групповым, традиционалистским, ритуальным обыкновениям разных народов, которых надобно сплотить поверх этих привычек.

Тут же рядом мы находим другой пример того, как персоналистические формулы, которые, если их изъять из контекста, вполне годились бы для истолкования «в горизонте личности», — на деле, конечно, бесконечно далеки от привычных для нас смысловых горизонтов, глубоко архаичны. Августин приводит слова Павла: «не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего...» Это звучало бы как формула «самоформирования личности»... если бы у Павла далее не следовало: «...обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная. По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, как каждому Бог уделил. Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены. И как по данной нам благодати, имеем различные дарования, то имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры; имеешь ли служение, пребывай в служении; учитель ли, — в учении; увещатель ли, — увещевай; раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благотворитель ли, благотвори с радушием... (ср. «amt», один из «даров Бога», по Бертольду Регенсбургскому — Л.Б.). «Будьте единомысленны между собой; не высокоумствуйте, но последуйте смиренным; не мечтайте о себе» (К Римлянам, XII, 2—8, 16).

Августин воспринял это всем сердцем. Даже потрясающую личную исповедь, ее откровенность, ее выразительность он не относит к собственной инициативе и достоинствам. «Говорить буду безбоязненно и ска-

жу правду, ибо Ты внушил мне сказать то, что пожелал Ты выразить этими словами. Верю, что правду я говорю только по внушению Твоему, ибо Ты один «Истина», а «всякий человек — ложь». Поэтому «тот, кто говорит ложь, свое говорит», чтобы сказать правду, мне надо говорить Твое» (XIII, XXV, 38; ср.: К Римлянам, III, 4; От Иоанна, VIII, 44).

Вот это и запомним: «cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur». «Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax».

Таков изначальный персонализм Нового Завета, умаляющий всякого человека, но оставляющий наедине с Богом.

Различия между людьми не имеют смысла как таковые, ибо никто не живет и не умирает «для себя». Нельзя судить чужое «я», потому что его от-личие незначимо. Ведь непохожий на тебя по своим племенным привычкам индивид — «чужой раб» (как и ты для него). «Пред своим Господом стоит он или падает». Каждый стоит перед общим Господином или падает — отдельно. Не рабу судить о другом рабе. Посему: «Немощного в вере принимайте без споров о мнениях».

Это, прежде всего, прагматика миссионера. Нечистую пищу вкушает только тот, кто считает ее нечистой. Но ежели не считает, то «все чисто». И, напротив, нельзя соблазнять пищей того, для кого она нечиста. Различия в «законе» отодвигаются в сторону, поскольку речь идет о причащении к вере, будь то эллины или иудеи, язычники или обрезанные.

Прагматика тоже оправдана мистически. Это не терпимость, а бесконечное смирение. Христос един для всех, и уже уверовавших, и тех, кому предстоит уверовать. Бывший Савл знает, что говорит.

Христианская проповедь взывает к личному сознанию, ибо нет другого способа вытеснить из этого сознания «я», заместив его пресветлым «Ты». Исповедь выделяет и обостряет ощущение «я» в качестве исходной точки на линии перехода от безличного к надличному. «Я» должно быть неслышанно сконцентрировано, развито — дабы можно было бы узреть его малость, его ничтожность, выжечь его в себе, покончить с ним. Точка перехода трепетно вспыхивает, ибо иначе — как погаснуть ей? Свет «я» зажигается от Горнего Света и меркнет в Нем.

Рассуждая ретроспективно, мы вправе, конечно, сказать, что христианский персонализм издавна готовит новоевропейскую «личность». Хотя и весьма парадоксальным образом: через нечто ей противоположное.

10. «Троянский конь» мистики?

В письме к Ф.Овербеку Ницше поделился своими впечатлениями от августиновой «Исповеди». «Ах! Что за матерый ритор! Насколько все это поразительно ложно! Как я смеялся! Ну, хотя бы этот рассказ о мелкой краже, которую он совершил в юности, по сути — о проделке школяра. Насколько это психологически фальшиво! Или вот, когда он говорит о смерти своего лучшего друга, с которым они составляли словно од-

ну душу: он рассказывает, что решился продолжить жить, чтобы таким образом и его друг умер не совсем. Это — тошнотворная ложь. Философская же ценность тут нулевая. Самый вульгарный платонизм... Эта книга позволяет рассмотреть содержимое желудка у христианства. Я занимался этим с любознательностью лекаря либо чистого физиолога»¹⁷.

Брань Ницше обнаруживает неизмеримую пропасть непонимания — а все-таки в каком-то, пусть отрицательном, плане она не лишена поучительности. Попытка прочесть «Исповедь» глазами человека конца XIX века, с его индивидуальным «психологическим» опытом «Я—личности», и не могла обнаружить в самонаблюдениях и покаянии Августина ничего, кроме фальши. Вывод Ницше по-своему справедлив. Но он означает лишь, что насквозь притчевую и вероучительную «Исповедь» совершенно нельзя так читать, что личное, «психологическое» истолкование исторически неадекватно. И в этом отношении предельно чуждый Августину Ницше задевает действительную проблему едва ли не лучше, чем те, кто восторгается «Исповедью» как проникновением впервые в глубь психологии личности и т.п.

Несколько ранее Кьеркьегор атаковал Августина с противоположной стороны: за формулу «верить, чтобы понимать» . «Нет! Вера — сущая сама по себе, она живет у себя же, и ей нечего делать во всей вечности со знанием, как чем-то будто бы сопоставимым с нею или высшим, нежели она». Кьеркьегору августинова вера кажется «излишне спокойной», то есть рассудительной, словно отзвук античного язычества. Он находит, что акт веры у Августина недостаточно феноменологичен: вот оно, мое бездонное личное состояние, причем здесь какое-то «знание»?

Кьеркьегор, однако, странным образом сходится с Ницше, поскольку тоже не желает принимать во внимание, что мистицизм Августина основан отнюдь не на индивидуальной экзистенции. (Между разумом и разумом возможен и неизбежен диалог, вера же, по Кьеркьегору, у каждого — своя, одинокая, замкнутая на себя же). Мистицизм Августина архаичен. Это (приходится повторить давным-давно подмеченное) — состояние души не одинокого человека, не личностной самости, но человека церковного, нового Псалмопевца, не выделяющего себя из стада Божьих душ.

«Акт веры», по-видимому, для Кьеркьегора важнее всего; Бог есть предмет и содержание *моей* веры; его бытие удостоверяется внутренним состоянием верующего. Поэтому вера самодостаточна, а вопрос о знании оказывается избыточным. Онтология сводится на индивидуальное самосознание. Не вера от Бога, но Бог из веры, а это всегда именно «моя» вера. Такого рода религиозность — что-то вроде птолемеевой вселенной, в которой Солнце ходит вокруг Земли. Понятно, что Кьеркьегор, превращая на современный лад отношения человека с Богом в суверенное дело личности, должен был отвергнуть церковность и назвал церковь «полицией Бога».

Для Августина же вера — это онтологический акт, в котором решающим образом участвует сам Бог. Это Божья милость, это элемент миропорядка. Уверовать значит быть готовым узнать. Как ни важна вера, но важнее, разумеется, сама Благодать — и Тот, «Который в силах совершить больше, чем мы просим и разумеем» (VIII, XII, 29). Тот, кто сказал: «Есмь Истина». Не просто мистическое умонастроение, но абсолютное («спокойное») мистическое пребывание. Это Бытие, в которое вписан индивид — и отсюда (из веры) необходимость (пусть несовершенного) уразумения.

Я думаю, что культурологический анализ древнего мистического сознания должен бы максимально посчитаться с тем, что «Ты» для него — безусловная и, решусь выразиться неловко, «объективная», онтологическая реальность.

Нет, сказать это — сказать все еще слишком мало и невнятно. Реальность «Ты» абсолютна и тотальна настолько, что «я» (и все личное, все «субъективное») в этом смысловом мире возможно лишь в молитве. «Совесть», «внутренний человек», «сердце» и утонченное мышление — всякое самосознание, вера, разумение, «беседа наедине с собой» и пр. — получают, согласно нашей терминологии, культурный статус в промежулке между молитвами.

Наконец, авторство и произведение тоже окутаны этой тотальной данностью, сознания, сгущаются из ее воздуха. Любой, пусть относительно автономный смысловой момент текста дышит ею же — как эритроциты кислородом.

Это, конечно, разочаровывающе простая констатация: что Бог для Августина — воистину Бог. (А не «вера в Бога»). Но мы не смеем хоть на миг выпустить ее из виду по ходу культурологического разбора¹⁹. «Господи! Ты нам прибежище в род и род. Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты — Бог. Ты возвращаешь человека в тление, и говоришь: «возвратитесь, сыны человеческие!» Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний...» (Пс. 89, 1—5).

В замечательной книге «Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры» (М., 1991) В.С.Библер усматривает «идею личности» во всех культурах, во всяком случае, западных, начиная с античной. В той или иной исторической форме эта идея проходит через особенные «перипетии», будь то античное представление об «акмэ», или средневековая «идея жития, исповеди», или новоевропейский «образ индивидуальной жизни». Однако всякий раз — по Библеру — это именно личность, понимаемая как, во-первых, «полная мера ответственности и свободы», «личная ответственность за свою... судьбу». Во-вторых, поскольку, согласно Бахтину, «сознание по существу множественно», — личность есть совпадение, со-наложение, со-бытие в сознании индивида не менее двух сознаний. То есть «личность» — это мысленные (также психологи-

ческие и т.д.) ножницы между тем, каким человек видит себя «в трезвом, неподкупном свете дня» и каким он хотел бы себя видеть, выстроить, перерешить. Это спор в нем разных побуждений, мыслей, голосов. Что до исповеди, то в ней, по В.С.Библеру, «индивид оказывается способным предрешишь навечно (идея свободы воли в единстве с идеей предестинации...) свою судьбу»: в ней «жизнь индивида сосредоточивает истинно культурный, *личный смысл*» (с. 149).

Слишком очевидно, что в понимании «личности» вообще и средневековой исповеди в частности я довольно существенно расхожусь с построениями В.С.Библера, чья философия культуры в целом мне дорога, близка и повлияла на методологические постулаты моих конкретных исторических работ.

Конечно, В.С.Библер совершенно последователен, проводя тезис о всевременном и вездесущем присутствии «личности» в ее радикально разнящихся, переливающихся культурно-исторических структурах. Ибо его трактовка этого понятия весьма широка. Если человек спрашивает себя, каков он со стороны высших и сознаваемых им критериев — добрый он или злой, угодный Богу или нет, и т.п. — то вот уже и личность. То есть это — несовпадение с собой эмпирического индивида, оценка им себя с точки зрения возможного или должного, сомнение в себе и пр., короче, соизмерение себя сегодняшнего со своим прошлым и неведомым будущим — с собой «как таковым».

Вопросы и требования к себе есть внутренняя точка отсчета, но она I одновременно вынесена вовне. А внешнее — овиутрено, то есть «чужая» речь, мысль, оценка впечатана во мне, есть мысленное «ты». Сознание с рефлексией — это вчленение двух сознаний в одно. Несовпадение индивида с собой. А это и есть условие *самодетерминации*. По Библеру, самодетерминация «я» (= личность) так или иначе совершается в каждой] культуре.

Религия тоже взята В.С.Библером, *как если бы* («als ob») она была I «культурным феноменом». Тогда религиозная «личность» — тоже особенный эстетический момент («историческая поэтика»), еще одна форма совпадения поэтики с нравственностью. И только «этот живой, «экзистенциональный» (как сказали бы в XX веке) смысл трагедий предестинации наиболее остро выражен в «Исповеди» Августина» (В.С.Библер. От наукоучения — к логике культуры. М., 1991, с.329).

В связи с этим очень выразительно замечание В.С.Библера о «сакральном». Философ метит, конечно, в нынешние мишени, того заслуживающие: в пустую моду на «мистику», вполне, кстати, светского, идеологического происхождения. Но... задето Средневековье. «...Сакральность — это те линии, сгибы, в которых «цивилизация» проникает в «культуру», приобретает квази-культурные формы, имитирует свою культурную значимость... свою определяющую (и уничтожающую всякую возможность самодетерминации...) значимость для — против! — I

смысла культуры. В формах (откровенной или светски преображенной) «сакральности» всемогущая детерминация извне и «из-нутри» особенно опасна для культуры, оказывается троянским конем...» (цит. пр., с. 333).

Но тогда августинова «Исповедь» — разве не такой троянский конь? Увы, вся «Исповедь», вся духовная напряженность, весь смысл ее — для Августина — в том, что Господь всемогущ, и Он решает. «Мне отмщение, и Аз воздам». Нужно найти в себе силы, дабы отдаться на Его волю целиком. При риторической изощренности, мыслительной тонкости, «литературности» «Исповеди» — характер «я» в нем совсем не эстетический (тут мне ближе подход М.М.Бахтина).

Если это «культура», то отнюдь не в противостоянии раннехристианской «цивилизации». Личный смысл пережигает себя, ищет укрытия в сакральном. Всюду виден поэтому «троянский конь», ничего нет вне этого «коня».

Если же сакральное, внедряясь в каждый сгиб сознания и жизни человека, есть «квази-культурная форма», «имитация», уничтожение культуры — что ж, значит, в средневековые «культуры» («как сказали бы в XX веке»)... не было. Если культура немислима вне личности. Если личность есть самодетерминация с личностным же основанием: индивид, *понятый как собственное основание*, через необходимую поэтому *идею* личности.

«Идеи личности», сиречь пафоса «самодетерминации», не было и не могло быть даже у Августина (и... особенно у Августина?).

В.С.Библер, конечно, «лучше понимает» Августина (по Бахтину: пользуясь «преимуществами внеаходимости»), чем тот сам себя понимал. Однако же «лучшее» должно прежде всего включать в себя (опять-таки, по Бахтину) и самопонимание автора «Исповеди». «Большое время» не отменяет «малого времени», но растет от него. Короче, мне недостает в схеме В.С.Библиера исходного замедления — перед перемещением во «внеаходимость», в «контекст наших размышлений», в синхронизацию всех смыслов через культурный диалог — замедления в историческом мире Августина... одного Августина и только Августина.

«Да будет воля Твоя» — это что же, «самодетерминация» личности? — для которой Бог, стало быть, лишь смысловой рычаг, эстетический и нравственный *знак* моей самости, «со-весь», момент «личного смысла»? Пусть и *особое* Ты, но играющее в «моем» (августиновом!) сознании, впрочем, ту же роль, что всякое культурное «ты»? Поставим ли мы религиозное напряжение Августина в ряд историко-культурных самодетерминаций, где наблюдаем и Гамлета, и Фауста, и другие «образы индивидуальной жизни»? Или не откажем Августину в сакральности *без кавычек*... в контексте не наших, а *его* размышлений?

Бог Августина — действительный Бог, а не культурное Ты. Это действительный (то есть абсолютный и безусловный) мистический отказ от

немыслимой «самодетерминации». «Mali vixi ex te»... «Опасно» для культуры или не опасно, но у Августина, на мой взгляд, — сакральная культура (лишь с Нового времени это станет почти оксюмороном). «Трагедия предестинации», очевидно, не в зазоре между Провидением и моей свободой воли, а в том, что я, как ни отказываюсь от себя и своего, все равно не знаю и не узнаю до Страшного суда, дотянул ли аз многогрешный до полного самоотрешения и как разрешит Господь мою судьбу: спасен ли я.

Молюсь и стараюсь.

Но все так же ничтожен, как и в начале своих усилий, со всей моей «хорошей жизнью» и заслуженными «похвалами» мне.

Смирение! — глубинное незнание о себе и невозможность без помощи Господа повелевать собой. Незнание и о Боге. Что может знать раб о Господине своем? Само вот это «раб Божий», подлинность веры, словом, сакральность, не вмещаются в рационализирующую, гуманизирующую, эстетизирующую схему В.С.Библера. Схема не оставляет раба Божьего Августина хоть на миг вне любезной нам «культуры» — сразу запуская на все обороты венаходимость. И потому религиозность справедливо оценивается как «троянский конь» для этой схемы.

«Моя» ответственность за свое существование и свою вечность? — да. *Противостояние* ее — предестинации, Страшному суду? — нет... Как сие ни алогично, но я ответствен, хотя *все* предрешено. «Свобода воли» дана, но это не будущая свобода индивидуальной личности. Это свобода раба быть послушным или плохим рабом... Чего, однако, нельзя, так это не быть рабом Божьим. Логический узел тут ощутим — орешек для будущих схоластов! «Смертная жизнь (индивидуальная жизнь) равновесна вечности и, — пишет В.С.Библер, — предопределяет ее». По апостолу Павлу или бл.Августину — нет, нет и нет! Не равновесна моя жизнь Богу, она истаивает в его вечности, она утопает в ней. И — ничтошеньки не «предопределяют» мои воля, сознание, жизнь... хорош ли я либо плох, добродетелен или скверен. «Я» греховен изначально. Не я искупаю, а Христос искупил и — спасет ли меня? Не мое «перерешение», а его Благодать. Благодать дается не за что-то, не зарабатывается — но вымалывается и ниспосылается. Так что молю, чтоб заслужить всегда незаслуженный и неизреченный Дар²⁰.

Индивид исповеди живет не в горизонте личности, но в горизонте онтологической сакральной ответственности, пусть и переживаемой «из-нутри».

Я не способен прочесть Августина иначе.

Историк не торопится со своей концепцией, не сразу играет эвристическими мышцами. Есть характерная робость историка перед текстом, желание быть ему верным: слушать и услышать. Однонаправленность исторического потока актом общения в известном плане преодолевается... *как если бы я и Августин обменивались смыслами.* Однако я оста-

юсь собой, читателем конца XX века. Августин остается Августином. И дело не заходит все же столь далеко, чтобы упоминаемую в «Исповеди» «работу над собой» я решился бы поставить в один ряд с «самодетерминацией» индивидуальной культурной личности Нового времени.

Расколдовывая парадокс Бахтина (о том, что исповедь есть произведение культуры, акт авторства, и что она же одновременно — некое мистическое молитвенное состояние, по ту сторону культуры, сакральный акт, о котором неуместен светский анализ) — В.С.Библер уверенно превращает двойственность в жесткую оппозицию. «Исповедь» всецело переносится в культуру, а сакральное, которое вряд ли можно отрицать в ней, сочтено незначимым для культуры или инородным — наконец, и прямо враждебным ей.

М.М.Бахтин, по существу, был не так уж далек от подобного взгляда на вещи, хотя у него интонация, ценностные контуры заметно иные. В исповеди признается нечто большее, чем культурное высказывание... но, не становясь на таинственно-молитвенную или богословскую почву, мы вправе брать исповедь только с культурной стороны. Так или иначе, сакральность, густо обволакивающая текст, должна быть выведена за скобки смыслового разбора? «Ты» — лишь голос в произведении Августина, а не Бог над произведением?

Но, может быть, правильной согласиться, что, напротив, перед нами феномен культуры как раз в той мере, в какой это сакральный феномен. Вне сакрального, мистического, религиозного тут просто-таки не существует ничего; даже мысли и воспоминания Августина сами по себе (скажем, философские, житейские, эмоциональные), могущие вообще быть изъятыми из религиозного контекста и восприниматься ныне без него, — все же погружены в исповедальное жанровое поле, лишены какого-либо автономного смыслового статуса, прямо или косвенно подсвечены мистикой *conversionis*, «обращения» — и богопознания. А потому *per se* не содержат ни одного атома «культуры» или «личности».

Так — у самого Августина, в «Исповеди», взятой *по отношению к себе же*.

Только проникнувшись этим сознанием неодолимо плотной историчности, можно бы позволить себе «внезаходимость», решиться прочесть Августина из нашего времени.

11. Попытка самовозражения

«Не мечтайте о себе»!

«Nolite esse prudentes apud vosmetipsos» (К Римлянам, XII, 16): так наиболее кратко, словами Апостола, определено личное самосознание Августина.

Тем не менее мы проявили бы историческую нечуткость, если бы свели Августинову «Исповедь» к парадигме апостольских Посланий или

Псалмов Давида. Более того: не переступая сакральных, назидательных, жанровых пределов христианской исповеди, Августин выходит на эти самые пределы. Августин экспериментирует с ними. Благо он — первый; труд его уникален, автор не следует жанровому канону, а создает его.

Он, Аврелий Августин, знает, что такое человек, лучше всего из внутреннего опыта. Покаянная интроспекция заводит его в бесконечные «извивы» собственных душевных состояний. И хотя не они предмет самодовлеющего интереса, хотя важно не то, что это его жизнь, и Августин проходит сквозь насыщенный слой биографических воспоминаний, дабы обрести в них трагическую онтологию человеческого существа, которое порывается к Богу, но срывается вниз («быть здесь я в силах, но не хочу; там хочу, но не в силах») — а все же именно мистический замысел «Исповеди» парадоксально провоцирует ее необыкновенно конкретный, и личный, и домашний характер. Начиная, например, с неостывших и к середине жизни переживаний из-за нещадных побоев в детстве, этой стены непонимания между ребенком и взрослыми, и кончая рассказом о жизни и последних днях Моники, оплаканной с такой болью, — мы читаем (при всей их, так сказать, стилизованности) некоторым образом мемуары о *частной жизни*.

Как и, допустим, «Книга Экклесиаста» или «Записки у изголовья» Сей Сенагон, признания Августина невольно подталкивают нынешнего потрясенного читателя к модернизации, к психологизированию, к умозаключениям в свойственном нам стиле. Как раз то обстоятельство, что интимная напряженность этой книги, ее утонченная мудрость возникают на твердом основании сакральной вселенской парадигмы, — и придает «психологизму» в наших глазах такую несравненную мощь!

Невозможно, казалось бы, сравнивать Августина с исповедальностью писателей Нового времени. Ясно, однако, что качество, которое нам хотелось бы — опять-таки модернизируя — назвать религиозным лиризмом «Исповеди», поражает так сильно благодаря именно внеличной пропитке. Никакой Руссо или Толстой, никакая мудрость Гамлета или Фауста, то есть никакое величие ответственной перед собой одинокой личности, не дают того по-особому впечатляющего историко-культурного результата, который возникает, так сказать, эпически: из неполной отъединенности индивида от всеобщих и высших мировых начал.

Только на таком перепутье оказался возможен августинов *эпос «внутреннего человека»*.

Со стороны социальной и культурно-исторической — это фокус неких катаклизмов внутри традиции. Августин не столько *был* античным ритором, сколько все еще *оставался* им. Он не *был* христианином, но *стал* им. Этот еще достаточно молодой человек писал свою «Исповедь», не подозревая, что он — один из «отцов церкви»... Быть язычником,

быть цицеронианцем, быть платоником, быть астрологом, быть манихеем, быть пелагианцем и т.д. — выглядело ничуть не менее известным и привычным, чем последовать за св.Антонием в египетскую пустынь или за св.Амвросием в Медиоланум. Прибыв к Амвросию, Августин жадно и потрясенно узнает о правоверии как о своего рода новости.

Перед молодым искателем истины и святости не было никакой общепризнанной и обязательной нормы. Эта (будущая) норма в пестром, многообразном переходном средиземноморском мире IV века человеку не давалась, но создавалась; притом не только догматически, но неизбежно и биографически. Боэций, Кассиодор, Иероним, Августин делали выбор. Конечно, это выбор между разными традиционалистскими установками; но он совершался все же глубоко личным усилием и на личную ответственность. Потому-то в зазоре бурно сталкивавшихся коллективных ориентаций индивид, не совпадая заведомо ни с одной из них, пусть в конечном счете не выпадал из более или менее архаического круга, но — отслаивался от него.

Он жаждал нового надежного, сакрального укрытия.

Личная рефлексия — напряженность отношения к себе — у Августина составляет необходимый исходный импульс, окраску, настроенность. «Я» — «загадка для себя». Известная индивидуализация отношений с матерью, наложницей и пр. Это заставляет нынешнего читателя остро ощутить (на деле, весьма проблематичную) близость к Августину, побуждает тут же вообразить эгоцентрическую культурную модель («личность», то есть: уникальное «я» и... все другое, общество, духовные ценности, история и пр.). Но у Августина этот момент, по мере его осмысления и выстраивания в системное и сознательное отношение к миру, все более затухает, теряет интимность и «субъективность», жаждет востроенности в Путь. То есть личное в итоге так или иначе преодолевается.

Тем не менее В.С.Библер прав в том отношении, что импульс личной судьбы, ответственности за себя, особой окраски (самости, пусть тут же признающей необходимость самоотречения), удивления по поводу себя, словно бы пробуждения личности, — *присутствует в истоке и как-то растекается или обертонирует в системе произведения.*

«Да, Господи, я работаю... над самим собой: я стал сам для себя землей, требующей тяжелого труда и обильного пота» (X, XVI, 25). «Велика сила памяти; не знаю, Господи, что-то внушающее ужас есть в многообразии ее бесчисленных глубин. И это моя душа, это я сам. Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя?» (X, XVII, 26).

Конечно, «природа моя» — это у Августина природа всякого человека, человека вообще. Конечно, в десятой книге «Исповеди» мы находим очерк христианской антропологии. Но ведь верно и то, что премудрость эта пропущена Августином и выверена через собственное «я». И что это принципиально для самого вероучения. Интроспекция служит не только назидательным примером, но непосредственным поводом и средством

душеспасительного рассуждения. «Где ни проходила ты вместе со мной, Истина, уча, чего остерегаться и к чему стремиться, когда я приносил Тебе скудные домыслы свои, какие мог, и спрашивал совета! Рассмотрел я грехи мои, которыми болею... и воззвал к деснице Твоей для спасения моего... Ты знаешь невежество мое и слабость мою: научи меня и исцели меня» (X, XL—XLIII, 65—70).

То есть для христианина особым образом существенен и обратный ход: от общего к личному. Человек вообще, раб Божий — это сейчас он, Аврелий Августин. И душа человеческая — вот она, ведь в исповеди это всегда «моя» душа, которая дивится себе самой и, раздваиваясь, не в силах совладать с собою же: «Душа приказывает, чтобы душа захотела, и это одна и та же душа, и, тем не менее, она этого не делает»²¹.

Пусть суверенной «личности» как установки, системы взглядов, самосознания и философии индивидуализма не было и быть не могло. Но какое-то исходное заострение, порыв, интонация — бесспорны. Психология осмыслиется пока онтологически, личное — как порыв к Богу, и т.п. А все-таки нечто... от отдаленного будущего? ...в многосложном составе мысли и настроения у Августина есть. Не случайно еще тысячу лет уровень личной насыщенности «Исповеди» не будет достигнут последователями Августина, поколениями кающихся, исповедующихся.

Если онтогенез есть повторение в свернутом виде филогенеза, и, как известно, человеческий зародыш проходит стадии рыбы, низших млекопитающих и пр. — то здесь мы наблюдаем, так сказать, перевернутый филогенез. То есть сначала эмбрионально возникают наряду с готовыми матрицами личные запросы, сначала странно проглядывает словно бы момент *наиболее далекого* будущего... а затем, произведя свое стимулирующее, провоцирующее действие, этот личный запрос перекрывается эпохальными матрицами, однако же заметно сдвигая их.

Остается творческий привкус в произведении, в построении своей судьбы и мироотношения — в целом уже надличных и пр. Что-то остается... мерцающая догадка, возможность, которая может реализоваться спустя века, благодаря вненаходимости.

Пусть это будет уже не строго исторический Августин, а чей-то «мой Августин». Начиная с Петрарки. Следовательно, *по-другому* исторический: в* масштабе «большого времени».

«Мой Августин» не означает насилия над текстом, но — разрастание в новые времена каких-то возможностей, в нем заложенных, распускающие неких смысловых почек, тогда не заметных либо (что одно и то же) давших до поры совсем иные побег. Раннехристианский и средневековый индивид «в стаде», в церковной пастве, есть *одновременно* одинокая душа пред Господом. Таков центральный парадокс церковности. Разрешение одинокого бремени, «взывания из бездны», через соборное, хоровое, церковное причастие Христу — не данное, а взыскиваемое. Растворение во всеобщем требует личного покаяния и очищения. В этом-то ство-

ре: «Я — загадка для себя». Конечно, самопознание и молитва — подчиненный элемент сакральной системы. Но... Чтобы сработала коллективная догматическая ментальность, она не должна быть *сразу* системной и догматической. Ведь к Истине надо *прийти* — через поучение, исповедь, медитацию, сокрушенное «сердце». Здесь для ретроспективного осмысления *действительно* брезжит — но не конституируется — личность.

Августин (вслед за ним и все наиболее яркие личностные протуберанцы, все маргинальные духовные казусы Средневековья) укоренен в невероятных парадоксах Евангелия. Мистика Богочеловека не подлежит рациональному расщеплению, при котором выходит или монофизитство, или арианство (в Новое время принимающее вид секуляризованной «истории» Христа в стиле Э.Ренана как величайшей и глубоко трогательной личности, даже романного героя). Однако в самой этой мистике есть то, что уже две тысячи лет ставит в тупик, наводит на соблазны умствования.

Иисус все знает наперед, но ведет себя так, *как если бы* не знал. Он приближает к себе Иуду, чье предательство провиденциально необходимо. Иуда (в меньшей мере, во внешнем событийном слое, Каиффа или Пилат) в роли апостола и ученика оказывается для теодицеи важней остальных сотрапезников Христа на Тайной вечере. И — если Божеская и человеческая природы в Христе не просто суммированы, но *нераздельны*, ибо ортодоксально ни в одно мгновение не имеют перевеса один над другим человек и Бог в земном Христе (оттого и — непорочность Зачатия) — что означают тогда тоска и жалобы в саду Гефсиманском? Желание «отвести от себя чашу сию» — человеческое колебание в Боге? Или искушения в пустыне — зачем они по отношению к Богу—Истине? Ведь Дьявол вроде не глуп. Они не могли ведь относиться *отдельно* к человеку в Христе.

Вообще: что есть свобода воли у... Богочеловека, который не выбирал и не мог выбирать, принести ли себя добровольно в жертву, а для того и воплотился, чтобы свершилось неизбежное и предназначенное Отцом, Сыном и Святым Духом... то есть Христом же. Как воля Бога может быть направлена на себя, как он может что-либо велеть себе? кто тот, кому он велит, неужели Он же? Из этих логических ловушек никогда не могла выбраться христология; но эти ловушки суть вместе с тем — условие Христа, и ответом, как и относительно единосущности Троицы, служит — Тайна.

Религия, в основание которой положено сознательное мистическое смешение предвечного, абсолютного и человеческой слабости, добровольной жертвы, муки, — такая религия оказывается опертой на соединении того, что свыше внеположно личному, и личного усилия как условия растворения в общине братьев и сестер во Христе. Это и называют христианским персонализмом.

Персонализм (также и раннехристианский) не есть существование «в горизонте личности», ведь он сакрален и надличен. Однако в него (особенно в *раннем* христианстве, а позже скорее в ересях?) впаян отказ от любой *готовой* социальной коллективности — с необходимостью, значит, *личный* отказ! — ради индивидуного включения, по свободному выбору, в новую общину единоверующих. Архаическое нормативное воздаяние «по делам» сохраняется, но странно совмещается — и перекрывается — решением загробной судьбы через таинственную милость и благодать, для каждой души отдельно в молитвенном общении с Господом.

Божественное «Ты» и смиренное «я» исторически появляются гораздо раньше «Я—личности» и «ты—личности». Осознанно и системно это так. Однако христианство (как и любая культура) не вполне системно, то есть не уместается в свою догматику, также и в собственный опыт, в смысловую ойкумену, ворочается в ней. Догматизм, а говоря иначе, нужда в единственно правильном толковании, — источник ересей (вещи, в общем, неизвестной людям Античности). Ересь же *в перспективе* (будучи опять, как в раннехристианские времена, принципиально маргинальным выбором индивида) есть дорога к сугубо личной религиозности, а наконец, и к внерелигиозной культурности.

Когда сознание не индивидуально со стороны оснований, им самим за собой признанных, но и не носит больше непосредственного («природного») общинного характера... Когда индивид выпадает из готовой системы социальных связей и сознательно стремится войти в «тело Христово»... Когда, таким образом, индивидуальная личность не родилась, но словно бы может родиться... Когда (и хотя) она предстает перед нами не актуальным состоянием человека, но своей возможностью (?), *самообуздание себя в себе*, — тем самым дан динамический преизбыток, который может быть *ретроспективно понят* как именно *личность по преимуществу*.

Попробую выразиться несколько проще. Августин со своей «Исповедью» в некотором роде есть картина самоутверждения того в индивидуе, что при позднейших исторических обстоятельствах могло бы дать развертку личности. Пока что это происходит, однако, через включение себя в свободно выбранное коллективное тело, через найденное внутри себя мистическое и соборное сознание.

Это не новоевропейская личность. Но это и не вполне традиционалистский индивид.

В разломе двух традиционалистских эпох — пограничное и потому столь выразительное положение индивида, предоставленного вдруг самому себе, брошенного Античностью и еще не подобранного Средневековьем.

И вот он ищет единственно истинный надличный Закон и Путь.

Он выбирает, конечно, не индивидуальную свободу. А новую благую зависимость в новой общине. Он находит Господа своего. Но он его именно страстно ищет, выбирает, находит. В этом религиозном странст-

вии неимоверно разрастается та сторона будущей личности, которая, не будучи достроена до самообоснования, до индивидуальной «*causa sui*», не являясь еще идеей и феноменом европейской личности, составляет зато ее ранний источник, ее важнейший генетический импульс и — *если и когда* горизонт личности исторически уже прояснен, виден, актуализован — ее апофеоз.

Собственно, именно неосуществленность, отказ от себя в духе посланий Павла, смирение, самопонимание Августина через божественную онтологию и мировую антроподицею — это-то и придает его личности (говоря условно) в наших глазах такую мощь!

«Исповедь» — сгусток переходной культурной ситуации, которая снова размягчится до такой же и гораздо-гораздо большей степени лишь в XV—XVI веках, с тем чтобы уже никогда не застывать.

Кажется, в общем, понятно, почему в средневековом духовном мире никто не решился подражать Августину в полном объеме. «Исповедь» стала одной из канонических книг патристики. Соревноваться с ней, писать о своей жизни, исповедовать и проповедовать, как блаженный Августин, было бы немислимой гордыней. Августин поведал, как он пришел к *обращению*. Но в средние века люди были христианами уже от рождения. Покаянный автобиографический рассказ и сердечное сокрушение предполагали краткость, обозначали готовое, сообщали бесспорное. Вторая трагическая и проблемная Исповедь была невозможна и не нужна.

Жанр оказался представленным одной полной авторитетной парадигмой, несколькими боковыми примерами (вроде Иеронима) — и растворился в сознании многих столетий, разошелся на частичные подражания, вставки, реминисценции, цитаты, интонации и пр.

«Исповедь», очевидно, сказала в многовековой «психоаналитической» практике католических духовников.

Онтологическая подоплека августинова «психологизма», с другой стороны, свелась к натуралистической казуистике пенитенциалиев.

Средневековье так или иначе жило в рассеянном свете августиновой исповедальности. И довольствовались этими слабыми рефлексам. Жажда поучительности переместилась из повести о своей душе, о событиях собственной жизни — по преимуществу в «примеры» случившегося с другими, в то, что передает молва, особенно же — в описания мученических и святых судеб, в жития, рассмотренные не изнутри, а извне и с почтительным трепетом.

Августинова субъективность в дальнейшем обращалась в массовой ментальности в анонимные стереотипы, формализовалась, обесцвечивалась, хотя и не исчезала начисто. По преимуществу ритуально-церковной, нормативной, внешней стороной поворачивалось в Средние века то, что у Августина (вообще в раннем христианстве) было личным внутренним борением и поиском: «Ты позволяешь любить Тебя и тосковать

о Тебе: да покраснею от стыда и отброшу себя, да изберу Тебя и только по Твоей благодати стану угоден Тебе и себе» (X, II, 2).

Впервые только под пером Абелияра была предпринята новая, но совершенно иначе мотивированная и построенная попытка «автобиографии», не случайно не вызвавшая у самого автора необходимости ссылаться на Августина, как на предшественника.

Если мы положим рядом «Исповедь» и «Историю моих бедствий», то вторая — М.М.Бахтин совершенно прав! — несравненно больше покажется похожей на *автобиографию*, как мы это понимаем. Ибо, хотя установки исповеди и жития вплетены в подоснову абелярова сочинения (наряду, впрочем, со многими другими жанровыми мотивами), хотя Абелияр ищет общего смысла перипетий своей жизни, а точнее, *исходит* из этого данного заранее, уже готового смысла (так что остается лишь приложить общезначимое и назидательное к случившемуся с ним лично) — а все-таки соотношение между *примером* («экземплумом») отдельной судьбы и ее *моралите* (душеспасительной конструкцией) существенно сдвигается.

Если у Августина собственная биография есть лишь отправной пункт, материал и повод для мыслей о человеке и Боге, для антропологического и теологического трактата, то у Абелияра — иначе. Соотношение — и смысловое, и композиционное, по месту и объему — резко меняется. Экземплумом становится жизнь индивида во всей ее конкретности, детальности, казусности, наконец, исключительности. Автор хочет защитить себя и эту свою изломанную жизнь. Исповедь переливается в инвективу против недругов и хулителей, приобретает рискованные черты самоапологии.

Мы следим за цепью происшествий, видим персонажей, присутствуем здесь и там вместе со знаменитым и злосчастным магистром: узнаем, *как это было на самом деле*. Пусть автор выкраивает всевозможными жанровыми лекалами из своей судьбы преднаведенную мораль. Но — сюжетно, интонационно, по смысловому заданию — рассказанный «пример» в немалой степени довлеет себе, чуть не перевешивает мораль, обладает словно бы и личным интересом (для которого нет еще культурного оправдания). Он нуждается, конечно, по-прежнему в моралите; однако еще больше, напротив, моралите окрашивается им.

Натяжение между личным казусом и всеобщей нормой нарастает, становится критическим. Биографическая подробность (резкая «натуралистическая» краска) и религиозная мораль готически расслаиваются, прежде чем дидактически соединиться.

Казалось бы, в раннем Возрождении пластическая автобиографическая характеристика должна сразу же стать еще выпуклей, красочней? Ничуть не бывало... Культурно-историческая логика возникновения автобиографического сознания гораздо изощренней и неожиданней.

Следующий шаг от Августина и Абелияра — к Петrarке.

12. И всё-таки

Должен сознаться, порой у меня возникает ощущение, что я ломлюсь в открытые двери. Так легко возразить: ну, конечно, Августин — *не такая* личность, как новоевропейская, он — *средневековая* (или пред-средневековая) личность.

Но еще сильнее и томительней все-таки другое мое ощущение (как историка культуры и просто современного читателя): что само существо того, что было «личностью» Августина, понимание им и его временем, что такое отдельный человек, короче, культурное существо дела настолько отличается от нашего, — что позднейшие понятия, которыми мы пользуемся, лишь видоизменяя и поворачивая их смысл применительно к давнему прошлому, затемняют картину. Картина же эта, чем она выразительней и наглядней и чем больше во многом напоминает наше представление о внутреннем мире личности, — тем на самом деле дальше от нас, таинственней. Так что лучше бы, испробовав на излом при чтении Августина наши понятия, пусть даже снабженные корректирующими предикатами, вовсе отставить их в сторону.

Горизонт-то — иной... В горизонте не идеи индивидуальной самости, не идеи личности, а совсем-совсем иной идеи жил Аврелий Августин.

Кстати. Ссылка на то, что и ныне человек, глубоко христиански верующий, относится к «себе» как бы вслед за апостолом Павлом или по-августиновски, была бы ложной. По-августиновски... и, таким образом, «по-средневековому»? Или как в позднеантичную эпоху, в смысловом горизонте отцов церкви? Нет, конечно. А если нет, если современный верующий одновременно знает (вмещает в своем же сознании) другие «модели» того, что есть индивид, то — даже если он не примиряет в рефлексии религиозный и мирской (в стиле XX века) взгляд на человека, то есть не верует как-то по-современному... но пытается настроить себя и вести себя на законченно религиозный лад, не поддаваясь веку сему и не отступая в речах и поведках от соответствующего древнего уклада (что даже для римского папы или русского патриарха невозможно) — и в этом случае мистическое отношение к себе было бы актом сугубо личного выбора. Выбора духовной позиции посреди мира, в котором никакая позиция, даже и наиархаическая (и, может быть, в особенности она), никак не может быть просто наличной и тотальной.

Иначе говоря, чтобы в наши дни отказаться от идеи суверенной и автономной личности, хотя и наблюдая ее реализации рядом и отлично зная о ней внутри себя — придется быть личностью... которая решает не быть «личностью».

Но речь идет об эпохах, когда и не было, собственно, «атеизма», и не слыхивали об «индивидуализме», когда никто не жил без Бога или без богов, только держались притом за разное. И мистика встречалась столь же обыкновенно, как сегодня безверие (поверхностное, или, напротив,

глубоко выстраданное), как историческая и культурная внерелигиозность.

Мистика! — в ней-то все дело. Августин пронизательно, интимно, замечательно тонко думал о себе... да, но что значило для него думать о себе, о своем «я», что такое было тогда «о себе», кто это «я»?

«Я» было, прежде всего, мистическим. Личность Нового времени, то есть «я», тоже бездонна, и поэтому формальных (логико-психологических) совпадений в определениях (признаках) набирается сколько угодно. Но у Августина — как мне видится — это признаки, витающие вокруг *другой* бездонности.

Собственно, бездонным и загадочным оказывается вообще не «я», а если все же «я», то лишь — отраженным светом. «Личности» нет и не может быть, ибо, говоря о себе, о своей биографии и пр., об извивах своей души, о свободе воли, о слабостях и привязанностях своих и о преодолении их, о росте, созревании, даже делании себя, — я рассказываю не о «себе» как таковом. Се — бездонность Божьего промысла, умаление Божьего во мне и нечаянная Его благодать.

Вот почему (прав Бахтин!) — исповедь это никакая не автобиография. Но — покаяние, исповедание веры и молитва. «Меня», если угодно, нет; во всяком случае нет вне сакрального; *истинно есть* только Он; и в повествовании индивида о себе что-либо значимое, какой бы то ни было смысл — от Него и о Нем. А не обо мне. И вся рефлексия, и минимум две духовные позиции во мне, спорящие в моей душе голоса, и мое решение и перерешение своей судьбы — формальные признаки личности — не во мне, не мое, не меня.

Ибо в центре смысла и рассказа — не «я».

Разыгрывается онтологическая и всеобщая, а не просто психологическая и частная драма. «Я» — это случайно данный (Богом), но *субстанционально* всякий сын человеческий. Так что в моем случае (и в любом другом) единственно интересен не «я». Тут индивид — вроде медиума, через которого дает о себе знать Высшая Сила. Моя жизнь именно очередной спиритический сеанс — с predetermined, хотя (потому!) и неведомым исходом.

Жизнь человека мистична... как и единосущность трехипостасности. Троица — не то, что можно понять, но то, что нужно силиться понять. Веровать — и посылить вместить в ум. Так и... обычный человек. Три свойства есть в людях, пишет Августин: «конечно, совсем иное, чем Троица», но по аналогии, дабы «понять», как мы «далеки от понимания». «Быть, знать, хотеть». И в каждом из этих свойств — два других. То есть: «я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу; и я хочу быть и знать». И все три свойства суть «нераздельное единство — жизнь». Так, возможно, троично и каждое Лицо Троицы (XIII, XI, 12)...

Давно было известно, что последовательная мистика означает — молчание. (Если я мог бы стать верующим человеком, то единственно

приемлемой счел бы апофатическую теологию). Но молчаливое молчание, но медитация, размышление и постижение божества вне логики и слов — это пустое тождество.

Мистика, которая равна себе, мистичная мистика — уже не мистика, а Ничто.

Переход от Ничто к Нечто (и значит, к дискурсу) никогда не окончательный и не уверенный, сохраняющий внутри Нечто головокружительную бесконечность, внутри сущего некую полость, внутри слов неизреченность, короче, возвращающий к молчанию — вот подлинная («культурно» содержательная и продуктивная, как сказали бы мы) мистика.

К настоящей мистике приходится относиться с надлежащей серьезностью, как и к высокому «рацио». Они — так сказать, историко-феноменологические, смысловые закраины друг друга. Однако симметрии (как и иерархии) здесь нет. И включать мистику августинова «я» в глобальную логико-историческую схему «разных эпохальных типов личности», как мне кажется, означает: относиться к религиозной мистике времен ее полнейшей органичности и, так сказать, духовно-социальной природности — все-таки недостаточно всерьез. Или, если угодно, недостаточно всерьез (без полной и пронзительной доверчивости) относиться к подсказкам историзма.

И вот, если уж насчет гениального Августина, как никто персоналистического и помнящего о личной ответственности перед Богом, автора несравненной «Исповеди» приходится констатировать, что он, сколько бы ни было в его строе мысли и высказываний интимного интонирования, индивидуальной яркости, страсти, самонаблюдения и т.п., все же рассуждал и жил не в горизонте и страдании («патосе») идеи «личности», то я имею в виду, что была совсем иная идея: есмь раб Господен.

Что до регулятивной идеи личности, то отсутствие ее в древности и в Средние века — достаточное объяснение, почему люди не могли существовать в ее горизонте и почему без анахронизма рассматривать историю этих людей в свете понятия личности — не получается.

Я не в силах принять подмен и переносов известного рода, как то: если налицо «вера» (во что бы то ни было!), фанатизм, самоотверженное следование некоей догме, мечте, учению и пр., то говорят, что перед нами превращенная форма той же религиозности. Или иначе: что это будут бы миф и мифологизм. (Например, «тоталитарные мифы», вообще «мифы XX века» и пр.). Но миф — это именно миф. Это, простите, то, что изучал Леви-Строс, Это вполне плотное *историческое* понятие, а не метафора (по сути, в бытовом словоупотреблении). Это *особенность*, а не общность всего и вся.

Сколько книг построено на этой экстраполяции, на слишком легком соблазне зацепиться за что-то общее... (де, марксизм — новая религия, «Партия» — новая церковь для верующих, и т.п.).

Это наблюдение не лишено, конечно, некоторых резонов, но слишком лежит на поверхности, чтобы оказаться верным и ухватить то, что только и нужно ухватывать историку, если он желает уяснить тот или иной конкретный феномен. Становится второстепенной, уходит в тень как раз особенность данного феномена.

Впрочем, кому что интересно... Осел похож на лошадь, и вот исследователь осла умно толкует о том, что это — маленькая упрямая лошадь с длинными ушами. Идя дальше по пути сближений, в поисках все более универсальных признаков, мы объединим осла и лошадь — со свиной или львом. И верно! — млекопитающие. Так приходят к понятию животного и, наконец, к понятию жизни. Правда, перечень отличий осла, скажем, от инфузории гораздо более пространный, чем от лошади, а все-таки во всем живом есть нечто ослиное (включая, безусловно, человека). Прекрасно! Но, может быть, установив — и это страшно любопытно и важно — что все на свете похоже на все на свете (хотя бы на уровне элементарных частиц), мы затем потихоньку двинемся в обратном направлении? И уясним, наконец, что же в осяти такого, что свойственно лишь этому святому животному, что такое самое ослиность?

Неловко за случайную грубоватость пояснительного сравнения, но — и в блаженном Августине хотелось бы понять именно августиново. И кажется очевидным, что понятие «личность» и пр. не дает ключа к автору «Исповеди», к его взгляду на то, что есть отдельный человек, в чем основания и где пределы «я»: словом, к историко-культурному типу личного самосознания.

Зато, вводя при чтении «Исповеди» это наше понятие (а иначе и невозможно, мы никак не в состоянии — и незачем! — «забыть» о нем, «вжиться» в иную культуру до самозабвения), мы узнаем нечто новое и ценное об Августине, а также о нас, и само понятие, которому чужда и противится «Исповедь», таким образом, уточняется, разгорается, осямыляется ярче. Мы — как смыслящие — меняемся. Меняется и Августин, попав в ситуацию, где ему внемлют совершенно невообразимые аборигены в конце XX века. Впрочем, я вновь, разумеется, пересказываю Бахтина...

Некто Дарий просил гиппонского епископа прислать ему «Confessiones». Августин присовокупил к испрашиваемой рукописи эпистола, в которой, между прочим, говорится:

«Итак, вот книги, которых ты пожелал, книги моей исповеди. В них ты увидишь, каков я, чтобы не хвалить меня более, чем я того стою; в них ты найдешь не то, что обо мне думают другие, но что думаю я сам; в них ты рассмотришь меня и узнаешь, что такое был я внутри себя и для себя самого (*quid fuerim in me ipso per me ipsum*). И если тебе что-либо во мне покажется заслуживающим похвалы, восхвали за это — вместе со мной — Того, чьего одобрения внутри себя я хотел бы снискать — но

не меня самого. Ибо сказано: «Это Он возделывает нас, но не мы сами возделываем себя» (Ipse fecit nos et non ipsi nos). Мы же только разрушаем себя (или: теряем, ввергаем в погибель, perdidideramus nos). Но Тот, кто создает (нас), (Он же) и воссоздает (qui fecit, refecit)... молись же за меня, чтоб не умалялся, но восполнялся, молись, сын мой, молись...» (Epist. CCXXXI).

Историку нечего к этому добавить.

Разве что: «Амен».

Примечания

- 1) Георг Миш в фундаментальной «Истории автобиографии», следуя понятию «Selbstbiographie» у Дильтея, исходил из того, что у нее «текущие границы» и «никакая форма не чужда ей». Автора «Confessiones» Миш назвал «первым современным человеком» (*Misch G. Geschichte der Autobiographie, Bd.I. Bern, 1949, S. 3—21*). Этот энтузиазм неоправдан, но понятен: на фоне античной и особенно средневековой традиции. Ср. один из лучших (впрочем, вообще достаточно редких) примеров «автобиографизма» XII века — труд аббата Сугерия «*De rebus in administratione sua gestis*». Аббат рассказывает о политических и церковных событиях, в которых участвовал, особенно о деяниях Людовика Толстого и хозяйственных, строительных и финансовых заботах Сен-Дени под его попечительством. В первой из двух внешне не связанных частей повествования мы находим вкрапленным посреди всякой всячины нечто вроде *circiculum vitae* сочинителя. Г.Миш констатирует, что было бы напрасным трудом искать «единство личности», да и просто облик автора «самого по себе» (*in sich selber*). Сугерий с его биографией устроен так же, как духовный и социальный мир, которому изначально принадлежит и с которым себя отождествляет. Он как индивид поэтому *целен, но особым безличным образом: совпадая со своим служением и ролью*. Г.Миш называет это «морфологической индивидуацией» — в противоположность «органической». Или же «центробежным самоосуществлением (*Seibstverwirklihung*)» вместо «обычного центростремительного» (*Misch G. Die Darstellung der eigenen Persönlichkeit in den Schriften des Abtes Suger von St.Denis// Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1957, N 4, S. 159—160*). Как выразился Эрвин Пановски, «можно бы сказать, что в обмен на отказ от самоидентификации он (Сугерий) был вознагражден своим «эго»; он распространял себя вовне, пока не стал совпадающим с Аббатством» (*In: Abbot Suger. On the abbey church of St. Denis and its art treasures/Transl. and annot. by Erwin Panofsky. Princeton, 1946, p. 30*).
- 2) См.: *Столяров А.А. Аврелий Августин. Жизнь, учение и его судьбы // Аврелий Августин. Исповедь. М., 1991, с.30* (Ниже ссылки в тексте будут мною даны по этому замечательному переводу М.Е.Сергиенко). Автор вступительной статьи следует в приведенных формулировках за П Анри, А.Максзайном и К.Ясперсом.

Впрочем, это очень несходные и неравноценные работы. Иезуит Поль Анри в своей сжатой лекции отмечал, что ни греческое *autos*, ни латинское *ipse*, ни даже римское *persona* (как субъект права) не были обозначениями «полноты, оригинальности, творческого духа и уникального самовыражения человеческого существа как личности», еще неизвестной. Зато «ипостаси» или «лица» Троицы, хотя и «*absolute in se persona dicitur*», но открыты друг

другу и дают возможность осознать также человека как личность; то есть «не эгоцентрически, но альтруистически», не только «индивидуально», а через «полноту других личностей», «в живой связи с другими, с нашими родителями, с Богом». «Все христиане, как показал Августин, имеют высший Образец и Пример своей личной ситуации в личной ситуации Второго Лица Троицы...» Августин, по характерному утверждению Анри, первым создал «концепцию человеческой личности», а потому и «первую автобиографию в истории литературы». Для патера Анри, разумеется, не только отсутствует историческое измерение и не возникает вопрос об отличиях учения Августина от современного понятия личности, но именно такое понятие он и находит — впервые и навсегда — у Августина (*Henry P. The Saint Augustine. N.Y., 1960, p.1, 6-12, 23-24*).

Антон Максзайн в солидном профессиональном исследовании также не задается теоретико-историческими вопросами, зато добросовестно реконструирует августинову «философию сердца». Это предохраняет автора от каких-либо спекулятивных рассуждений об «уникальной и неповторимой личности» и т.п. Однако его выводы, поскольку интересующая нас проблема не поставлена, допускают разные толкования. «Сердце» (*cor*) — «метафора, означающая ту основу, что наделяет личную жизнь, в ее телесно-духовной связности, внеличным измерением». Это «внутренний человек» (*homo interior*), «личная целостность», данность индивида внутри теологической конструкции, то, что направлено «к Тебе» (*das ad te*). Это «орган индивидуации», ибо каждый человек есть «отдельность» (*Einzelheit*), «личное бытие», и в этом причастен Христу. Его совесть — «принцип личного упорядочения» (как писал Августин: «*Noverim me, poverim te!*», «познаю себя, познаю Тебя»). Притом, однако: «*nemo ex se*» («никто не из себя!»). То есть самопознание есть путь (способ), но не основание. В «Комментариях к Псалмам» Августин разъясняет, что «самость» (*idipsum*) принадлежит только вечности, свойственна только Богу — «ты же, переходя в вечность, причащаешься самости (*particeps in idipsum*)». На мой взгляд, в таком случае точность подзаголовка в самом названии книги вызывает сомнения (*Maxsein A. Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzburg, 1966, S. 7,13—17, 34-35, 52-64 etc., 78-79, 137-148, 156-157*).

Карл Ясперс, напротив, поглощен типологическими сопоставлениями и различиями. Но их историзм по меньшей мере условен. Философ выделяет пять типов «личности» (*Personlichkeit*): «нордическая личность, которая полагает себя, исходя из собственной силы»; «иудейские пророки», которые сознавали себя «Божьим орудием»; «греческие личности», под знаком «идеи меры»; «римская личность, черпавшая свою неколебимость из преданности «*res publica*», принося ей в жертву себя самое»; «позднеантичная личность» (Плотин и пр.), ощущавшая себя «частью космоса». В этой на удивление поверхностной схеме Августин наделяется чертами всех пяти типов, хотя у него все они сказываются как-то «иначе». В частности, «Августина называют первым современным психологом, однако... речь идет не о научном изучении эмпирической реальности и в особенности через уяснение внутренних побуждений, но о душевной противоречивости как отправном пункте нашего знания». Связь души с Богом не разрывается ни в пользу «голой психологии», ни в пользу «голой теологии». Несмотря на редукцию проблемы лич-

ного существования и самосознания к Богу, Августин впервые обнаруживает в личности «момент свободы». Поэтому Ясперс подчеркивает «современность» Августина, правда, беря это слово в кавычки. Он сравнивает его с... Кьеркьегором и Ницше, обнаруживая, «однако, радикальное различие». Августин исходил из включенности личности в разумное мировое устройство, он был полностью «церковен». (В отличие от верующего Кьеркьегора, который называл церковь «полицией Бога», и уж само собой — от Ницше). «Одиночество Августина упраздняется для него не на человеческих путях». В XIX веке два более непосредственных предшественника экзистенциализма — истинно одиноки, ибо «знают себя как таковых (wissen sich als solche)». См.: *Jaspers K. Augustin. München, 1976. S. 15, 19—20, 49, 62—63; ego же. Drei Gründer des Philosophierens. Plato, Augustin, Kant. München, 1967, S. 110, 143-144, 156-157).*

- 3) Ссылки на оригинал по изданию: *St. Augustine's Confessions/ With an english translation by William Watts (1631). V.2. Cambridge (Mass.);London, 1946—1950.*
- 4) См.: *Bouman J. Augustines. Lebensweg und Theologie. Giessen; Basel, 1987, S. 24—26* (основательное исследование теологической структуры «Исповеди» — S. 22—104; см. также раздел «Человек как образ троичного Бога», S. 142—190). Также: *Courselle P. Recherches sur les «Confessions» de Saint Augustin. Paris, 1968, p.13—29.* АМаксзайн (ор.с.Л., S. 281—292) усматривает в смысловом составе понятия «confiteri» десять признаков. Это личный акт — это акт, направляемый Богом — это акт любви к Богу — это акт общения с Богом — это выражение человеческого призвания, то есть восстановление его подобия Богу — это целостное предание себя Богу — это возвращение к Богу — это выражение самопознания — это выражение «личного порядка» (der personalen Ordnung) — это постижение и выговаривание порядка творения, то есть исповедь как credo. О структуре «Исповеди» Р.Курсель вслед за другими исследователями полагает, что Августин соединил в ней две ранее написанные части посредством более поздней (и сделанной, чтобы их связать) X книги (p.22—25). Современники бурно спорили вокруг теологии «Исповеди» и центрального эпизода «обращения» (p.245—246). Курсель особенно подчеркивает дидактические и конфессиональные принципы отбора Августином воспоминаний о пережитом, а также литературные источники и решающую роль для «исторического рассказа» «рамки более широкой теологической схемы» (p.247—258).
- 5) См.: *Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989, с.3—31, 217—242; ego же. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности. «Одиссей—1990». М., 1990, с.71—73.* Эта точка зрения вызвала сердитые возражения моего друга проф. *А.Я.Гуревича* (см. в том же выпуске «Одиссея» его статью: «Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры». С. 76—89). Автор опирается на свой перевод интересного места из проповеди «О пяти талантах» Бертольда Регенсбургского (XIII в.). «Первый талант» — «наша собственная персона (persone)», сотворенная по образу и подобию Бога и наде-

ленная (букв.: «облагороженная», geedelt) свободой воли. Вот она, «persona!» — восклицает АЯ.Гуревич. И, упомянув, что остальные «дары» («таланты»), полученные человеком от Бога, это «amt» (должность, служение, призвание), «время», «имущество» и «любовь к ближнему», — справедливо предполагает, что все дары «не просто тесно связаны друг с другом, но представляют собой развернутую характеристику первого «таланта» — «persone». И вот вопрос к Л.М.Баткину... как прикажете переводить этот термин?» (с. 78—79).

Сам автор переводит, как «личность»... Эти средневековые «личности», правильно указывает АЯ.Гуревич, «не одинаковые», «занимают разное словное и имущественное положение; каждому отведено особое место». Они и не «взаимозаменяемые» (еще бы, они ведь индивиды... и, к тому же, христианские души).

В самом деле, что же это за *исходный дар* Божий?..

Полагаю, что проф. Гуревич без труда получил бы правильный ответ, спросив какую-либо старушку у кладбищенской ограды, пусть не читавшую отцов церкви. Это *дар существования*: появление имярек на свет Божий в телесной оболочке и проживание в сей скорбной юдоли... По приведенному выше слову Августина: «Ибо и самую жизнь Ты даровал мне». В понимании «первого дара» совпадают и Августин, и проповедник Бертольд, и всякий средневековый протест. Это общее место. «Бог дал, Бог взял», прокомментировала бы бертольдов «первый талант» старушка, к которой я всего лишь охотно присоединяюсь.

С одной стороны: «образ и подобие Божьи», свобода воли, любовь к ближнему; с другой стороны: «время» (отмеренный человеку срок), наконец, не менее жесткая фиксированность его социального места — словного и имущественного — «amt» и «guot»; таковы, по Бертольду, определения «лица», человеческого индивида. Три из них явно субстанциональны, относя человека к человечеству. А три другие — акцидентальны, наделяя случайностью, но и непреложностью земного жребия.

Что за культурно-историческая «личность», свойства коей столь странны — «должность» («положение») и «богатство»? И что за «личность», которая создана «по образу и подобию» и пр., то есть *всякий раб Божий*?

Однако автор, настойчиво переводя именно так (на мой взгляд, буквалистски, анахронистически), понимает под термином «личность», как выразился АЯ.Гуревич в одном из докладов, попросту «средний член между обществом и культурой». Очевидно, это значит, что общество состоит из индивидов, каждый из которых есть вместе с тем конкретный носитель свойственной данному обществу ментальности. Скажем еще проще: мой друг и оппонент (разумеется, в точности, как и я) убежден, что в Средние века (впрочем, и в любые века — до всякого христианского персонализма, конечно же, тоже) — жили люди, которым было известно об их отдельном существовании... Христианство, с его идеями личного воздаяния, покаяния, благодати, углубило это самосознание. Каждый отличал себя от всех других людей, называл себя «я», молился Богу о себе, сознавал свое общественное положение, обязанности, права, отношения родства, личное имущество, заслуги, вкусы, грехи и т.п., совокуплялся с другими (тоже прекрасно отличающимися им) «личностями», женился, исповедовался, причащался и бывал в

конец концов отпет и похоронен не под каким попало, а под своим собственным именем...

Кто был бы в силах это оспорить?

Однако АЯ.Гуревича не занимает, что я-то вкладываю в понятие «личности» радикально иной, культурологический смысл (ср., например, там же, с.62—64). Автор не удостоил внимания систему моих рассуждений и аргументов.

Вовсе не думаю я, кстати, что в ту эпоху слово «persona» будто бы обозначало исключительно ипостась Троицы, но не также некоего человеческого индивида (не думал так и Л.Февр, поскольку был несколько знаком со средневековыми текстами...). Но верно лишь то, что, согласно разделяемому мной взгляду, учение о трех «лицах» Троицы содержит своего рода вышедший логический ключ к средневековому пониманию и эмпирического «лица», то есть соотношения между человеком и человечеством (ср. с.72 и с.77 в статьях моей и АЯ.Гуревича).

Итак, профессор АЯ.Гуревич энергично, в специальной работе, опровергает кого-то, называемого им «Баткиным». Но не могу, как хотелось бы, почувствовать себя польщенным, так как, к сожалению, это не я.

Остается добавить — на случай, если мнение кладбищенской старушки будет сочтено недостаточно авторитетным — разъяснения относительно понимания слова «персона» в Средние века, данные человеком, более сведущим. «В узком смысле, определение (субстанции) выражает сущность. Это определение включает в себя принцип отличия, но не индивидуности. Из чего следует, что сущность вещи, состоящей из материи и формы, указывает не на материю отдельно и не на форму отдельно, а на ее состав вообще, то есть на родовое начало. Но то, что состоит из данной (hac) материи и данной (hac) формы, может быть характеризовано как ипостась или же персона. В то время как душа, плоть и кости относятся к значению «человек» (*sunt de ratione hominis*), эта (hac) душа, эта (hac) плоть, эти (hoc) кости относятся к значению «этот человек» (*de ratione huius hominis*). Таким образом, «ипостась» или же «персона» добавляет к понятию сущности принцип индивидуности (*principia individualia*); причем в вещах, имеющих материю и форму, это не то же, что сущность — в отличие от того, что мы отметили, говоря о Божественной Простоте» (*Thomae Aquinatis Opera omnia. Vol. 1. Paris, 1895. Summa Theologica, 1, quest, XXIX, art.II, 5*).

Наш давний спор с АЯ. Гуревичем, хотя и является отчасти плодом досадного логического *qui pro quo*, по-моему, все же не лишен серьезного методологического контекста. Проф.Гуревич, неизменно и справедливо подчеркивая, что мы имеем дело с принципиально иной «картиной мира», с иначе устроенным эпохальным сознанием, а также, что мы не вправе разглядывать эту иную культуру свысока, — полагает, что «отказывать» Средневековью в феномене «личности» и «индивидуальности» как раз и значило бы, неправомерно прилагая *наш* объем и смысл этих понятий, не понимать и пренебрегать средневековыми людьми. Тогда *был другой тип личности*, считает АЯ.Гуревич, вот и все. У меня уже был случай обстоятельно пояснить, почему, с моей точки зрения, напротив, именно это и значит танцевать непременно от современной печки, то есть непременно пытаться усмотреть «тогда» другие модусы той же субстанции, без которой мы не в силах помыслить собственный жизненный и мыслительный мир.

Но вот что важно. Если индивидуальная «личность» это всякое наличное «я», которое сознает себя, отличает от других, не безразлично к себе, иногда даже некоторым образом сосредоточено на себе и т.п., то в этом не только еще нет исторической *differentia specifica*. Такой подход берет средневекового индивида («соборного», «не превозносящего собственную личность» и пр.) как точку проявления, иллюстрации неких исторических матриц ментальности. Для понимания эпохальной «картины мира» такой индивид полезен постольку, поскольку наглядно подтверждает ее, подчас вносит еще один мазок, ничего не меняя в уже известном из других казусов колорите коллективного целого.

Тут мы с АЯ.Гуревичем, пожалуй, вдруг меняемся местами. *Такой* индивид, по-моему, методологически умалется, не содержит ничего принципиально важного именно *в качестве индивида*. Он лишь еще один частный случай общезначимого. Та ли «личность», другая ли — а какая, собственно, разница? Тем более, что пафос «ментальности» побуждает считать всяких там «высоколобых», гениальных же в особенности, — маргиналами, непоказательными исключениями и, следовательно, людьми второго сорта с точки зрения воссоздания «картины мира», «народной культуры», социально-исторических структур и черт общества *в целом*.

Для меня же, отрицающего правомерность применения к средневековому индивиду неведомых ему именно что *регулятивных* идей «индивидуальности» и «личности», — этот *индивид* тем любопытней для понимания культурного *целого*, когда какие-то личные черты в комбинации с жизненными обстоятельствами выбивают его из обычной «ментальной» колеи. Не станю от этого типологически (= по системному смысловому основанию) якобы «личностью», традиционалистский индивид, тем не менее, превращался в *экспериментально* значимый феномен. Он становился точкой «бифуркации», то есть проверки на прочность и преобразующего *сдвига* — в индивидуальном мышлении — эпохальных матриц. Он уже не просто подтверждал или варьировал общее, но выходил *на границы* своей ментальности.

Собственно, только благодаря подобным одиноким личным усилиям, теперь различимым исследовательски лишь в наиболее выдающихся и редких произведениях, и осуществлялось историческое *движение* культуры. Таким образом, считая понятия, ставшие предметом спора, анахронистическими, не применимыми даже в связке с *другими* предикатами к людям Средневековья, сознательно заостряя несходство с нами, остается сыскать методические приемы, чтобы более чутко и напряженно отнестись ко всему необыкновенно для этой эпохи личному, как завязи культурного роста. И как ключу к пониманию чужой культуры в качестве уже *не только* наличной, *но и возможной, порождающей, меняющей себя самое*.

Многолетняя дискуссия с АЯ.Гуревичем, видным представителем школы «Анналов», была поэтому весьма полезной и стимулирующей для меня, помогла, в частности, написать статьи о переписке Элоизы с Абеляром и об «Истории моих бедствий». Как всегда это бывает, без жесткого сопоставления с иными методами, нельзя додумать собственную позицию.

- 6) Йохан Боуман справедливо замечает, что событие обращения Августина «должно быть понято прежде всего в своей сложности», не только из непосред-

- редственно относящегося к этому места воспоминании, но и в контексте «теологии музыки» (*Bauman J.* Op.cit., S. 62—65 etc.). Августин исчерпывающе разъясняет, что есть окликающий человека «vox cordis», в «Enarrationes in Psalmos», в комментарии на стих третьего Псалма «Voce mea ad Dominum clamavi» (*St. Augustin.* Die Auslegungen der Psalmen. München etc., 1964. S. 44—46). П.Курсель явно интересуется прежде всего неоплатонически-христианским способом думать и изъясняться, то есть придает особое значение «интеллектуальной упорядоченности» рассказа об обращении, хотя и не отрицает, что Августин, очевидно, пережил «подлинный мистический экстаз» (*Courcelle P.* Op.cit., p. 222—226).
- 7) *Petrarca F.* Secretum. A cura di E.Carrara. Torino, 1977, p.22 (lib.1).
- 8) Die Auslegungen der Psalmen, S.24: «aliud est esse in lege, aliud sub lege. Qui est in lege, secundum legem agit; qui est sub lege, secundum legem agit. Ille ergo liber est, iste servus». Таким образом, различие между свободной волей и не-свободой выражается грамматически различием двух залогов (agit/agitur)... глагольной флексией! Обращение к Богу — тоже дар Божий («convertere, Domine, et eripere animam meam», S. 110).
- 9) Здесь и всюду в настоящей статье цит.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979, с.125—135.
- 10) *De Capitani F.* II «De Libero Arbitrio» di S.Agostino. Studio introdutivo, testo, traduzione e commento. Milano, 1987. II, VII, 16 (ниже ссылки в тексте). Избранная библиография: p.226—233.
- 11) *StAugustine.* Select letters/With an english translation by J.Baxter. London, 1930, p.482—486.
- 12) Цит. по: *Bouman J.* Augustinus. Lebensweg und Theologie. Giessen; Basel, 1987, S. 87, 175, 177. Говоря о словах «Суди меня, Господь, по праведности моей и по невинности моей сверх меня (или «надо мной», super me)», Августин пишет, что это «добавление» означает: «душа обладает праведностью и чистотой не благодаря самой себе (non per se habere), но благодаря просвещающему и озаряющему Богу... не тем, каков емь я (non qua sum ego), но пламенем, зажженным Тобою». И не я обращаюсь к Богу, но Бог обращает к себе мою душу (Explanatio Psalmorum, по изданию: *St. Augustin.* Die Auslegungen der Psalmen. München etc., 1964, S. 144, 110).
- 13) *StAugustin.* Op.cit., S. 24,26,44,46,72.
- 14) Карл Ясперс следующим образом размышлял о парадоксальности свободы воли у Августина. Свобода дана мне Богом, но Бог позволяет использовать ее против него же. А когда я так и поступаю, Бог помогает исправиться и обратиться на путь добра. Таким образом, «моя свобода — дарованная, а не моя собственная. Я не могу хвалиться ею. Было бы гордыней (superbia), если бы я захотел быть обязанным самому себе тем, чем я обязан Богу. В состав самой свободы входит смирение (humilitas)... И гордыня — это когда я обретаю

свою радость в себе самом как собственном произведении (wenn ich an mir selber als meinem Werk meine Freude habe)» — *Jaspers K.* Op.cit., S. 45.

15) См.: *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979, с. 318–322.

16) *Explanatio Psalmorum*, S. 110.

17) Цит. по кн.: *Saint Augustin. Dossier consu et dirige par P.Ranson.* Paris, 1988, p. 74.

18) Там же.

19) Обращает на себя внимание тонкое исследование Л. Марэна о диалоге «Я» и «Ты» в «Исповеди» Августина (*Marin L.* Echographies// *Saint Augustin. Dossier...*, p. 295—311). Во всяком рассказе о себе, рассуждает Л. Марэн, «Я» раздваивается на того, кто говорит (автор, повествовательное «Я»), и того «Я», о ком говорится («je» и «Moi»). Настоящее время самого повествования — и прошедшее время, о котором заведен рассказ. Оба — «Я» и «Я» — идентичны и вместе с тем различны: то есть это «диалогическое Я» (Марэн знаком с трудами Бахтина, испытывает их влияние). Так что автобиография — «эхо» между ними, «эхография».

Однако у Августина дело выглядит заметно иначе: это *другая* «эхография»... Рассказчика слушает «Ты», который заранее все знает о нем. Этот «Ты», однако, никогда не займет позицию «Я», ибо он никогда *не говорит сам*. Августин говорит за него, словами Писания — и тем самым присваивает Писание, создает его заново, вносит в него нечто от себя (p.297).

(Замечу сразу же, что последнее замечание некорректно, поскольку не оговорено, что это оценка из XX века, но не реконструкция авторского сознания Августина; а между тем исследователь озабочен исключительно такой реконструкцией).

Поэтому у «Я» (как предмета исповеди) в тексте — неясный модус. Нет уверенности в «Moi». Я — рассказчик обращается к «Ты» и молится Ему. Только «Ты» мог бы авторизовать речь «Я» о себе, то есть молящийся «Я» может быть замещен в качестве «Я» только тем, к кому взывает. Ибо в глубине «Moi» есть «Toi». Происходит осцилляция не между «Я» и «Я», а между «Я» и «Ты». И только в «Ты» обретают свою субстанцию и идентичность во времени оба «Я», молящийся и отмаливаемый. Исследователь приходит к выводу, что вместо разговора меняющихся местами двух «Я» образуется тройственный «ритм»: «je» (в качестве исходного, ибо именно этот «Я» написал книгу), «Moi» и «Toi». «Скажи моей душе...» (а не «мне») — «моя душа» это персонаж в пространстве между «Я» и «Ты». Так закручивается «бесконечная спираль, в которой «Ты», к которому «Я» обращаюсь, может быть, не что иное, как «Я», которое «Он» образует посредством слов, которые «Я» произношу и которыми Он переписывает Книгу» (p.298). Так что «кто я» и «каков я» — это «эхо эха между Богом и Августином». В медиоланском садике Августин остается наедине с собой; тут-то, в эпизоде «обращения», обнаруживается «смертельное отличие je от Moi» (p.302).

На мой взгляд, однако, Л. Марэн, превращая «Ты» в речевую и литературно-смысловую категорию, в замещение диалогического «альтер Эго», в

своеобразного посредника между «двумя «я», — пренебрегает *прямым* религиозным (и тем самым историко-культурным) *содержанием памятника*. То есть попросту — тем, что думал и желал выразить Августин. Ангельский голос «Tolle lege», «Возьми и читай» — не плодотворно-конфликтное раздвоение сознания, не эхо одного «я» в другом, осложненное воображаемым «Ты». Но — знак Божий...

Все это у Л.Марэна умно, изящно и пр.; однако не смысловая игра, не усложненность дискурса, не внутренний диалог и т.д., а нечто иное сделано Августином и составляет основание «Исповеди». «Мы» — не субститут «Я», и французский культуролог, утверждая, что в час «обращения» Августин остался наедине с собой, прав лишь отчасти. В конце концов, Августин обратился не к себе, а к Богу.

Отнесемся более доверчиво к самому таинственному и простому.

«Ты» надлежит понимать буквально! хотя Августин видит Его лишь «очами духовными» и обращается к Нему в «сердце» своем. Поэтому духовная ситуация Августина, прежде всего, имеет в его глазах надличное и, если угодно, надчеловеческое (а значит, скажем уже мы, и надкультурное) измерение. Только в этой своей исходной сакральной сути она законно попадает в поле нашего светского, культурного внимания.

- 20) Будучи человеком совершенно неверующим, я нахожу вдруг довольно странную и эксцентрическую поддержку в статье г-на *П.Брюна* «Редукция личности к существу в мысли св.Августина и в схоластике» (в кн.: *Saint Augustin. Dossier...* p.262—281). Автор, проникнутый современной версией сугубо личных отношений между верующим и Богом, объявляет Августина и Аквината «первыми великими этапами дехристианизации на Западе»! Ибо у Августина предестинация, де, лишает смысла общение человека с Господом: он, человек, не личность, а Божье творение, «существо», l'être. Бог может любить его больше или меньше, и оценивается он лишь по степени этой любви, но от него самого тут уж ничего не зависит, и сам по себе он ничего не значит. Ведь, по Августину, все слишком греховны от рождения, чтобы заслуживать чего-либо, кроме вечного осуждения. Бог не имеет оснований кого-либо спасать. Однако, дабы явить милосердие, он все же спасает некоторых, хотя и произвольно, безо всякой заслуги с их стороны. (Тут П.Брюн искажает Августина на позитивистский лад: благодать и впрямь дана не по заслуге, исчисляемой людьми, да, но и не беспричинно, не наобум; мы просто не знаем причины и не смеем судить о Божьем умысле). Автор упрекает Августина в язычестве, в теологическом просчете... Поскольку (П.Брюн знает, Августин же не знал) «Бог любит в нас не наше существо, в качестве своего творения, но — личность».

Человеческая личность, пишет современный толкователь, не подозревающий о такой штуке, как история, — личность это абсолютный источник свободы, способный и на богоборчество, и на «синергизм» с Богом. Автор утверждает, что «современный атеизм это в значительной мере порождение самой церкви», включая сюда и августинизм, и томизм. Он высоко ставит только христианство самих Евангелий и восточной ортодоксии, а также чистых мистиков как Востока, так и Запада. Впрочем, он же — и за широчайший экуменизм («в глазах Бога аутентичны все религии и верования»). Г-н Брюн

считает, что «духовная жизнь по необходимости есть некое личное приключение (*une aventure personnelle*)»; то, что «лично переоткрыто, понято, усвоено». Из всего этого хорошо видно, что значит верить в Бога в XX веке, а не IV или XIII.

Другой августиновед, Шарль Мельман, спаянный с нынешней ментальностью на совсем иной лад, рассуждает о том, что реальность Бога, гарантированная церковью, позволяла Августину через религиозный диалог с Другим добиваться, в принципе, того же успокоительного эффекта, что и посредством психоанализа... (цит. сб.: *Melman Ch. Saint Augustin anti-psychanaliste*, p.332—336).

Наконец, Ф.Кернер последовательно сводит веру Августина к диалогу «von Person zu Person» и переводит древнюю мистику в рациональный план экзистенциальной, сугубо личной проблематики: *Körner F. Das Sein und der Mensch. Die existenziell Seinsentdeckung der jungen Augustin*. Freiburg; München, 1959, S. 150-266).

Благодаря С.Влѣзову, русские читатели только что познакомились с христологией современного лютеранского теолога Рудольфа Бультмана (см. *Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопросы философии*, 1992, № 11; там же: *Лѣзов С.В. Теология Рудольфа Бультмана*. С.71—114). Об Августине тут речи нет. Но к нашей теме идут два вопроса: что есть мистика и что есть «я» как субъект веры — для современного ума и... *тогда*.

Коротко говоря, Бультман по необходимости признал мифологичность непорочного зачатия и воскресения для сознания современного просвещенного человека. «Это» БЫЛО, но что — «это»? «Исторический Христос», по Бультману, сводится на то, что существовал и был распят человек по имени Иисус Христос. Зато, во всяком случае, единственно доказуемым, *историческим* событием была «керигма», то есть *весть* о Распятом и Воскресшем. И была первая община людей, изменивших свою жизнь, поверив в эту весть. *Исходный* натурально-исторический факт христианства, таким образом, не чудо Христа, Богочеловека, а вера в это чудо: само возникновение христианства. Оно выводится не из «действительного» воплощения Сына Божьего (такой вопрос признается ложным, незначимым), а из того, во что уверовали первохристиане и во что верует вслед за ними современный христианин.

С.В.Лѣзов замечает, что при подобной «рационалистической обработке» — «тем самым доктринальное содержание (Воскресение как эсхатологическое событие) становится недостижимым для критики» (с.83). В самом деле, герменевтика Нового Завета переводится всецело в «экзистенциальный» план. Христос есть реальность веры. Для кого? Только для того, кто верует. Веровать же — значит переключать свое личное духовное состояние, так сказать, на режим Нового Завета. Ибо, пишет Бультман, «человек сам по себе, прежде и вне Христа, пребывает не в собственном бытии, не в жизни, а в смерти» (с. 104).

Что до мистики, то тут разверзается пропасть между верой Бультмана, нынешнего ученого человека, и верой Августина, ученого человека IV века.

Для Августина (и для всякого христианина древности и средневековья) — Христос есть событие вечности во времени. Бог есть действительный

Творец сущего, надо мной и над миром. Евангелисты рассказывают то, что было. Ныне, присно и во веки веков.

Да, буквально.

Хотя и непостижимо сие для ума, но да вместят. Вера — это и знание; вера разумна; разум ее толмач. Это подлинная, древняя, «онтологическая», тотальная мистика.

Для нашего же теолога (и профессионального историка) XX века — это мистика в сознании верующего, это вера, принципиально отделенная от научного знания, сведенная на медитацию. Это мистика «моего» существования, это акт *личного* «освобождения от самого себя для своей подлинной жизни», для «любви» и «самоотдачи» (с.107). Это вера в Христа-Богочеловека как вера в «пасхальную веру первых учеников», приобщение к ней. Это непосредственно (и «исторически») — вера в Веру...

Августин же «просто» верил в Бога и в Новый Завет как Откровение Истины. Его мистика втягивала в себя *все*, включая, конечно, и философию, Платона или Цицерона.

Бультман этого не может. И что удивительного?! Кризис древней веры («мифологии») побуждает заменить ее усилием «покоряющейся веры», которая *противоположна* «философскому диалогу», так что эти параллельные линии никогда не пересекутся.

Философствующий верит, но не в качестве, конечно, философствующего.

Верующий философствует, но поодаль от своей веры.

Это — *совсем другая*, не августинова мистика; с ней можно в *остальном* быть современным человеком... Это, по правде, личное дело, дело... вкуса.

Р.Бультман, отправившись с противоположного полюса, встречается с В.Библером: в радикальном и полностью оправданном для логиков XX века размежевании сакральности и культуры.

Но вот что для меня также поучительно. У Бультмана «пасхальное событие», хотя и «историческое», но... сознательно без *историчности*. Что две тысячи лет тому назад, что сегодня, в чем-либо акте веры — это одно и то же вневременное и всевременное «эсхатологическое событие» (с.113). Бультман признает, по сути, что, будучи верующим, он уже не историк, не человек культуры: «Церковь — не историчный (historisch) феномен в смысле факта мировой истории, но исторический (geschichtlich) феномен в том смысле, что она осуществляет себя в истории» (там же).

Ладно. Но это разъяснение — «история» без историзма, «история» в библейском смысле, хотя и устами историка — означает, что параллельные линии все-таки пересеклись... в точке сопоставления. Ничем хорошим для истории и культуры это не кончается, «Боливар не снесет двоих».

Более того (и наконец-то прямо подойдя к интересующей нас теме). «Демифологизируя» в роли историка Новый Завет, дабы сберечь христианскую веру в современном мире, Бультман в роли теолога мифологизирует, так сказать, историческое первоапостольское «я». Он приписывает человеку поздней античности «своеволие» в своем смысле. *Свое* своеволие. Оно понимается как грех (неподчинение Закону), а также как добродетель по своей воле (подчинение Закону через собственные дела; праведность и вера как *свои* личные, выстраданные качества, будто бы это и есть у евреев Закона «похвальба» перед Богом; «стремление жить из себя самого»). Иначе говоря,

Бультман, по-видимому, имеет в виду *личность*, — и получается, что апостол Павел и Бультман писали об одной и той же проблеме, об одном и том же строе человеческой души и судьбы.

(Библер же, стремясь к развертке исторического как логического, предлагает для решения этой проблемы понятие «трандукции», то есть синхронизацию через диалог *разных типов* личности, прыжок и — превращение, и оборачивание культурных смыслов. Что куда тоньше!).

Вот — экзистенциальная проблема, из которой в учении Бультмана вышелушена всякая «история» в светском значении. «Если подлинная жизнь есть жизнь в самоотдаче, то она ускользает не только от того, кто вместо самоотдачи живет из распоряжения находящимся в наличии, но и от того, кто рассматривает самоотдачу как доступную его распоряжению цель и не видит, что его подлинная жизнь может быть дана ему только как дар» (с.104).

Прекрасно. Однако, чтобы это «видеть», а не... ну, скажем, ощущать в себе, воображать для себя лично, верить в свою веру — потребен все-таки Бог как непреложное и непостижимое Бытие; как Господь раба своего; онтологический, усматриваемый в мироздании, хотя и слышимый человеку изнутри него, «мифологический» Бог, пусть! Но не удостоверяемый лишь состоянием экзистенции, не сводимый к внутреннему опыту Бог.

Не та «мистика», которой живут, а та мистика, в которой живут.

Для меня же, сияющего лишь понятию Августина, вообще «человека» у него (индивида времен патристики), важно тут следующее. Думаю, что апостол Павел или Августин, требуя самоотказа, смирения, признания, что Благодать не заслуживается, а даруется, — оспаривали, конечно, не личность, не то «я», которое хочет самоосуществиться суверенно и которое также и любовь, и веру, и самоотдачу выводит из собственного смыслового ядра и воли, из своего решения, ради своей цели.

Такого «я» не знали.

Говоря «ничего из себя», «я плохо жил из себя», ех те, имели в виду или грех перед коллективной архаической нормой («Законом») и тем самым грех перед Богом — или «гордыню» в случае послушания тому же Закону. Ибо индивид сурово отвечает за самого себя, за свой собственный грех, отвечает перед общим, а не каким-то личным Богом, Богом всего народа или же религиозной общины. Но по той же причине, исполняя Закон, покорствуя, он не может видеть в этом какую-то свою *заслугу*, свою личную инициативу. Он и в грехе, и в послушании общинный индивид (из некой общины или в некую общину пришедший). И не ему, одному из рабов Господина, *решать*, заслуга ли это. Не ему заранее знать решение Господина. Напротив, это Господин заранее знает, на что подвигнется индивид, что ему по силам и по умыслу его, и это Господин поддержит его и даст силу, если на то будет воля Его, это Он промышляет через индивида — и Он же судит. Индивиду не дано свободы, кроме свободы подчинения.

Нет, это не самообоснование, не «радикальное своеволие» свободной личности и не «позиция отчаяния в возможности собственного бытия», все же не «так утверждает Новый Завет» (с.105). Его писали не экзистенциалисты. Но он указывает безмерность отчаяния, если бы индивид вдруг остался один, вне истинно правильного общего бытия, брошенный истинным Богом.

Согласно Новому Завету, впрочем, такое в конечном счете невозможно и немислимо. Род человеческий спасен. Всегда есть надежда.

Традиционалистский индивид, в отличие от современников Бульмана, никогда не один — даже став пустынножителем (и особенно став пустынножителем). Разве что маргинальность отчасти намекает на одиночество? Он что-то знает об одиночестве — как о смерти — но он не знает одиночества, как никогда не знают смерти. Он под надежным кровом — или же ищет крова: как Аврелий Августин. И находит.

Только в европейское Новое время, да и то не сразу, узнали об одиночестве — как об особой ценности, и особой трагедии, и особой причине для мужества и достоинства личности. В самопостроении, самообосновании и самоотдаче. Узнали о новом — внерелигиозном — искусстве жить и умирать.

- 21) По поводу этой фразы см.: *Turpin J. L'Ego d'Augustin signe de la transcendence// Dossier...*, p. 327—331. О неизвестном ранее богатстве терминологии интроспекции см.: *O'Daly G. Augustine's Philosophy of Mind. London, 1987, p.208* («redire in se (met) ipsum», «se sibi reddere», «se ipsum in se colligere», «in se intendi», «reverti», «converti»; возвращение к себе, сосредоточение в себе, обретение себя — обращение к Богу).
- 22) См.: *Баткин Л.М. Для чего Абельяр написал свою автобиографию// Мировое древо, N 3, 1993.*

Оглавление

1.	От покаяния к теологии творения: логика целого	5
2.	Как отчитаться о младенчестве?	9
3.	«Всё, что я есмь, рассеянно и бесформенно»	11
4.	Ночной набег на соседский сад	14
5.	Не «ты» — но «Ты, Господи!»	19
6.	Для чего была написана «Исповедь»	20
7.	Трудность истолкования религиозного как культурного у М.М.Бахтина	24
8.	«Mens singola»: индивидуальна ли свобода воли?	27
9.	Послания апостола Павла. О персонализме и Божьем суде	40
10.	«Троянский конь» мистики?	45
11.	Попытка самовозражения	51
12.	И всё-таки	59
	Примечания	64