

Г. С. Померанц

ИДЕИ РУССКОГО ИНОКА В ЗАПАДНОМ КОНТЕКСТЕ

Мне уже приходилось говорить, что мысли Достоевского не сосредоточены в авторских ремарках, а проводятся через сознание персонажей. Эти мысли вошли в философский обиход далеко за пределами России и кружатся в духовном пространстве как мысли подпольного человека, Ивана Карамазова и других персонажей, ставших как бы воображаемыми мыслителями. За последний год я столкнулся с мыслями инока Зосимы, попавшими в западный контекст. Первый отклик принадлежит Эммануэлю Левинасу, второй — Томасу Мертону. Оба автора широко известны на Западе, особенно Мертон, и почти неизвестны в России. Мертон вообще не переводился, а избранные произведения Левинаса изданы только недавно, в 2000 г.¹

Эммануэль Левинас (1906–1995) — французский философ, родившийся в России. Он мог бы стать русским философом Левиным, но в 1918 г. Ковно стал Каунасом, а Россия — страной советов, в которой для философии не осталось места. Левинас поехал учиться в Страсбург, возвращенный по Версальскому миру в свое французское отечество. Молодого человека увлекали Гуссерль и Хайдеггер, но в Германии царил финансовый хаос и уже поднимал голову Гитлер. Удобнее было жить во Франции и ездить слушать лекции в Гейдельберг. Постепенно Левинас укоренился во Франции, получил французское гражданство и по-французски писал свои философские труды. Для человека французской культуры он француз. Однако значительная часть его работ полемически связана с философией Хайдеггера.

Левинаса потряс политический поворот Хайдеггера в 1934 г. То, что мыслитель такого ранга мог поддержать Гитлера, увиделось ему как скандал всей европейской философии, начиная с досократиков. Хайдеггер возрождал досократиков, и Хайдеггер поддержал Гитлера. Левинас связывает эти два факта. Он убежден, что увлечение онтологией и равнодушие к этике — своего рода первородный грех, унаследованный от греков, и один из корней того, что он назвал «тотальностью». Это явление я называл иначе, но дело не в названии. Суть в том, что греки раскололи целостность бытия на отдельные начала, а потом вели бессмысленные споры, которое из этих начал начальнее других: вода, огонь или еще что-то?

¹ Левинас Э. Избранное. М.; СПб., 2000. Далее ссылки на это издание даются в тексте.

Логически развивая свои принципы, философы из осколков бытия создавали искусственную цельность системы. Для них это была невинная игра. Но через 2,5 тысячи лет идеи овладели массами и стали материальной силой. Кризис исторически сложившегося общества заставил искать новых, разумных оснований жизни и перестраивать жизнь на основе идеи. Все разновидности тоталитаризма основаны на одной «тотальной» идее, во имя которой можно приносить любые жертвы. Две такие идеи уже провалились. Но уроки истории, как заметил Гегель, никому не идут на пользу. Каждый новый вождь уверен, что он учел ошибки своих предшественников и твердо знает, во имя чего все позволено. В наше время это знает Бен Ладен: во имя Бога милостивого и милосердного, во имя основ права, утвердившихся при первых четырех халифах.

Про Бен Ладена Левинас еще ничего не слышал. То, что он создал, можно назвать этикой после Освенцима. Я согласен с ним, что любая идея, поставленная выше нравственной ответственности человека перед Другим, может стать основой политической и личной безнравственности. А потому, рассуждает Левинас, важнейший вопрос философии — этический: ответственность за Другого. Досократики отодвинули этот вопрос в тень. И Левинас предлагает отодвинуть их самих в тень — вместе с Аристотелем, уделившим этике третье место в своей системе. Европа должна отказаться от равновесия Афин и Иерусалима и целиком положиться на Библию.

Такой крутой поворот не мог не вызвать протеста. На защиту Афин выступил Жак Деррида. Он деконструирует философию Левинаса с такой же легкостью, с которой управлялся с другими философскими системами (Левинас назвал его критику убийством под наркозом). Однако все философы легко находят белые нитки у своих коллег и не замечают их в собственной мысли. Критики Деррида и его не пощадили. Но найти у философа противоречия — не значит его опровергнуть. Можно и самому подчеркивать парадоксальность своей мысли. Это делали Ницше, Бердяев, Мертон. Мертон заметил, что противоречия становятся проблемой только для аналитической мысли, для созерцателя они остаются в единстве. Во всяком случае, философия Левинаса выдержала натиск Деррида. То, что в ней истинно, остается истинным.

«Тотальность» Левинаса перекликается с тем, что Достоевский называл съеденностью идеями. Левинас противопоставляет всем Шигалевым и полу-Шигалевым библейское чувство бесконечности, диктующее человеку ответственность за Другого. Это не логическое следствие принципа, а повеление, услышанное пророками. Оно может быть выведено и из Евангелия. Левинас ссылается и на него. Он пересказывает своими словами наибольшие заповеди Христа: «Бог реально присутствует в Другом. В моем отношении к Другому я слышу голос Божий». Но чаще всего Левинас ссылается на Достоевского. В интервью испанской газете, где короче всего изложены идеи Левинаса, Достоевский упоминается несколько раз. Привожу наиболее важные места:

«Один из его персонажей говорит: „Мы все ответственны за всё и за всех, и я ответствен более, чем все другие“. В этом для меня сущность

иудейского сознания. Но я думаю также, что это сущность человеческого сознания как такового: все люди ответственны одни за других, и я — больше всех других. Для меня важнее всего здесь асимметрия, выраженная следующим образом: „все люди ответственны одни за других, и я — больше всех других“. Эти слова принадлежат Достоевскому, и я, как видите, не устаю их повторять» (С. 360, 357, 359)

О каком персонаже идет речь? Видимо, о Зосиме, о его словах: «Все мы друг перед другом виноваты»^{*}. Пересказ не искажает этой идеи, скорее развивает и дополняет ее. Вот еще одна цитата: «Я ответствен за Другого, даже если он наводит на меня скуку или травит меня» (С. 358). Эту мысль легко продолжить: «или если это злая старуха процентщица».

Однако почему Левинас не цитирует точно? Деррида приводит несколько случаев подобного обращения с текстом. Левинас много раз придает чужой речи облик, который лучше вписывается в его собственную речь. И всё же, — чем вызвана именно эта поправка? Ответ мне подсказало частное замечание Петера Воге о России². Слова Зосимы он рассматривает как пример соборности русского склада ума. Или, скажем проще, — пример акцента на «мы». Можно сказать: «я с женой пошел в театр», но говорится иначе: «мы с женой пошли в театр». Услышав такой оборот в первый раз, Воге спросил: «А кто был третий?» Мы сами избыточности в использовании «мы» не замечаем. Петер Воге собрал много подобных примеров. Но в словах Зосимы эта особенность приобретает философский характер, и поправка Левинаса смотрится как перевод с соборного языка на персоналистический. Вместо чувства общей вины — почти юридическое сознание личной ответственности с подчеркнутой *асимметрией*, то есть ответственности безусловной, не зависящей от поведения другого. Ответственности, отсекающей с порога самую возможность взаимных счетов в духе «Раскаяния и самоограничения» А. И. Солженицына, где прекрасные общие принципы совершенно запутываются в счетах, кто кому больше навредил: поляки русским или русские полякам.

Отсекается также позиция смиренного грешника Мармеладова, для которого покаяние, признание своей непростительной вины ничего практически не меняет, не становится поворотом к нравственной перемене, а как раз наоборот, избавляет от необходимости перемены, становится основанием надежды, что Бог простит, Бог и такого примет. Отсекается целый тип сознания, выраженный в поговорке: не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься.

Этика Левинаса выстраивалась как ответ Хайдеггеру, ответ *немецкому* почвенничеству, исходившему из немецкого чувства обиды на Вестфаль и Версаль и готовому принести в жертву своему чувству обиды жизнь некоторого числа процентщиц. Но принцип асимметрии противостоит всяким

^{*} У Достоевского в «Братьях Карамазовых» брат Зосимы Маркел говорит: «...всякий из нас перед всеми во всем виноват, а я более всех» (14; 262). — *Ред.*

² См.: Waage P. N. Begegnungen mit Russland // Individualität (Zürich). 1986. № 10.

народным счетам с соседями и чужаками, всякому приоритету сознания «наших бьют!» перед Другим. Достоевский писал — в черновиках к главе о Некрасове — «Правда выше Некрасова, выше Пушкина, выше народа, выше России, выше всего...» (26; 198), и Левинас опирается на дух Достоевского, не замечая или обходя его отступления от его же правды. Левинас либо не помнит размышлений Шатова о Боге как синтетической личности народа, либо игнорирует их и берет гений Достоевского в свои союзники против Хайдеггера, который, насколько мне известно, *ничего* не писал о еврействе и только смотрел сквозь пальцы на то, что говорили и писали другие. Это кажется парадоксом. Но Достоевский жил в другое время. В XIX в. достаточно было сказать, что гармония не стоит слезы ребенка и Христос не на стороне инквизитора, не на стороне идеологов, съеденных своей идеей. А мы живем после Освенцима, мы живем, когда ради идеи взрывают дома, и опыт показал, что слова Зосимы действительно требуют известного заострения, требуют дополнения соборного чувства вины асимметрией личной ответственности, вопреки всем счетам (с Басаевыми, Бен Ладенами и кем угодно).

Левинас сознает опасность идеи справедливости (она легко «съедает» человека и становится «кровавой добродетелью»). Он пишет: «Любовь всегда должна присматривать за справедливостью» (С. 359). Это близко к итогам, подведенным в России, — о превосходстве непосредственного, сердечного, «дурьего» добра над *идеей* добра, над целенаправленным, запланированным добром. Однако слово «любовь» вырвалось нечаянно. Оно пугает Левинаса. Он пишет: «Я редко употребляю слово „любовь“, оно затаскано и многосмысленно» (Там же); и подробнее в другом месте: «Мне не очень по душе затасканное и опошленное слово „любовь“. Речь идет о том, чтобы взять на себя судьбу Другого...». «Ответственность за Другого — это более *строгое* название того, что обычно именуют любовью к ближнему, любовью без эроса, милосердием, любовью, где нравственное доминирует над страстью, любовью без вожделения» (С. 356). И «Единственная абсолютная ценность — это человеческая способность отдавать Другому приоритет» (С. 360).

Поставить себя на второе место действительно очень важно. И все же, я думаю, старец Зосима был прав, когда сказал: «ад — отсутствие любви»^{*}. И Томас Мертон не ошибся, считая именно открытость любви основой русского старчества (об этом мы еще будем говорить). По-моему, утвердить ответственность за другого, отрицая (хотя бы отчасти) *любовь* к другому — значит сидеть между двух стульев. Левинас понимает, что без опоры на Откровение нельзя удержаться от лукавства мысли. И в то же время он пытается избежать «многосмысленных» слов, без которых не может обойтись перевод с Божьего на человеческий язык, пытается выразить нравственный смысл Откровения, не погрешив против требований

^{*} У Достоевского в рассуждениях старца Зосимы: «Отцы и учителя, мысля: „Что есть ад?“ Рассуждаю так: „Страдание о том, что нельзя уже более любить“» (14; 292). — Ред.

логической точности и однозначности. Это сравнимо с квадратурой круга. Довести ее до полноты невозможно. То, что Кришнамурти называл безымянным переживанием, а Мертон созерцанием, можно высказать только образом или парадоксом. Когда человек слышит Бога, он теряет дар речи; а когда начинает говорить, мы слышим человека, мы слышим перевод — и понимание перевода невозможно без некоторой благодати, без дара любви, который нельзя свести ни к каким точным терминам.

Избегая упоминания благодати, избегая, по возможности, слова *любовь*, Левинас переставляет с места на место разделы философии и выдвигает вперед этику. Однако *идея* добра, лежащая в основе этики, ничего не спасает. Все проекты тоталитарного строя, начиная с «Государства» Платона, основаны на идее блага, и величайшие в истории злодейства совершались во имя идеи добра (об этом лучше всего сказано в записке Иконникова, героя романа В. Гроссмана «Жизнь и судьба»). И мы возвращаемся к мысли, невольно вырвавшейся у Левинаса, вопреки его предрассудкам: «Любовь должна присматривать за справедливостью».

Бывают случаи, когда «взять на себя ответственность за Другого» просто невозможно, если нет любви, а любви нет; и никакой справедливостью отсутствующую любовь не заменить. Стефан Цвейг очень убедительно показал это в романе «Нетерпение сердца»: добрый порыв кончается там катастрофой. Там, где нужна любовь, все принципы буксуют, в том числе принцип ответственности, не согретый любовью во всей ее, ничем не ограниченной, полноте. Глубина человека встречается с глубиной Другого только в любви, личность человека, совершенно открытого любви, истиннее всех отдельных принципов, которые приходят ему на ум (в этом превосходство Мышкина, со всеми его ошибками, над поучающими героями Достоевского). И поучающий человек больше всего поучает всех собой. Зосима как личность ближе к истине, чем все его идеи; и сами эти идеи истиннее всего в совокупности, в связке, не стоит отрывать мысль о вине всех друг перед другом от другой: «ад — отсутствие любви». Человек без любви остается в аду. И невозможно, оставаясь в аду, вывести из ада Другого.

Это проблема не для государственных людей, а для самых обыкновенных, которые женятся и выходят замуж. Возможно ли без любви создать облако нежности, в котором будут расти дети и вырастать людьми, боящимися обидеть другого, обидеть любовь. Если отец и мать не любят друг друга, если они срываются в спорах, станут ли они живыми образами добра для маленьких существ, сердце которых, еще неотделимое от океана любви, быстро ожесточается от нашей жестокости? Все великие преступники были детьми, которым не хватало любви, которых в детстве оскорбляли, унижали, мучили страхом. Именно из униженных и оскорбленных вырастали деспоты и мучители. И никакие принципы не помешали им служить дьяволу, даже с крестом в руках.

Так что без любви, как бы ее ни опопляли, в добром деле не обойтись. Но любовь невозможна без веры в человека, которого любишь, без веры в его глубину, где он добр и хорош, несмотря на все факты, доказывающие

противоположное. А глубина человека сливается с нашей общей исповедимой глубиной, которая когда-нибудь поможет нам понимать друг друга, и с надеждой, что наши разговоры перестанут быть диалогом глухих. И старые святыни, которые сейчас по-рыночному называют ценностями, лучше очищать, а не отбрасывать, как старую, грязную, изношенную одежду.

Я думаю, что необходимой поправкой к этике Левинаса может быть статья Томаса Мертона «Русские мистики». Но здесь пора сказать несколько слов о самом Мертоне. Он родился в 1915 г. во Франции, где его родители, постимпрессионисты, писали свои пейзажи. Отец — новозеландец, мать — американка. После рождения младшего брата Жан-Поля она умерла от рака. Отец возил с собой Томаса по странам, вдохновлявшим его творчество. Томас учился то там, то здесь. Когда умер и отец, Томас был еще подростком. Родственники матери снабжали его деньгами. Бродя по Риму, он натолкнулся на византийские мозаики в старой церкви и как-то мгновенно почувствовал, что Христос — Бог, упал на колени, молился. Обошел все старые церкви Рима, и всюду, где были византийские мозаики, это повторялось. Но религиозный опыт был заслонен новыми впечатлениями. Мертон вел рассеянную жизнь, учился в Оксфорде, попал в неприятную историю из-за связи с уборщицей, уехал в Америку, окончил университет в Нью-Йорке...

У него были блестящие способности. Он писал эссе, пробовал себя и в романе, преподавал стилистику в колледже. Друзья любили его, девушки тоже. Обаяние его видно по фотографиям. Но во всем, что давалось ему, не хватало глубины, и он это остро чувствовал. Его захватывали лица молящихся в католических храмах. Сын художника и художницы, он многое воспринимал зрительной интуицией, но мешало традиционное для протестантской среды отвращение к католической дисциплине. В конце концов, чтение Жильсона и Маритена удовлетворило его ум. После долгих колебаний он внезапно нашел «четыре стены своей свободы» в монастыре.

В первые годы монастырской жизни Мертону казалось, что с писательством покончено, но когда глубина, которой он искал, открылась перед ним — из нее забил кастальский ключ. Первой книгой стала «Семиарусная гора» (с подзаголовком «Автобиография веры»). Она до сих пор перепечатывается. Общий тираж достиг двадцати миллионов экземпляров на двадцати языках. Ее сравнивают с «Исповедью» Августина. Как и многие неофиты, Мертон с энтузиазмом принял всю догматическую и организационную структуру церкви, еще не пережившую аджорнаменто. В «Семиарусной горе» он сухо вспоминает Мейстера Экхарта как неортодоксального мистика. Но глубина, раскрывшаяся созерцанию, не укладывалась ни в какую «букву», и очень скоро Мертон сам стал писать так же свободно, как Экхарт. Он понял слова своего любимого святого, Августина: «Полюби Бога и делай, что хочешь».

Монастырский распорядок из стен его свободы стал тюрьмой. Вдохновение не вмещалось в два часа, предоставленные для писания книг, статей, ответных писем на поток откликов. Не успевая записывать все, что вскипало, Мертон не мог заснуть и страдал от хронической бессонницы,

несколько раз он попадал в больницу с серьезными расстройствами здоровья. Только начавшееся аджорнаменто позволило завершить пятнадцатилетнюю борьбу с рутинной: он выселился в своего рода скит, где принимал, кого хотел, или никого не принимал, погружаясь в уединение. Именно в эти годы была написана книга «Мистики и дзенцы»³. В предисловии к ней Мертон пишет: «Хотя существуют важные различия между традициями, у них много общего, включая некоторые глубинные предпочтения, которые отличают монаха или дзенца от людей, расположенных к жизни, которую я назвал бы агрессивно несозерцательной» (С. VII).

Мертон убежден, что созерцание должно вновь обрести свое место в мире действия, что только в тишине слышен голос Бога, голос любви, свободной от страстей, которые часто одеваются в религиозные одежды и стремятся соблазнить созерцателей всех исторически сложившихся религий. В этом духе написана и статья «Русские мистики», вошедшая в сборник. Первая половина статьи знакомит западных читателей со святыми, образы которых были искажены полемикой вероисповеданий или просто неизвестны читателям. Вторая половина — развернутое противопоставление двух тенденций русского старчества, вдохновленное романом Достоевского «Братья Карамазовы». Непосредственно речь идет о Серафиме Саровском и Игнатии Брянчанинове, но за ними отчетливо выступают тени Зосимы и Ферапонта.

Серафима Мертон считает фигурой уникальной для нового времени, «поражительным контрастом к другим после-средневековым святым и аскетам, пытавшимся подражать отцам-пустынникам. У многих из них, вместе с искренней аскетической и монашеской целью и преданностью аскетическим идеалам, мы сталкиваемся с духом своеволия, часто неистовым и доходящим до одержимости...» (С. 181). Напротив, «простота Серафима напоминает во многом Франциска Ассизского, хотя жизнь его скорее сходна с Антонием-пустынником. Подобно всем другим великим святым созерцателям, Серафим открыт истине Евангелия и не может понять „просвещения“, которое на самом деле есть невежество и духовная слепота.

Единственный его западный современник, говоривший так красноречиво и с такой поражительной изобретательностью о божественном свете, сияющем во тьме, — это английский поэт Уильям Блейк. Но у Серафима нет ничего от гностицизма Блейка: только чистая и традиционная теология церкви» (С. 182). «Его теология воскресения и радости прочно основана на покаянии и слезах, и в этом нельзя находить неуместность благочестивой сентиментальности, которая просто утверждает, что все непременно будет хорошо. Реальность искушения и преображения опирается на глубинный опыт зла и греха» (С. 183).

Напротив, Брянчанинов «смотрит на мир с глубоким пессимизмом. Материальный мир не преображается для него божественным светом: он

³ *Merton T. Mystics and Zenmasters. New York, 1999.* Далее ссылки на это издание даются в тексте. Перевод автора статьи.

прямо и просто обречен на погибель. Для него (как и для столь многих в девятнадцатом веке) наука и религия несовместимы, и чтобы познать Христа, надо отвергнуть всякое мирское знание как ложное и сбивающее с пути. Мы с сожалением находим у Брянчанинова тенденцию накладывать неестественные тяготы на тело и ум, и неудивительно, что он рассматривает видения чертей как обычное дело в монастырской жизни. Его пессимизм и подозрительность к любой женщине, просто потому что она женщина, перекликается с остальными сторонами его мрачного взгляда на вещи. Впрочем, хотя его негативное восприятие мира отталкивает нас, мы должны признать за ним порой замечательную психологическую зоркость. В общем, Брянчанинов слишком суров, слишком подозрителен к свету, слишком закрыт для обычных человеческих чувств, чтобы повлиять на нас, как св. Серафим. И всё же, негативизм Брянчанинова видимо имел более глубокое влияние на русское монашество, чем чудесный евангельский оптимизм св. Серафима. Труды Брянчанинова помогают нам понять консервативную реакцию Леонтьева и оптинских монахов на созданный Достоевским идеализированный и обращенный в будущее портрет старца Зосимы.

Этот портрет видимо опирался на живую фигуру старца Амвросия Оптинского, но тамошние монахи скорее отрицали оптимизм Зосимы, его «гуманизм» как отход от подлинных монашеских традиций России. Возможно, большинство монахов скорее расположено было смотреть на жизнь озлобленными и пылающими страстью глазами фанатического аскета Ферапонта, в котором Достоевский сам, по-видимому, хотел изобразить тип негативизма, характерного для старой школы, критиков и оппонентов старца» (С. 183–184).

Все это очень напоминает полемику с ферапонтами в книге С. И. Фуделя «Наследство Достоевского». «Ферапонт как будто и не похож на инквизитора, но их объединяет <...> холод и гордость, нелюбовь к евангельскому Христу <...> Чудо, тайна и авторитет заменяют им обоим правду, любовь и свободу Христову <...> В „Поэме“ есть особый католический разрез, но ее суть общая — разоблачение на почве оскудения веры-любви чудовищного исторического парадокса: церкви без Евангелия, христианства без Голгофы, без распятия за мир, а, наоборот, с погружением в него. В определении контуров этого как бы двойника Церкви и противопоставлении ему Церкви истинной: инквизитору — Христа, Ферапонту — Зосимы — и заключается главная христианская идея романа»⁴.

Мысль Фуделя, что погружение в страсти, фанатизм, хотя бы и одетый в одежды веры, есть погружение в мир, очень близка Мертону. Цитаты можно найти в книге «Мысли в уединении». Однако Мертон ведет полемику мягче. Он пытается понять и ту тенденцию, которую внутренне отвергает, — понять ее *историческую* неизбежность:

«Странно, что русской революции предшествовал не век монашеского упадка и оцепенения; скорее можно говорить о золотом веке. Впрочем,

⁴ Фудель С. И. Наследство Достоевского. М., 1998. С. 200–201.

если термин „золотой век“ что-то означает, то он должен означать жизненность; жизненность означает разнообразие, а оно, в свою очередь, предполагает конфликт» (С. 184). И на другой странице дает справедливо высокую оценку Леонтьеву как критику националистической подмены вселенского православия.

Но то, что Мертон принимает всем сердцем, видно в его общей оценке старчества: «Целью старчества было не столько ежедневное руководство, как ввести в жизнь особый метод молитвы, но скорее держать сердце ученика открытым любви, не допускать окостенения в эгоцентрической заботе (моральной, духовной или аскетической). Все злейшие грехи суть отрицание любви, отказ любить. Главной целью старцев было прежде всего научить, как не грешить против любви, а потом вдохновлять и помогать росту любви до святости. Это полное подчинение власти любви было единственной основой их духовного авторитета, и на этой основе старцы требовали полного и неоспоримого послушания. Они могли так делать, потому что сами никогда не сопротивлялись призывам милосердия» (С. 186).

В нескольких строках здесь даны сразу три ответа: напрямую — критикам русского исихазма; косвенно — Константину Леонтьеву; и наконец, заранее (Левинас пережил Мертона, погибшего от несчастного случая в 1968 г.) — на попытку опереться на Библию и Достоевского, отрываясь от духа благодати и любви.