

ИСПОВЕДАЛЬНЫЙ РЕСУРС СКРИПТОГРАФИИ

М.С. УВАРОВ

Непредсказуемость современной культурной ситуации диктует необходимость новых моделей ее описания. Существование разноплановых парадигм — от виртуального искусства и масс-медийной пропаганды до новейших способов интеллектуального общения — делают очевидными вещи, казалось бы, неочевидные. Гиперпространство и гипертекст внедряются в объективные планы бытия. Если религиозные размышления о человеке и мире давно предсказывали крушение основ культуры от зла виртуализации, то ситуация постмодерна обратила это предупреждение в объективный факт, расшифровав и освоив его. На смену религиозным мотивам о богоизбранности приходит реальность избранности Интернет-пространством. Авторское самолюбие сегодня очень легко реализуется здесь, причем часто важным является не содержание домашних страничек, а «крутизна» и «навороты» их исполнения. На этих конструкциях вырастают целые оранжереи дискурсов — модных и не очень — и играют они ноктюрны на флейте маргинальности и гипертекста. Скриптография в этом смысле возрождает классические представления о тексте как единственно возможные, апробированные историей человечества.

Вместе с тем реалии современной цивилизации приводят к необходимости выработки универсальных языков понимания. Существует опасность исследовать этот вопрос в традиционном эпистемологическом ключе. Последнее означает, что опыт культурной, философской и религиозной мысли XX века остается «за кадром», переводится в регистр общегуманитарных рассуждений. И тогда реальность изначально принимается в образе Чужого, подавляющего и человеческую сущность, и возможность свободного, творческого анализа проблем, возникающих при взаимодействии человека и мира. Многочисленные футурологические прогнозы, выстроенные в жанре антиутопии, давно предсказывали такую опасность. Антропоцентризм сегодня становится не абстрактной философической истиной, но экзистенциально

окрашенным топосом существования. Однако модусы антропоцентрических рассуждений наталкиваются на явную «проговоренность» («прописанность») человека в этом мире.

«Чиповое мышление», основанное на экстремально заостренном внимании к электронному освоению человеческой личности, превращает самого человека в придаток технического совершенства современного мира. Человек записан, прописан и выговорен — очевидное, казалось бы, торжество скриптизации...

Информационная цивилизация порождает совершенно иной мир человеческого бытия. Совокупность фактов говорит о том, что проблема, связанная с распространением виртуальных технологий, выходит за рамки специальных наук и становится гипотезой, требующей философского обобщения. На сегодняшнем этапе глобализации информационная среда, выступая в своей виртуальной ипостаси, формируют своеобразную *«четвертую природу»* по отношению к классическим концептам «первой» (собственно окружающий нас природный мир), «второй» (социум) и «третьей» (культура) природы. В чем истинный смысл этой «четвертой природы» — возможно, это и есть главный вопрос антропологии, эпистемологии и онтологии XXI века.

От текстуальной безмолвности звучащей сократовской мысли до внетекстуальной безмолвности грохочущих (или же молчащих) автоматов современной компьютерной цивилизации — такой путь проделала вместе с европейской культурой философия, вряд ли обращая внимание на странности этого пути. Философия всегда пыталась играть роль скриптора мира, но всегда ли это ей удавалось?

Философское мышление, впрочем, как и культура в целом, воспроизводит общую динамику текстуальных смыслов. Хотя сегодня, как и прежде, в сознании большинства гуманитариев то, что исчезает в звуке, не ложась на лист бумаги, обладает качеством сомнительной нетленности. Подозрение по поводу аутентичности записанного и только так, на бумаге, существующего текста все же остаются.

«Мысль не просто изреченная, но записанная, есть истина» (versus Тютчев!) — один из возможных эпитафьев и одна из возможных эпитафий к культуре состоявшейся тек-

стуальности. Это формула сформировавшей «доверчивого» читателя, который так и только так — через написанный и прочитанный текст — воспринимает истину. Как здесь не вспомнить того фольклорного Попа, который, убив свою любимую собаку, не просто ее «в землю закопал», но и «надпись написал» — о себе любимом, то ли Писателе, то ли Графомане...

Звучащая философия Сократа или Мамардашвили вызывает не только восторг, но и недоумение, даже сочувствие, и это происходит во многом оттого, что непонятно, как можно оценить собственную сопричастность их творчеству. Понять, в каком уголке сознания укладывается вот этот, сейчас, здесь-и-теперь звучащий текст. В конечном итоге остается не проясненным и вопрос о том, кто творец и в чем, собственно, творчество здесь заключается. И многие ли *слышали*?

В то же время мы привыкли доверять записям лекций Гегеля, сделанными его студентами (впрочем, сохраняется доверие и к записям поучений Сократа, уже давно воспринимаемым как вполне трактатный текст). С современниками хуже. Сегодня никто рукописей не сжигает; техническая оснащенность позволяют сохранить все или почти что все. И, тем не менее, часто встречается ситуация, когда складно изложенные мысли не ложатся на страницу. Еще чаще — когда мысли изложены не складно и не логично и также не ложатся на бумагу, хотя за ними стоит «нечто». А когда все-таки ложатся — теряют исходный смысл. Не менее распространено и иное: добротна написанная книга ничего, кроме отторжения и ощущения невозможности *это* прочесть, не вызывает.

Русские старцы, к примеру, практически ничего не пишут. И именно поэтому они являются величайшими педагогами. Их ответ всегда уникален, точен и необходим. Образ Досифея в опере М.П. Мусоргского «Хованщина» воплощает высшее начало такой педагогики. Проповедь старообрядца, призывающего к самосожжению («*здесь, на этом месте святе, залог спасенья миру возвещу...*») — своеобразный ответ пушкинскому Пимену — бесстрастности его летописного («скриптологического») искусства:

*Еще одно, последнее сказанье -
И летопись окончена моя,
Исполнен долг, завещанный от Бога
Мне грешному. Недаром многих лет
Свидетелем господь меня поставил
И книжному искусству вразумил;
Когда-нибудь монах трудолюбивый
Найдет мой труд усердный, безымянный,
Засветит он, как я, свою лампаду -
И, пыль веков от хартий отряхнув,
Правдивые сказанья перепишет,
Да ведают потомки православных
Земли родной минувшую судьбу...*

Здесь вспоминается известный историко-философский сюжет, связанный с традицией взаимоотношения между учителем и учеником. Как известно, многие древнегреческие учителя мудрости ничего не писали, и самый значительный пример такого рода — Сократ. Согласно христианской традиции, которая сложным образом корректировалась в период патристики и позднее, записанное св. апостолами-евангелистами Новозаветное провозвестие является непосредственным словом Божиим, а роль евангелистов сводится к воспроизведению того, что предначертано Божественной волей.

В средневековой живописной (и иконописной) традиции известен сюжет, с этим связанный. В нем трактуется парадоксальный способ «записывания» Платоном текстов в качестве ученика Сократа¹. На изображении под диктовку Платона пишет никогда ничего не писавший Сократ. Разбирая метафизический смысл этого сюжета² в своем программном сочинении «Фармацевтика Платона», Ж. Деррида показывает, что устная мудрость характеризуется при помощи метафор, заимствованных из сферы письменности³. Письмо и голос меняются местами. Становится неизбежным не только хайдеггеровский вопрос «кто говорит», но и вопрос «кто пишет». По Деррида получается, что ученичество Платона у Сократа — своего рода миф, космогонический миф западноевропейского мышления. Учительство Сократа означает приоритет Голоса над Письмом. Этот архетип настолько проч-

но укоренен в европейском мышлении, что отказ от него означал бы коренной переворот европейской культуры, в которой Евангелие написано «наоборот»⁴.

Сходная ситуация, хотя возникающая и на совершенно ином «материале», характерна для иконописной интерпретации сюжета о «записывании» текста Божественного провозвестия евангелистом Иоанном с помощью своего помощника — писца Прохора⁵.

Эти примеры показывают, насколько плотно вписываются в европейскую культуру идеи «избавления от голоса» и «избавления от письма». Можно предположить, что исповедальное слово, начиная с ранних веков христианской эры, играло роль синтеза, в котором нет ни Голоса, ни Письма — в привычных значениях этих слов. Молчание становится здесь высшим, почти Божественным словом; Письмо растворяет паузу недеяния и тоже приобретает особую степень приобщенности к Божественному. Как писал В.В. Розанов, «настоящий пламенный исповедник, желая повторить это исповедание, увидел бы, что оно сгорает в самый момент выговаривания его, от уст выговаривающих. От этого выходит, что «впадали в ересь» все «горячо веровавшие»: поразительная черта в христианстве!»⁶.

Очень интересные, хотя и не бесспорные рассуждения по этому поводу принадлежат М.К. Мамардашвили. «Грубо говоря, — пишет он, — я предложил бы такое различие текстов. Есть тексты, которые можно назвать *прямыми*, а есть тексты *косвенные*. Первые являются *аналитическими*, вторые — *выразительными* текстами. В философии... встречаются обе эти разновидности текстов. Первые, то есть *прямые* тексты требуют просто понимания, вторые — *косвенные или выразительные* требуют интерпретации и расшифровки. Различие между ними, я думаю можно легко уловить, обратившись к *научной статье* и к статье, написанной *в форме проповеди*.

В *научной статье* используются языковые средства, с помощью которых передаются некие знания об определенном объекте. Прямой текст обращен к нашей способности рассуждения и понимания. Объект и текст здесь как бы едины. *А текст-проповедь?* Чем он отличается от такого тек-

ста? «Проповедь» есть передача некоего состояния, внушение нам его. В этого рода текстах, к которым относятся, например, многие экзистенциальные тексты, не столько формируется понимаемое только самим автором содержание, сколько присутствует желание заразить им своего читателя. Не случайно поэтому в современной философии появилось то, чего не было в философии XIX или XVIII в. — тесное смыкание ее с формами художественными. Отсюда разговоры об экзистенциальном романе, об экзистенциальном кино и т.д. То есть философы стали прибегать сегодня к косвенным формам выражения с целью передачи своих состояний тем, кто владеет соответствующими символами, ходкими в данной культуре... Скажем, *текст Канта* становится понятным, стоит лишь преодолеть трудности собственного слабоумия, обычного для читателей произведений Канта... А когда речь идет о «*проповеди*»? Тут уж не трудности нашего слабоумия, а трудности, состоящие в том, что у нас может не хватить того, что я бы назвал «общим клеем» символов, благодаря которому проясняется символическая речь»⁷.

В этом замечательном рассуждении вызывает некоторое недоумение «бинарная» классификация. Не упоминая текстов исповедальных, точнее, косвенно отождествляя их с текстами-проповедями (нельзя же, в самом деле, назвать авторской исповедью «прямой» научный текст!), Мамардашвили фиксирует основную оппозицию европейского мышления. Очень точными представляются рассуждения о связи «экзистенциального письма» и «проповеди». Именно так и складывается, как мы уже видели, аура «пламенно-го взгляда» европейского проповедника веры.

Однако исключение из классификации исповедальных текстов как таковых кажется неприемлемым. Другое дело, что тонкая грань сборки философского и религиозного дискурсов отводит исповеданию место за пределами философской рефлексии. Но трудно отрицать, что сама возможность проговаривания, писания философски исповедального текста всегда — хотя бы потенциально — в культуре присутствует. Их меньше, этих текстов, они вообще почти невозможны — как почти невозможно великое искусство, — но именно они делают Текст европейской культуры единым и син-

тетичным. Искусство и философию нельзя понимать как проповедь⁸. Их исповедальная доминантна гораздо ближе и важнее для жизненного мира личности, чем функция на-учения и «призывания», исходящая из слова проповеди.

Если верить Умберто Эко, современная культура, так постыдно утерьявшая вкус к письму, вновь возвратится к нему неизбежно, несмотря на засилье Интернета и виртуальности.

Эко прав. Нехватку письма ощущает сегодня каждый, кто вольно или невольно сталкивается с автоматизмом компьютерного текста. Гуттенберг, так и не умерший внутри нас, вряд ли может быть побежден новоделами культуры

Современная культура часто понимается как эпоха завершения всех классических смыслов. Буквально — как обесмысленная культура. На этом настаивает постмодерн, косясь в сторону «папиной» классики. На этом всегда настаивают «новые молодые», в котором уже бесчисленном поколении отвергая и «культ предков» (постмодернизм плавно обретает статус такого культа), и ритуалы отцов (предков духовных). Но опять все заканчивается самораспознаванием и вписыванием в традицию. Смыслы культуры не теряются и не растворяются в «бессубъектном пространстве» оттого только, что кому-то не нужны традиции и письменные ритуалы.

Казалось бы, как складно получается: субъект письма умер. Нет человека — нет проблемы. Да здравствует Субъект! Дискурс состоялся.

Однако детекстуализация культуры, происходящая в пространстве и времени постмодерна, заходит слишком далеко. Так именно далеко, как это происходит в приведенном только что бриколаже. Ее предел — исчезновение авторского письма как объекта и фундамента культуры. Вопрос о том, возможна ли жизнь за пределами письма и текста в классическом их варианте, становится вопросом вопросов.

Письмо перестает быть традицией. Точнее, грозит перестать быть ею. И именно поэтому его нужно лелеять, взращивать и поощрять. Это почти единственный способ, с помощью которого можно избежать культурного краха. Человеку же, не могущему соблюсти ритуал письменности, гро-

зит опасность остаться за рамками культуры. Кризис экзистенциального одиночества человека в современном мире — одно из проявлений ухода в иной, бестекстовый мир. Этот мир, возможно, оригинален, но это мир — инобытие культуры, то зазеркалье, в котором не каждому суждено сохранить себя. А культура, лишенная таких вот экзистенциально утерянных для нее пространств, как раз и грозит стать окончательно бессубъектной. Конец письма — конец человека эпохи постмодерна.

В повседневности каждый из нас ощущает, что письмо и текст, несмотря ни на что, остаются частью культуры. Как и мы сами, вольно или невольно, в конечном итоге должны вписаться в некую систему ритуального общения и существования. Вряд ли это может вдохновить свободную личность, но такова судьба культуры. Во всяком случае, той, в которой проживает современный человек. Входя в новый век, человек снова ввергает себя в пространство письма, выдающего себя за новый культурный жест. Впрочем, по большому счету, что есть постмодерн, как ни большой и сочный ритуал на виртуально умерщвленном письменном образце.

В этом потаенном и одновременно предельно открытом смысле тема исповеди выстрадана всей историей становления европейской культуры. Исповедь не просто конструирует «сборку» важнейших ее пластов — как исторически древних, так и современных — она заполняет многочисленные разломы, трещины на теле культурного бытия. Если бы жанра исповеди не существовало, то его необходимо было бы сотворить: для самого существования человека такой акт был бы уникален и ограничен.

Тема исповеди относится к одной из самых ярких и загадочных областей человеческой культуры. Очевидная неотторжимость исповедального слова от религиозного опыта проявляет, проясняет метафизические основания человеческой жизни, но вместе с тем иногда делает невозможным разговор о влиянии исповеди на светскую жизнь. Вместе с тем осознание исповеди как слова повседневного, как «умного» аналога нравственного поступка, явленного в различных областях бытия и творчества, далеко еще не вошло в жизнь современного человека.

В истории европейской мысли насчитываются сотни текстов-исповедей. Исповедание веры как открытое, публичное заявление человеком о его нравственных принципах, как принципах безусловно истинных и непреложных, вдохновляло многие поколения мыслителей.

Исповедальный текст внутренне антиномичен, что воплощается, например, в «слове-молчании» (исихастская практика в православии), в упомянутой уже формуле *«мысль изреченная есть ложь»* (Ф.И. Тютчев). В европейской культуре идея исповеди существует как формула уникального акта, сходного с образом «нулевой степени письма», как описывается этот феномен в постструктурализме.

Зародившись в качестве важнейшего элемента христианского вероучения, исповедь очень скоро обретает и светский статус. Последнему обстоятельству особенно способствовало появление в раннее и позднее средневековье религиозно-художественных текстов Блаженного Августина, Северина Боэция, Пьера Абеляра, Мейстера Экхарта, Бернара Клервоского и других мыслителей. Постепенно тема исповеди приобретает универсальный характер, воспринимается в качестве исходной точки европейского мышления. Исповедь становится уникальной формой человеческого самовыражения. В ней раскрывается не только смысл религиозного откровения, но и критерии «подлинности» самого бытия.

Идея исповеди особо остро воспринимается европейской культурой на переломных этапах ее развития (Возрождение, Реформация, Просвещение, рубежи XIX – XX и XX – XXI вв.).

Особое значение имеет тема исповеди в отечественном духовном опыте. На русской почве всегда ощущается необходимость ответа на самые сокровенные вопросы бытия. Помимо традиционной (православной) традиции, существует целый пласт не вполне христианской трактовки исповеди в творчестве крупнейших русских писателей XIX–XX вв. (А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Л.Н. Толстой, А. Блок, А. Белый, Н.А. Бердяев и мн. др.). Часто на русской почве исповедальное слово приобретает синтетическую форму взаимосвязи опыта повседневности и опытом философско-религиозным (Н.В. Гоголь, П.А. Флоренский, А.Ф. Ло-

сев, Л. Шестов, В.В. Розанов и др.). Текст произнесенной (и записанной) исповеди часто становится текстом жизни ее автора.

За последние годы проблема исповеди широко обсуждалась, о чем оговорят, в частности, многочисленные материалы в интернет-пространстве. Однако «градус» этих дискуссий отражал, скорее, интерес к частным стратегиям исследования. Характерны, например, вышедшие за последнее время сборники и монографии, обсуждающие различные инверсии исповедальных текстов в культуре⁹. Однако эти работы обладают одним характерным свойством: в них, как правило, отсутствует ссылочный аппарат, говорящий о попытке диалога авторов со своими коллегами, работающими в смежных направлениях (богословском, культурологическом, философском...). И это, видимо, является одним из показателей неисчерпанности самого разговора.

Иногда обсуждение и самой темы, и некоторых образцов преломления ее, приводит к парадоксальным ситуациям. Авторское письмо, как текст жизни самого автора, кажется избыточным, а иногда и чересчур открытым, болезненным. При этом болезненные смыслы усматриваются не в искреннем исповедании автором своей жизни, а совсем в другом: как оценены твои дела и поступки в скриторизированном бытии.

Один из последних примеров на эту тему вышедшая недавно в свет книга Г.Л. Тульчинского¹⁰.

Эта книга, мой взгляд, принадлежит к редкому пока еще жанру философско-художественной скриптографии. Вместе с тем по самому своему замыслу и исполнению работа Тульчинского вполне вписывается в тот ряд автобиографической / исповедальной литературы, начало которому мы можем найти в поздней античности (Цицерон), а потом и в раннем средневековье (Августин, Бозций). Неверным было бы утверждение, что в современном отечественном философском пространстве подобные работы отсутствуют. Достаточно вспомнить такие разные по замыслу и исполнению книги, как публикации философов А.А. Зиновьева, А. Володина, М.С. Кагана, К.С. Пигрова, М. Веллера и некоторых других современных авторов, чтобы понять, что автор

«Историй по жизни» только продолжает уже наметившуюся персонологическую традицию.

Главный закон, которому должен следовать автор такой книги — честность перед читателем и самим собой. Кроме того, приходится (вольно или невольно) учитывать, что мера искренности, которую автор считает необходимой, в первую очередь раскрывает его собственное мироощущение, собственную «персонологическую» позицию в этом мире.

При внимательном чтении книги Тульчинского становится очевидным (автор сам об этом неоднократно говорит), что он полностью берет ответственность за возможные недопонимания и персональные обиды, которые могут возникнуть при чтении той части работы, где речь идет о ныне здравствующих (или же недавно ушедших) персонажах петербургской философии и культуры. Замечу, что далеко не со всеми оценками и «персональными выводами» лично я могу согласиться. Но это *моя* точка зрения, то есть позиция человека, не собирающимся быть скриптором персонологической повседневности. Тульчинский решился пойти на этот шаг, и это его экзистенциальный выбор. Замечу, что сходное (а иногда и более острое) ощущение несогласия возникает у меня при знакомстве с работами Зиновьева, и других авторов-«исповедников», что косвенно подтверждает следование автора «Историй по жизни» сложившейся традиции современной философской публицистики.

Одной из наиболее значимых ценностей современной культуры является общение. Современный человек стремится заявить о своем существовании с помощью различных средств — написания автобиографий (иногда — так называемых «исповедей на заданную тему»), участия в ток-шоу, создания интернет-дневников и т.д. Одну из максим современного общения выразил Д. Карнеги: «Будьте хорошим слушателем. Поощряйте других говорить о себе»¹¹. Но современный человек, более всего сосредоточенный на своем «Я», менее всего собой обладает. Не говоря уже о том, что практика искреннего признания своей неправоты, раскаяния, зачастую признается излишней экзотикой.

Ж. Липовецкий в своей книге «Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме» пишет об этом так: «Подобно

тому, как общественная сфера эмоционально опустошается вследствие избытка информации, роста потребностей и эмоций, наше «Я» утрачивает свои ориентиры и свою целостность благодаря избытку внимания: «Я» стало расплывчатым. Повсюду исчезновение весомой реальности, налицо *десубстанциализация*, окончательная утрата территории, свойственная постмодерну»¹².

Современная западная культура активно, настойчиво исповедует себя. Это и способ самопознания, и способ саморекламы. «Человек постмодерна» вынужден кричать о своем существовании, чтобы это существование ощутить. Однако светская исповедь, лишившаяся религиозных оснований, создает лишь иллюзию обретения себя. Все это является, в каком-то смысле, эрзацем христианской исповеди.

Наблюдается и еще одна, по видимости противоположная, тенденция. В последние годы исповедальное слово в нашем отечестве скорее становится разменной монетой в руках ловких «просветителей», чем искренним жестом раскаявшейся души. Исповедоваться стало модно и престижно.

Исповедальный текст покидает ауру религиозно-этического антропологического «приложения» и становится элементом политического имиджа...

Почему стал возможным такой поворот событий? Дело заключается в оценке этой самой «исповеди политика», матерого скриптора политического бытия, обитающего в горизонтальных и вертикальных горизонтах властных структур, и оттуда, свысока своего положения, *как бы* исповедующегося миру.

И ничего, что за внешним, да еще «светским», воцерковлением чаще скрывается пустота сердца и ловкий обман, а слово исповеди становится самолюбованием Нарцисса. Исповедоваться вдруг начинает каждый второй политик, далекий от раскаяния за прошлые и нынешние грехи, но пекущий свой имидж как горячие пирожки. При этом оправдывается отказ от покаяния за преступления своих духовных наставников. Или появляются некие эстрадные дивы, разумеющие под исповедью винегрет из поп-музыки, Нового и Ветхого Заветов, белого «Мерседеса», пронзительной поэзии Цветаевой (или Пастернака) и своей-де

страдающей души. При этом не замечают, как сбиваются на проповедческий тон, подменяют интимное слово исповеди дескрипцией пошлости. Девальвация идей раскаяния, покаяния, исповеди — одна из трагических отметин российского духовного опыта конца XX — начала XXI века.

Для понимания того, каким образом реализуются исповедальные практики в современной культуре, необходимо сопоставить их с христианскими истоками исповеди.

В текстах Нового Завета слово «исповедь» имеет двоякий смысл. Исповедовать веру — провозглашать истину, проповедовать. В исповедании веры человек соглашается с истиной о Боге. В связи с этим примечательно, что многие вероисповедные книги называются согласиями или же выражают важнейшие идеи христианского символа веры (например, лютеранская «Формула согласия», жанр “Credo” в католицизме или же традиции написания книг, посвященных исповеданию веры, в православной и в других христианских традициях).

Другой модус исповедания — покаянный. Исповедуя грех, человек называет вещи своими именами. В исповедании греха человек соглашается с истиной о себе.

Два этих действия соединены в понятии ὁμολογέω. Здесь следует заметить, что и в русском языке слова исповедь и проповедь — однокоренные.

Исповедовать — говорить то же самое, соглашаться. Но этим подразумевается, что исповедь существует как ответ, отклик. Чтобы начать исповедовать что-то, нужно сначала услышать. Наш голос должен ответить на голос Божий. Исповедь — это наше со-гласие Богу.

Таким является христианское понимание исповеди. Разумеется, это лишь самые общие черты. Я не касаюсь здесь статуса исповеди в церковном служении. Вопросы о том, является ли исповедь таинством или нет, можно ли обращаться непосредственно к Богу или нужен посредник в лице служителя церкви, следует считать производными по отношению к главному пониманию исповеди, как открытости перед высшей реальностью.

Исповедь существует не только на уровне отдельной личности. Это вопрос о возможности диалога культуры и

церкви. Способна ли церковь исповедовать свою веру на языке современного мира? Может ли современная культура исповедать свои грехи? Эти вопросы представляются взаимосвязанными.

Время такого осознания давно наступило. Подведение итогов прошедшего тысячелетия актуально не только в сферах зримых, вещных, но и в тех предельно напряженных областях духовного опыта, которые даруются честным, искренним и не терпящим гордыни словом исповеди.

В начале третьего тысячелетия тема исповеди проявляется в самых неожиданных ситуациях, когда, например эпатажная самоизоляция, избыточная глухота и — как следствие — молчание «ленивого постмодерниста» обращается в проповедь постмодернистского исповедника. Часто говорят, что такие явления, как постмодернизм, возникают в «паузе культуры», в ее разломе. Но не есть ли присутствие в культуре слова исповеди более радикальный, *всевременной* и, несомненно, исторически состоявшийся «наполнитель» этой паузы? Основные идеи постмодернистского дискурса можно вполне представить как инверсию паузы-исповеди (как бы парадоксально не выглядела фигура постмодерниста-«исповедника»).

Неожиданное соединение темы исповеди и автобиографического жанра находим мы в творчестве С. Цвейга. *«Казанова, Стендаль, Толстой, — пишет Цвейг в предисловии к своей книге «Три певца своей жизни», — я знаю, сопоставление этих трех имен звучит скорее неожиданно, чем убедительно, и трудно себе представить плоскость, где беспутный, аморальный жулик и сомнительный художник Казанова встречается с таким героическим поборником нравственности и совершенным изобразителем, как Толстой. В действительности... эти три имени символизируют три ступени — одну выше другой, ряд восходящих проявлений однородной формы; они являются... не тремя равноценными формами, а тремя ступенями в пределах одной и той же творческой функции: самоизображения»*¹³.

Чуть позже Цвейг замечает: *«Как змеи охотнее всего прячутся под камнями и скалами, так и самая опасная ложь чаще всего гнездится в великих, патетических, мнимо героических*

призваниях; в каждой автобиографии, именно в тех местах, где повествователь особенно смело и неожиданно обнажается и нападает на себя, приходится быть настороже, — не пытается ли эта бурная исповедь спрятать за покаянными ударами в грудь утаенное признание... Страх перед иронической улыбкой является всегда и везде самым опасным соблазном для каждой автобиографии»¹⁴. Писатель, несомненно, подмечает здесь существенную опасность срыва, ухода автобиографического жанра от истинности исповедального слова. То есть говорить о фактической недостижимости покаяния в автобиографическом повествовании.

Вместе с тем, в истории автобиографического жанра в XX веке наличествует и противоположная тенденция. Она связана с постепенным отказом от традиции «автобиографии-признания» в пользу создания автобиографии как «книги жизни». Наиболее характерный пример здесь — творчество М. Пруста. Автобиографическое письмо, зафиксированное не просто как текст, но как воплощенная телесность существования, позволяет вновь вспомнить об истоках исповедального жанра, о его обращенности к глубинам человеческого бытия.

Возможно, дело не в принципиальной несовместимости «разных жанров». Написать автобиографию, покаяться в чем-либо и произнести *текст* исповеди... — все это разные уровни, разные смыслы одной и той же проблемы. Исповедальное (автобиографическое) слово призвано заполнить метафизическую паузу индивидуального существования — паузу не физическую, не материальную, но ясно осознаваемую и в этом смысле чрезвычайно емкую.

Можно согласиться с М.К. Мамардашвили, полагавшим, что «*в этой паузе, а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений осуществляется и соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, их взаимознание и согласование, а главное — их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей*»¹⁵.

Слово утешения, которое раскрывает свой истинный смысл в религиозном откровении, пока еще не заменено в человеческой культуре никаким иным словом. Любая культурологическая игра оканчивается всеобщим эпилогом-

смертью. Поэтому актуальным является вопрос о праве на такую игру. Представляется, что, например, парадокс «антихристианства» Ницше, столь привлекательный в философском плане, отражает общую духовную ситуацию эпохи. Попытка отказа от видимо «устаревших» ценностей приводит к той форме нигилизма, которую, в соответствии со сложившейся традицией, можно обозначить при помощи при-(в)ставки «пост».

Вспомним трагедию исповедального слова самого Ницше, записанного на границе мудрости и безумия, творчества и страдания, смерти и бессмертия. *«Счастье моего существования, его уникальность, — говорит он, — лежит, быть может, в его судьбе: Выражаясь в форме загадки, я умер уже в качестве моего отца, но в качестве своей матери я еще живу и старею»*¹⁶. Но дальше, уже в конце «Ессе Номо» Ницше пишет: *«Понятия «душа», «дух», в конце концов, даже «бессмертная душа» выдуманы, чтобы презирать тело, чтобы сделать его больным — «святым», чтобы всему, что в жизни заслуживает серьезного отношения... противопоставить ужасное легкомыслие! Вместо здоровья «спасение души» — другими словами, folie circularie, начиная с судорог покаяния до истерии искупления...»*¹⁷.

И уже в самом конце: *«Поняли ли меня? — Дионис против Распятого...»*¹⁸.

Исповедальный текст Ницше становится пророческим. XX век сполна востребовал ницшевское метафизическое вопрошание, в котором слились воедино и слово пророчества, и слово покаяния. Постнигилизм философских концепций конца XX века, скорее, совершает собственное самоотрицание, и, возможно, является провозвестием возвращения к тому пониманию символики исповедального слова в культуре, которое выработано человечеством в его трагической истории и которое не могут отменить «веселые игры» XX века.

Эта ситуация не могла возникнуть на пустом месте. Должны, по-видимому, существовать определенные причины, корнями уходящие в метафизику исповедального слова. Можно, например, отметить следующий парадоксальный факт. В христианской (православной) литературе по-

нятия исповеди и покаяния часто отождествляются. Встречаются даже специальные энциклопедических издания, в которых можно не встретить статьи «исповедь», но всегда найдем статью «покаяние». Иногда авторы просто отсылают нас от слова «исповедь» к слову «покаяние» как к синониму¹⁹. А иногда отсутствует и такая ссылка, хотя родственные термины («исповедание», «исповедник») разъясняются и комментируются²⁰. В отдельных случаях комментариев к понятию «исповедь» является чрезвычайно кратким, на уровне сухого определения, например: *«Исповедь. Сознание человеком всех своих греховных мыслей и деяний и раскаяние в них, с обещанием исправления; исповедь совершается пред священником в таинстве покаяния»*²¹.

Вместе с тем идея, принцип, таинство покаяния анализируется всесторонне и органично библейской традиции. Действительно, покаяние является одним из семи христианских таинств, установленных самим Иисусом Христом (Ин. 20: 21-23; Мф. 4:17, 16:19; 18:17-18). Согласно православной (и католической) традиции, в нем исповедующий *устно* грехи свои перед священником, при *видимом* изъяснении от него прощения, *невидимо* разрешается от всех грехов самим Иисусом Христом. Евангелие понимает покаяние не просто как раскаяние, но и как возрождение, полное изменение (*metanoia*) существа. Во времена апостольские обозначаются два вида покаяния: тайного — перед священником и открытого, публичного — перед всем церковным обществом (Деян. 19:18; Иак. 5:16). Во II и III веках о существовании публичного покаяния говорят Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ориген, Киприан²².

Правда, и в конкретном богословском анализе встречаются разночтения. Так, автор наиболее солидного исследования проблемы тайной исповеди на русском языке А. Алмазов прямо указывает на сложность сравнительного понимания упомянутых мест из Евангелий от Иоанна и Матфея. *«Цитируемое нами место Евангелия Иоанна, — пишет Алмазов, — можно сказать, единственное по предмету окончательного установления таинства покаяния. Тем не менее, по крайней мере в отечественной церковной литературе по тому же самому предмету отмечается и другое место,*

это — слова, с которыми Спаситель выступил на общественное служение роду человеческому: «Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное» (Мф. 4:17).

Подобная ссылка, — продолжает Алмазов, — однако не имеет достаточных оснований. Выражением «покайтесь» нисколько не указывается на какое-либо столь положительное и совершительное действие, как таинство исповеди, оно означает в устах Христа не более, как факт чисто нравственного свойства, иначе — требует от слушателей Христа только искреннего сознания греховности его прошедшей жизни»²³.

Такого рода примеры важны не в смысле констатации терминологических разногласий, но в качестве иллюстрации неоднозначного прочтения проблемы соотношения покаяния и исповеди²⁴. Иными словами, редкие «покаянные каноны» наших современников (иногда даже политических лидеров) нельзя воспринимать как слово исповеди. Исповедь требует не только соответствующего голоса (совести), но и отказа от скриптографического воодушевления, каким бы заманчивым оно не выглядело.

Подводя промежуточные итоги, можно сказать, что исповедальное слово в культуре неизбежно. Вопрос только в том, можем ли мы заменить его письмом (текстом) скриптора, или же такая операция в принципе невозможна.

Примечания

¹ Иллюстрация из старинной гадальной книги XIII в. Prognostica Socratis Basilei (обложка выполнена художником М. Парисом), собрание Бодлеанской библиотеки в Оксфорде. Эту иллюстрацию Ж. Деррида использует в работе «Почтовая карточка» и дает к ней подробный комментарий.

² Необходимо, конечно, учитывать, и возможность простой ошибки (а не «метафизического хулиганства») средневекового мастера.

³ Derrida J. La pharmacie de Plato // Derrida J. La dissemination. Paris, 1972. P. 71 — 196.

⁴ Более подробно об этом см.: Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. СПб., 1998.

⁵ Савчук В.В. Кровь и культура. СПб., 1995. С. 118 — 151; Уваров М.С. Архитектоника исповедального слова. С. 67 — 70.

В храмах и музеях России находятся не менее двадцати икон, в которых использован данный сюжет. Они созданы мастерами Новгородской, Ростово-Суздальской школ, а также в школе «Северных писем».

⁶ Розанов В.В. Русская церковь // Розанов В.В. Философия. Религия. Культура. М., 1992. С. 313.

- ⁷ Мамардашвили М. К. Современная европейская философия (XX век) // Логос. 1991. № 2. С. 110 – 111 (Курс. мой. – М.У.).
- ⁸ Как пишет, подтверждая эту распространенную мысль (и, по мнению автора данной статьи, мысль не вполне верную), замечательный русский писатель В. Шаламов, «научные истины менее долговечны, чем истины искусства, и к тому же наука – не проповедь, а искусство – проповедь» (*Шаламов В.* Переписка с Б. Пастернаком // Юность. 1988. № 10. С. 66).
- ⁹ Покаяние и исповедь: На пороге XXI века. СПб., 2000; О покаянии. М., 2006. *Душин О.Э.* Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI вв. СПб., 2005; Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV – XIX. СПб., 2006; прот. *Валентин Мордасов.* Святые отцы об исповеди: Духовник и отношение к нему. Киев, 2007; Исповедальные тексты культуры: Материалы межд. конференции / Под ред. М.С. Уварова. СПб., 2007.
- ¹⁰ *Тулъчинский Г.Л.* Истории по жизни: Опыт персонологической систематизации. СПб., 2007.
- ¹¹ *Карнеги Д.* Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей Л., 1991. С. 116.
- ¹² *Липовецкий Ж.* Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. СПб., 2001. С. 88.
- ¹³ *Цвейг С.* Три певца своей жизни: Казанова, Стендаль, Толстой. М., 1992. С. 8.
- ¹⁴ Там же. С. 15.
- ¹⁵ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С.58.
- ¹⁶ *Ницше Ф.* Эссе Homo // *Ницше Ф.* Соч. В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 698.
- ¹⁷ Там же. С. 768.
- ¹⁸ Там же. С. 769.
- ¹⁹ Библейская энциклопедия. В 4 вып. М., 1891. Вып. 2. С. 303.
- ²⁰ Христианство. Энциклопедический словарь. В 3 т. М., 1995. Т. 1. С. 653.
- ²¹ Полный православный энциклопедический словарь. В 2 т. М., 1912 (репринт 1992 г.). Стлб. 978. Интересно, что на титульной странице этого издания значится: «Богословский энциклопедический словарь («Богословская энциклопедия») содержит в себе объяснение всех касающихся Св. Православной Церкви, ее учения и жизни понятий по вопросам богословского, философского, литургического, церковно-практического и исторического характера...».
- ²² Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. С. 358 – 359.
- ²³ *Алмазов А.* Тайная исповедь в православной восточной церкви: Опыт новейшей истории. Т. 1. Общий устав совершения исповеди. Одесса, 1884. С. 6 – 7.
- ²⁴ Отметим, что в католической традиции разграничение исповеди и покаяния имеет более «рациональный» смысл, поскольку «одним из важных требований покаяния является признание, исповедание своих грехов перед лицом Божиим в присутствии священника: верующий исповедуется Богу, а священник — только свидетель его исповеди...» (Свет Евангелия. № 15 (166). 12 апреля 1998. С. 4).