

Благодать боли

(Опыт чтения Симоны Вейль)

1

«Мы пишем, как рождем: мы не можем не дать себе совершить усилие на пределе возможного. Но и действуем мы таким же образом. Не стоит бояться, что я не совершу усилия на пределе возможного. При том только условии, что я не буду лгать себе и буду внимательна» («Тяжесть и благодать»: перевод здесь и далее Н.Ликвинцевой). Это усилие на пределе возможного предполагает, конечно, массу преодолений: и телесной немощи, порой притворяющейся ленью или меланхолией (порой – наоборот), и желания быстрого успеха (жадного стремления самости к множественности действий или контактов), и страха оказаться на обочине “движения мира”. Однако в реальности всё это сводится к одному центрирующему лучу – к полноте внимания к “объекту”. К необходимости сделать свое внимание предельно полным. Ибо полнота внимания к Другому есть единственное выражение освобождающего чувства, единственная штольня прорыва из коллапса “Я”. «Настоящие и чистые ценности истины, красоты и добра в человеческой деятельности проистекают из одного-единственного поступка, из скрупулезного приложения к объекту полноты внимания». (Там же).

В плане творчества (“письма”) это означает для Симоны не поэтические или философские фантазии (опыты, проекты, стратегии или как еще там) пусть даже с действительной полнотой внимания к материалу и плюс к тому с полнотой концентрации на личном инициативно-креативном, волевом усилии, а напротив – полный отказ от проективности, “креативности” и от самоотдачи воображению. Творчество для нее – по ее собственному выражению “перевод”, а если точнее – “перевод неписанного текста”. Текста единственно реального и единственно бытийного, но существующего на языке, который не известен ни одному филологу. Следует обнаружить этот “неписанный текст”, прочесть и перевести на наш язык. Вот для чего необходимо предельное усилие внимания – на пределе человеческих возможностей концентрация, ибо это не просто внимание к объекту, но внимание к сверхъестественному, а точнее – к тому, что пребывает на пограничье между так называемым естественным и так называемым сверхъестественным. Внимание этого рода в наше время редко и трудно достижимо, оставаясь остаточным реликтом былых эпох.

Итак: *перевод*, то есть переход к нам некоей достоверности, точнее – ее осколков. Перевод, то есть при этом, конечно, неизбежные деформации и утраты. Так в чем, по Вейль, искусство переводчика? «Когда переводишь текст, написанный на иностранном языке, стараешься не добавлять в него ничего от себя <...> с поистине религиозной совестью». Что же говорить об *этом* тексте, где ты пытаешься сам быть причастным творчеству.

Лишь смиренное ожидание, кротость и внутреннее нестяжание, заведомое согласие на полное поражение и оставленность без ответа – вот условия, в которых протекает то усилие внимания, о котором говорит Симона. Ожидание (жажда) “повеления свыше”. Притом, что ясно понимается: Бог, несомненно существующий, все же отсутствует в нашем мире. Невозможно никакими искусственными условиями принудить *текст* придти и раскрыться, стать доступным полноте нашего внимания... Да и сам характер могущей иметь место человеческой заслуги, если направить внимание в этом направлении, совершенно неведом.

Здесь недалеко до позиции Райнера Рильке, для которой тоже характерны два эти момента: уверенность в необходимости рискующего опыта, экзистенциальной аскезы, предельности концентрации и в то же время полный отказ от пассионарно-узурпационной модели “творческой” активности. С одной стороны, поэт пишет в частном письме: «Мы должны предаваться опытам самым крайним, но также, кажется, ни словом об этом не обмолвиться, покуда не погрузимся в наше произведение...», а с другой – свои

вершинные произведения (“Дуинские элегии” и “Сонеты к Орфею”) он словно бы вымалывает у Неизвестности в аскезе страдательного молчания, в зоне совершенного по осознанности ожидания. Начальные строки-строфы Элегий, однажды внезапно услышанные им в пространстве бури на вершине Дуинского замка и “переведенные” на немецкий язык, затем оборвались и продолжение несмотря на все отчаянные внутренние мольбы поэта не являлось, и Рильке понимал, что никакое креативно-волевое, самостное усилие здесь не властно, ибо оно может творить лишь симуляционные подобию.¹

Здесь есть соблазн сослаться на еще один опыт – К. Кастанеды, главный герой “педагогической” эпопеи которого день и ночь убеждает своих учеников, что мудрый человек рассматривает каждую, без исключений, возможность действия как “свою последнюю битву на земле”. Битву, разумеется, энергийно-духовную, в ходе которой есть возможность станцевать перед лицом Смерти свой “танец” с максимальной экспрессией. Творчеством здесь, как и у Симоны, является не создание неких интеллектуально-эстетических продуктов (зачастую в сегодняшнем мире – экскрементов) для окормливания Другого, но абсолютно приватный жизненный акт, смысл и цель которого – Освобождение. В случае Кастанеды – попытка достижения энергийного бессмертия или его подобию, во всяком случае бегство от смерти в ее стандартно-омассовленном варианте. В случае Симоны творчество – попытка *рас-сотворения* себя, освобождения от самостных пелен и личин, смиренно-безоговорочный, вне всяких торгов и условий возврат себя Истоку. Творчество этого возврата. Перевод “неписанного текста” на земной язык одновременно становится способом возвратного движения.

2

Разумеется, все это не имеет никакого отношения к тому *опыту-пределу*, который декларировал, скажем, Жорж Батай, виртуально-интеллектуальные опыты которого были дискурсивно-стилистическими экспериментами со своим воображением, которому и предписывалось переходить все и всяческие границы/пределы ради достижения целей многообразных: и ради так называемого гедонистического интеллектуализма (современная вариация панлогизма), и ради приключенческого пафоса исследования своей приватной “зоны Минотавра”: в каждом есть лабиринт, войдя в который, ты остаешься наедине со своим собственным существом, рожденным женщиной, но зачатый от быка. У философа-эссеиста была личная причина подозревать в себе Минотавра: его отец умер у сына на глазах от тяжелой формы сифилиса. (В дальнейшем сын синтезировал в своей экзистенциальной страстности одновременное влечение к сакральному и к борделям; его любимыми героями на всю жизнь остались де Сад и Ницше). Исследуя Минотавра словно бы некий архетип человека как такового, Батай героизировал этот синтез, горделиво выставляя напоказ свое будто бы немислимое бесстрашие, где опыты интеллектуалистской атеологии вполне смыкаются с порнографическими повестями, где священников, например, насилуют и подвергают кастрациям прямо у алтаря. Батай-автор, несомненно, наслаждался бесчинствами, которые творил в его воображение отпущенный на волю Минотаврик. Впрочем, скорее вскормленный и всю жизнь убажасом-раскармливаемый, что бесконечно далеко во всех смыслах от внутренних пространств Вейль, у которой была врожденная прививка от интеллектуалистской гордыни и того дискурсивного самоублажения, которыми болен современный гуманитарий, уютно обустроившийся в языке, научившийся виртуозно играть в стили, в точки зрения, в

¹ Из посмертных записок: «Принцип моей работы – страстная покорность предмету, который меня занимает, которому, другими словами, принадлежит моя любовь».

Возврат этой покорности происходит рано или поздно, неожиданно для меня самого, в том внезапно нарождающемся во мне творческом акте, в котором я точно так же невинно деятелен и победителен, как в предшествующей фазе был чисто и невинно смиренен».

стратегии и тактики, “рискующе” ломающий границы стратегий и структур, устремляясь к “предельным” наслаждениям “скользящего” пера. Служение языку и дискурсу как силе, как предельной человеческой окончательности. (В общем и целом, не так ли служат языку и дискурсу на своем уровне адвокаты и политики?).²

Пафос этой дурной бесконечности лабиринта, в который современный человек вошел добровольно (быть может, подчиняясь внедренной в нас некогда воле Интеллекта), неплохо выразил переводчик Батая С.Фокин в предисловии к одной из батаевских книг: «Пути такого путешествия (“на край возможностей человека”) могут быть неисповедимыми, они должны быть несходными – чтобы, твердо встав на один из них (автор имеет в виду знаменитых сотоварищей Батая по минотаврии. – *Н.Б.*), мы как можно скорей усомнились в правильности выбора, перейдя к другому в своем нескончаемом странствии». Но тут, собственно говоря, и не к чему особенно призывать. Современная массовая пропаганда и без того день ночь твердит обывателю (а отнюдь не только интеллектуалу): в тебе живет не только скучно-моральный человек, но еще и грязное чудовище, он-то и есть твоя подлинная сущность, открой ему дверь, выпусти на свободу, устремись вместе с ним на волю; жизнь каждого человека – темный безысходный лабиринт, так пусти же бесстрашно в его исследование; ибо для Минотавра нет и не может быть Высшей воли. Современный человек в наш век экстрима и экстремизма и без всяких подначек “освобожденно” рыщет по планете, пожирая всё, что встречается на его пути. Орды “искателей” устремлены каждый в свой лабиринт, где так притягательно блещет “солнечный анус”.

Да и что, вообще говоря, есть “предельный опыт”, столь сегодня обожещаемый? Разве существует здесь единый логотип? Разве не осуществляли свой лично-экзистенциальный *предельный опыт* Ирод Великий, Македонский, Нерон, Наполеон и Гитлер? А с другой стороны – де Сад, маркиз Жиль де Рэ, Джек Потрошитель, Иосиф Джугашвили и Андрей Чикатило? А с третьей стороны – Кондратий Селиванов, Михаил Лунин, Григорий Распутин и Порфирий Иванов. С четвертой – Жанна д’ Арк, Василий Блаженный, Александр Первый, Владимир Печерин и Даниил Андреев. С пятой –

² Здесь мне снова приходит на ум Рильке с его неизбежно бессонной попыткой быть стражем своей подлинности, неуклонно продвигаться в ее направлении; не случайно он на всю жизнь внутренне прикинул к странной Лу Саломе, с отрочества буквально обуянной страстью жить на пределе, на пограничье интуитивно ощущаемой и отслеживаемой *сути*. Знающий ее биографию пусть вспомнит курс лекций по философии, прослушанный семнадцатилетней Луизой на коленях пастора Гийо, или ее братско-сестринское проживание в одной квартире с философами Ницше и Рэ, в равной степени безумия в нее влюбленными, или ее поистине предельный во всех смыслах, порывающий со всякой традицией (могущий существовать, пожалуй, лишь только в сновиденной логике) брак с Фридрихом Андреасом... И Рильке, и Саломе – люди, при всей разности, близкие Симоне по безусловной искренности самоотдачи тому в себе *краю*, который есть пограничье с Истоком. Однако мне пришел на ум, собственно говоря, не сам Рильке, но другой, еще более великий странник, двигавшийся к этому пограничью – Гёльдерлин, замечательно прокомментированный Рильке. Искренность Гёльдерлина была столь полной, столь необъятной, что вывела его из человеческой сферы договорности в пустыню одиночества сокрушительно-прозрачного. И, оказавшись *за пределом* в буквальном смысле слова, он жил лабораторно-чистой жизнью поэта, сочиняя стихи вне каких-либо оглядок и целей, вне малейшей проективности. Человек вне проекта! Мечта батаевского дискурса. И вот что однажды писал о Гёльдерлине Рильке:

...О дух-странник, наивысший из духов! Все, оглянись,
обустроились в недрах стихов своих, словно в крепости дома,
импозантные в жалких своих состязаньях. Сотоварищи.
Ты же один бродишь как месяц; а под тобой вдалеке, чуть светясь,
в сумрак уходит ночная страна твоего священного страха;
ты ее чуешь в разлуках и смерти.
Нет никого, кто б с таким благородством, как ты,
жертву такую принес,
возвращая эту страну в Цельность истока
столь совершенно и щедро.

Франциск Ассизский, Хуан де ла Крус, Серафим Саровский, Киркегор и Симона Вейль... Я уж молчу о философско-поэтической традиции: Вийон, Джон Донн, Гёльдерлин, Рембо, Розанов, Достоевский, Рильке, Александр Добролюбов, Тракль, Целан, Венечка Ерофеев... И т.д. и т.д. вне счета.

3

Впрочем, здесь встает вопрос – что же есть реальность? В какой мере она очерчена матрицей словесности? И в какой мере человек черпает высшие свои силы, энергии и интуиции из измерения или из анклава невыразимого? И не есть ли как раз “море безмолвия” внутри нас источник того “ненаписанного текста”, о котором говорила Симона, считавшая, что все лучшее в нас существует за счет питания, имеющего сверхъестественную природу. Называя это питание “трансцендентной энергией”, она добавляла, что та входит в нас лишь когда мы ее ждем и жаждем. Природа реальности актуальна (ибо лишь сверхъестественное, “сверхмирное” в нашем мире поистине реально, не иллюзорно). «Эту пищу мы должны испрашивать». И дается она лишь на данное мгновенье. Никакие проективные посылы и обетования здесь не действительны. Таким образом, природа реальности по неизбежности актуально-диалогична. Ее вкус не познавателен, но отрешенно-трансцендентен; он есть процесс интимно-экзистенциальной тайны. Знание о реальности не может быть накапливаемо или передаваемо. Все остальное в нас (кроме этой “трансцендентной энергии”) принадлежит сфере *необходимости*, естественно-природного закона, склоняющего нас ко злу в том или ином его обличье.

Обычно люди стремятся низкое, низменное в себе (то, что находится внизу) возвысить. Но таким образом высокое либо переводится вниз, либо изгоняется. Повседневное, неуклонное *внимание* к лежащему внизу (какими бы благородными, в том числе “научно-исследовательскими”, мотивациями оно ни объяснялось) неизбежно превращает его в объект любви, закрепляя тем самым за ним сакральные аллюзии и соответствующие сублимации. (Думаю, не случайно одной из главных тем Батая, буквально его завораживающей, была тема эротического экстаза, монотонно повторяющегося азарта похоти и разворачивающейся изнутри него/нее смерти. Тема вполне подростково-пубертатная: в той мере, в какой цивилизационный Запад так и не вышел из чувственно-эстетической стадии развития, где именно интеллектуально-эстетическое (в дурной бесконечности трансформаций) превращено в лабиринт как логово Минотавра. Вполне для Батая эмблематично стихотворение “Книга”: «Я впиваюсь в рану твою,/ Раздвигая твои голые ноги,/ Раскрывая их словно книгу,/ Где читаю про смерть мою»). Бесконечные вариации непреодолимой в интеллектуалистической парадигме “пубертатности” естественно переходят в эротические экстазы изощреннейшей интеллектуальности, ибо, повторяюсь, интеллект и есть провокатор всей современной эстетики, так что, в сущности, именно он упивается красотой игр в собственную бесконечную (лабиринтно-усложняющуюся) изощренность и изысканность. Он сам и законодатель стремительно сменяющихся мод, и арбитр; он разыгрывает партию за партией, типологически распределяя роли среди человеческих особей.

Нелегко принять факт, что живешь в мире, почти полностью измышленном интеллектом, его стратегиями, тактиками, проектами, концептами, символами, “истинами”, “знаниями”, бессчетными симуляциями. Притом, что эта проективно-химическая составляющая человеческого сознания возрастает в геометрической прогрессии и скорости. Живем словно внутри жанра фэнтези, где главные заботы направлены на новые повороты изощрения фантазии при желательной безупречности стилистического блеска. (Древне-гшеславная мечта об эстетике “абсолютного стиля”).

Для Вейль, поразительно рано почувствовавшей угрозу этой хорошо законспирированной формы бегства от реальности, сфера воображаемого неизменно была под подозрением. Впрочем, колебаний и сомнений у нее на этот счет и не было: «Воображение непрерывно работает над тем, чтобы заткнуть все трещины, через которые

может просочиться благодать». Уже поэтому сфера, где властвует воображение, для Симоны есть сфера дьявола. Но и более того: некогда воплощенный, человек однажды оказался развоплощенным, то есть нереальным: «Человек должен совершить акт воплощения, потому что он развоплощен воображением. Сатанинское начало в нас – это именно воображение».

Почему *воображение* современного “западного” человека, доказующего себе, что именно в этой сфере он выступает творцом, так опасно? Потому что оно блокирует нас от эманаций благодати, извращая тем самым понимание самой природы творчества.

4

Изначально человек предстоит пустоте, чей корень – всепотенциальная бездонность смыслов (семантический вакуум). Великая душа испытывается этим предстоянием. Это вызов прочности ее целомудрия, качеству и здоровью интуиции. Проверяется сама глубина ума, понимаемого, конечно, не в рациональной его поверхностной оболочке. В Ничто – вся таинственность мироздания, приоткрывающаяся человеку всегда лишь чуть-чуть. Принять этот вызов или уклониться от него? Ведь едва приходит страх перед этим головокружительным величием, как услужливо-маянще является воображение и предлагает пойти за собой туда, где ты всегда будешь хозяином ситуации... Так человек входит в пространства ирреального, чтобы постепенно потонуть в них. И они тем более его увлекают, что движимая посредством воображения наука дает иллюзию свободы от природного закона.

Разумеется, Вейль понимала *пустоту* в традиционно-восточном смысле слова. Понимала и то, сколь неопределимо целомудрие в восприятии изначальной пустотности мироздания. «Пустота – это высшая полнота, но человек не имеет права это знать». Не знать того, что ты уже (до всякого опыта и познания) знаешь. Исходное Ничто следует смиренно принять. Если же этого не делать... «Любая (не принятая) пустота порождает ненависть, досаду, горечь, злопамятство...» Этот яд в нас действует в виде меланхолии и тоски. Мы втайне досадуем на свой разрыв с плеромой и втайне бесконечно тоскуем по истоку. В психологическом же смысле мы изливаем эту досаду и ненависть на встречаемых людей и ситуации, “разогревая” себя большей частью с помощью все того же воображения.

«Воображение, заполняющее пустоту, ложно по самой своей сути. Оно исключает третье измерение, потому что в трехмерном пространстве расположены лишь реальные объекты. Оно исключает множественность отношений...» Действительно, воображаемый мир однолинеен, мультипликационен (как и почти вся новейшая вариация культуры). Гротескно это обнажено в новейшей порнографической культуре и литературе: от де Сада до того же Батая. Войны и вообще преступления начинаются с воображения, с начертанных проектов: заманчивая легкость мультипликационных комбинаций. Вот отчасти почему Симона всякое зло подозревает не просто в убогости интерпретации мироздания, но в ирреальности: в зле творится мир сугубо поверхностный к бытию, не касающийся его сущностных пластов, мир зла на самом деле выморочный. Реальность (Ничто) и вытекающее из него добро (благо) свершаются в пассиве, в великой и недоступной рациональному постижению активности пассива. Зло, подталкиваемое воображением, «совершается в деяниях, добро – в не-деяниях, в недействующем деянии и т.д.» Человек из трусости перед реальностью, перед величием ее тайны, перед колоссальностью задачи познания реальности не-деянием сбегает в проект быстрого знания и стремительного “овладения” миром, то есть фактически его изнасилования. Воображение услужливо подсказывает ему дороги зла. Для добра же воображение не требуется. Добро присутственно. Касаясь озерной воды, камня, дерева или кожи любимого человека рукой или ртом, мы познаем. Симона часто приводит образ фруктового дерева в пору его цветения. (Невольно приходят на ум японцы с их

тысячелетне цветущей сакурой). Созерцание такого дерева, распутившихся яблоневых или сливовых лепестков, которые вот-вот опадут, неизменно давали ей ощущение вечности. Таковы касания реальности. На этом стоит всякий настоящий религиозный опыт. Мистик (супротив распространенного мнения), разумеется, не витает в заоблачных эмпиреях. Совсем напротив. Мистик – это минимально химерический, максимально укорененный человек, плотно и полно воспринимающий реальность. Мистик воспринимает самое простое и “обыкновенное”, самое ближайшее с такой полнотой внимания, что в любом так называемом объекте ему открывается та изначальность пустотности, тот “божественный первовздох” (В.Розанов) в пустотной части первоклетки, которые потрясают его существо и в нем чуточку приоткрываются ходы к шлюзам Истока.

Сама Симона, вероятно, в высокой степени владела секретом полноты внимания, что почувствовала, например, ее биограф Ангелика Крогман, тонко прокомментировавшая небольшой и очень немудреный (на внешнем плане) повествовательный вейлевский текст “Пролог”, где описываются в скупоконстатирующей тональности обыденнейшие вещи: распахнутое настежь окно мансарды, река, голые ветви деревьев, звезды, утренний свет, вино и хлеб на столе... Крогман, полагая, что любая самая простая вещь и житейская мизансцена обладали для Симоны трансцендентной составляющей, предлагает читателям “Пролога” «отнестись серьезно к духовным реальностям, таким как взгляд <героя> через окно или <описываемое> время года». Это напомнило мне неосуществленный кинематограф Андрея Тарковского, картины, которые он мечтал снять: например, фильм о женщине, которая просто сидит перед открытым в сад окном деревенского дома и читает книгу. Просто читает книгу и больше ничего. Или: небольшой пригорок у реки, утро, играющий ребенок... Никаких происшествий: простое и как бы элементарное прикосновение к реальности. Но именно потому – как к сверхреальности. Фильмы не для проката, конечно. Но и не “для себя”, разумеется. Но ради чего? Пастернак пытался подобраться к подобному феномену императивно: «...Привлечь к себе любовь пространства,/Услышать будущего зов». Но это все же не то. Именно “себя” Симона и пыталась устранить. То есть: и в мыслях не домогаться малейшей чьей-то приязни, не только что любви, и уж тем более “любви пространства”, этой очевидной сверхценности современного интеллектуала. Нет, трудиться на пределе своих возможностей для той самой силы, которая спровоцировала твою пассивную (творческую) активность, разумеется, ничуть не надеясь на внимание этой силы к тобою свершаемому и свершенному. Твоя “фреска Джотто” или твой “григорианский хорал” (любимые Симоной произведения) пусть останутся анонимными, а еще лучше, если их не увидит и не услышит никто, как не видел и не слышал никто из людей бесчисленное количество свершающихся каждый миг шедевров “природного” творчества. (Разумеется, в каждый момент времени лишь весьма малое число людей осуществляет подобный вид восприятия, труда и творчества).

«Труд, выполняемый без стимулов с полным совершенством» (кстати, фундаментальный принцип карма-йоги) есть, по Вейль, жертва, приводящая, возможно, к одной из форм святости.³ Ибо труд есть форма страдания. Потому-то внимательный человек не может не заметить, что мы все живем в пространстве креста. И вопрос лишь в том, принять ли это со всей осознанной ответственностью или нет. Крест – это точка, где мир пересекается с внемирным, естественное со сверхъестественным. Реально человек именно в этом положении, другое дело, что существует популярный соблазн делать вид, что сверхъестественного либо нет, либо оно лично тебя не касается. Однако для Симоны очевидно, что сверхъестественное непрерывно стремится установить с нами (в нас) контакт,

³ Перекрывая канал “творчества для людей”, ты невольно (если достаточно упорен) вступаешь в контакт с силой нечеловеческого происхождения. Человеку по его слабости невозможно работать одновременно по двум каналам.

стремится проникнуть в наши *поры сверхъестественного*, однако мы не слышим и не ощущаем этих энергий.

Мы все во зле, ибо воображение растлило нас, оторвав от точки соприкосновения с реальностью. Новейшие медийные технологии и горы фантазийной литературы буквально обволакивают сознание людей плотными паутинами измышлений, концептуальных, символических и образных химер. Как выбраться? «Постепенно приостанавливать в себе работу воображения, заполняющего пустоту. Если мы согласны принять любую пустоту, разве найдется удар судьбы, который смог бы нам помешать любить вселенную? Мы убеждены: что бы ни случилось, *вселенная всенаполнена*».

Ж. Батай дает себе право пропагандировать зло в качестве “предельного опыта”. Это, вероятно, по причине бегства от (всепотенциальной) пустоты, сказала бы Симона. Однако она пеняет себе. «Тяга к распространению зла за пределы себя: она все еще есть во мне! Жизни и вещи для меня все еще недостаточно сакральны. Когда я окончательно превращусь в грязь, смогу ли я ничего не запачкать? Ничего не запачкать даже в собственной мысли. Ведь даже в худшие моменты я не разрушу греческую статую или фрески Джотто. Почему же это не распространяется на остальное? Например, на мгновение человеческой жизни, которое могло бы быть счастливым мгновением?» Она имеет в виду свою неспособность быть неуклонно благоговейной к мгновению другой человеческой жизни, на которую она произвольно сбрасывает накопившееся в ней зло, ее отягощающее. (Или невнимание, что тоже есть зло). Греческую статую и фреску Джотто (абсолютные шедевры в ее личном мире) она приравнивает к мгновению другой человеческой жизни, ибо оно так же, как цветущая яблоня, свидетельствует о вечности. Именно здесь проходит граница сакрального.

И в самом деле, если каждая вещь и каждая жизнь для меня сакральны (именно это, надо полагать, имел в виду А.Швейцер, воскликнув однажды об императиве благоговения к каждой жизни, включая жизнь комара или мошки), то бегство куда-либо попросту невозможно, ибо это было бы бегством в мир антиподный, в мир ложной, измышленной полноты. В мире, где ближайшее и наиобыкновеннейшее, наималое – сакральны, царит естественно-сверхъестественный покой, из такого мира уходит нервозность, переполняющая тексты западной мировой библиотеки, экстатически выраженная в том числе и в текстах Батая, как якобы разрывающая его изнутри тоска по сокрушительной (непреренно экстремальной, исполненной многообильных гигантизмов!)⁴ полноте бытия. Бесконечная чистота потенциалов окутывает истинного мистика, словно сотканное из пустотной тайны Существо.

5

Однако *чистота* в современной ситуации не есть следствие намеревания быть чистым или тем более деятельным в этом направлении. Напротив: «Чистота есть отрицательная добродетель», ибо она предполагает не-участие в некоторых вещах и акциях, отказ от мышления в тех или иных направлениях и т.д. «Позволять воображению задерживаться на том, что является злом, есть уже своего рода подлость; ибо мы надеемся наслаждаться, познавать и возрастать при помощи того, что нереально...» Здесь словно бы прямой укол в центр батаевской теории экстаза. Интуиция не-деяния как высшего (онтологически высшего, ближайше касающегося реальности) действия вновь заявляет о себе. «Позволять любопытству задерживать воображение на некоторых вещах – уже значит вступать в сговор с ними. Следует запретить себе некоторые мысли (не работу

⁴ Гигантомания и «жизнерадостный экстремизм» как один из синдромов химерического сознания современного гомо сапиенса на внутреннем уровне есть выражение мнимости этого «жизненного аппетита», ибо на месте желудка здесь – бесконечный, поистине незаполнимый ничем провал, этакая чертова пропасть.

Вейль предлагает вернуться к исходному минимализму человеческих устремленностей, к исходной кротости и познавательной неагрессивности.

сознания, но задержку на них); не думать о. <...> Не думать о – высшая способность...» Разумеется, ибо когда миллионы и миллиарды вокруг тебя «думают о...», выйти из этой энергетической зоны совсем непросто. Равно как в мире, где деятельная активность обожествлена (еще Гёте возвел в ранг харизмы продуктивность), крайне трудно культивировать деяние пассивное, не удалившись в монастырь. Это все равно как на пределе возможностей и сил трудиться над производением так, как “трудится” над изготовлением прекрасных цветов и лугов Некто (великий Садовник): трудится там, где нет ни одного сознательного субъекта восприятия; создает шедевры бесцельно во имя чистой их (ни для кого) бытийности.⁵ Здесь, конечно, совсем иной внутренний ритм, да и энтелехия произведения иная. Но так трудилась (если посмотреть под определенным углом зрения) большей частью сама Симона. Уезжая в 1942 году в Америку и оставив своему другу Тибону свои рукописи, она вскоре в письме дает ему полное право (в случае если от нее не будет вестей в течение пары лет) распоряжаться ее мыслями и образами из ее текстов как своими собственными, без каких-либо ссылок на нее. Нечто похожее мы наблюдаем в судьбе Кафки, завещавшего Максу Броду сжечь после своей смерти практически всё, что он написал.

6

Слово “харизма” в известных нам текстах Симоны не встречается, однако идея благодати была в центре ее мироощущения. По существу она признавала “законными” лишь благодатные действия, решения и даже мысли. Во всяком случае, едва ли кто столь последовательно, как она, устремлялся к устранению в своем творческом и бытовом поведении любых своевольно-проективных поступков и жестов. Даже ее отказ от крещения и, соответственно, от принятия даров евхаристии (отказ, вылившийся в ее грандиозную полемику с Церковью: сам ее интенсивнейше многими годами переживаемый отказ от крещения – фактическое недеяние – был духовным действием, вероятно, превышающим искомый результат) шел именно из этого источника, из ее ощущения неуместности, духовной бестактности подобных актов активности, не опирающихся на благодать, то есть не обеспеченных “разрешающей волей сверху”, более того – понуждением сверху. Но само это понуждение, по убеждению Симоны, может быть лишь результатом некой полноты ее личной зрелости в данном отношении. Но даже если ты убежден, что вполне созрел, предпринимать ты ничего не должен, покуда не почувствовал подтверждающего жеста “с той стороны”. В письме отцу Перрену: «Но на каком бы уровне ты ни находился, не следует совершать ничего, даже с благой целью, сверх того, к чему тебя влечет непреодолимо». И далее: «Если есть воля Божия на то, чтобы я вошла в Церковь, Он предпишет мне эту волю неотвратимо в тот именно миг, когда я буду достойна такого обязательства». Таковы истоки ее “инертности”, кстати, вполне стихийно понятные классическому православно-русскому сознанию. Если же искать аналог ее ужасу перед вступлением в какую-либо организацию, особенно духовного плана, то, конечно, следует назвать Дж. Кришнамурти, еще в детстве объявленного теософами святым и вождем ордена Восточной звезды, но в юности решительно снявшего с себя все подобного рода вериги и панегирики. Индийский мистик, подобно Симоне ставивший приватно-интимный поиск истины выше всего, и Бога трактовал как глубоко внутреннего и уникально-личного. «Я убежден, что Истина – страна без дорог, к ней нельзя приблизиться каким-либо путем – ни через религию, ни через секту... *Истину нельзя спустить, напротив, к ней надо подняться. Нельзя принести горную вершину в долину...*» Хотя в реальности это двуединый процесс: благодать *спускалась*, нисходила на Кришнамурти.

⁵ Хотя представить подобную ситуацию – значило бы впасть в иллюзионизм: разве найдется цветок, который бы не посетил хотя бы одно насекомое, чье сознание, безусловно, восприняло цветочные ароматы.

Принято считать, что харизма абсолютно непредсказуема, ибо неведомо, почему кому-то является весть или энергетическое послание свыше, а всем иным нет. Почему библейский Иегова заговорил именно с Моисеем? Почему ангелы стали требовательно являться именно к юной французской крестьянке Жанне, ничего не смыслящей в военном искусстве? Почему на одни молитвы Бог откликается, а к другим лицам, вроде бы не менее истово молящимся, остается равнодушен? Симона не разделяла «привычного мнения, согласно которому Бог произвольно посылает больше благодати одному, меньше – другому, как своенравный властитель, под предлогом того, что он не обязан ее посылать! Именно в силу Своей собственной бесконечной благодати Он должен во всей полноте одарить благом каждое создание. Скорее следует думать, что он беспрестанно изливает на каждого всю полноту благодати, но каждый принимает ее в большей или меньшей мере. В чисто духовной области Бог удовлетворяет все желания. Имеющие меньше *меньше* просили...»

Но что значит *просить*? Это значит очищать себя. *Ту сторону* убеждает не страстность человеческих речей, а качество пустотности. Ибо в сверхъестественной сфере действуют, по ее убеждению, свои, столь же непреложные законы, что и в природно-естественной. «Благодать наполняет с лихвой, но она может войти лишь в оставленную для ее приятия пустоту, она же эту пустоту и создает». Здесь – именно-таки касание сверхъестественной природы реальности (блага). «Принять в себя пустоту – это сверхъестественно. Где найти энергию для действия без компенсации? (Весьма важно, ибо нужен навык не-деяния. Малейшая мысль о награде или отдаче разрушает пустотный континуум. – *Н.Б.*) Энергия должна прийти извне. Но сначала нужно что-то вырвать в себе с корнем, согласиться на безнадежность, чтобы прежде в нас возникла пустота. Пустота: темная ночь». Выход за дневную социоцентричную глоссу.

Нужно, пишет она, отринуть и жалость, и восхищение. Идет движение к истоку. «Любовь к истине означает способность выносить пустоту, и как следствие этого – приятие смерти. Истина стоит бок о бок со смертью».

Симона понимает, сколь рискованный и рискующий этот опыт. Ведь в черной ночи легко оступиться и сломать шею. Безумие тоже рядом. Не самообольщаясь, она пишет в дневниках, что ею пока достигнуты лишь отдельные мгновения такой близости к реальности как она есть. «Лишь на краткий миг удастся человеку избежать законов этого мира. Мгновения остановки, созерцания, чистой интуиции, умственной пустоты, принятия нравственной пустоты. Именно в эти мгновения он способен к сверхъестественному (неземному). Тот, кто вынесет мгновение пустоты (“божественной” полноты. – *Н.Б.*), либо получит сверхъестественный (неземной) хлеб, либо падет. Ужасный риск, но на него нужно пойти, и в какой-то момент даже без надежды. Но не нужно самому в него бросаться». То есть следует услышать зов и принять его безоговорочно.

Здесь вновь возникает соблазн провести параллель с опытом Кришнамурти, в высокой степени реализовавшего именно то, что Симона чувствовала лишь изредка и дискретно. Всю жизнь некая таинственная харизматическая сила прорывалась сквозь телесную оболочку индийца, принося ему с одной стороны блаженные переживания высшего (сакрального) присутствия, а с другой – мучительные головные боли, часто кончавшиеся потерей сознания и последующей полной физической разбитостью. Кришнамурти называл это *процессом* и относился к нему не как к болезни, а как к духовному испытанию и таинству. Вот лишь один фрагмент из его дневника, от 17 июля 1961 года: «Процесс шел на протяжении почти всей ночи и был довольно сильным. Как много способно вынести тело! Оно все дрожало, а утром, когда проснулся, тряслась голова... Была этим утром особенная святость, наполнившая комнату. В ней царил огромная проникающая сила, входящая в каждую клеточку существа, наполняя, очищая, создавая все из себя. Ванда почувствовала тоже. Именно этого страстно жаждет каждый человек, и, поскольку он жаждет, оно ускользает. Монах, священник, саньясин истязают свои тела и характер, тоскуя об этом, но оно ускользает от них, поскольку это нельзя

приобрести; ни жертва, ни добродетель, ни молитва не способны принести эту любовь. Этой жизни, этой любви нет, если смерть – средство. Весь поиск, всякое требование должно прекратиться...»

Некие незримые силы работали над трансформацией его существа – так он это ощущал. Другим образом, который ему приходил, был образ существа (или существ), который (которые) мучительно пробивался (пробивались) к нему *с той стороны*, продалбливая ход или тоннель в стенке, отделяющей миры. Но Симона Вейль так и писала, кстати: наше дело *ждать* Бога, создавая для него возможность прихода, ибо это Бог ищет нас, пробивается к нам сквозь громадную толщу пространства и времени. И если мы сделаем эту перегородку тоньше, тем скорее он придет. К кому же он пробивается? В ком есть чистая пустота. В беседах с Мэри Латъенс в конце жизни Кришнамурти, отвечая на ее вопрос, почему, как он думает, сакральное столь охотно посещает именно его, ответил, что причина одна-единственная: с детства и до старости его ум был пуст.

«М.Л.: Ваше учение совсем непростое. Как могло оно идти от такого недалекого мальчика?»

К.: Вы признаете, что существует тайна. Мальчик отличался нежностью, был рассеян, не проявлял признаков ума, любил спортивные игры. Что важно здесь, так это пустой ум. Как мог пустой ум к этому прийти? Была ли необходима пустота для проявления загадки? Разве то, что получилось, пришло из универсального источника, подобно гениям в других областях? Религиозный дух не имеет ничего общего с гением. Почему же пустой ум не заполнился теософией и т.п.? Предназначались ли эта пустота особым образом для проявления? Мальчик отличался странностью с самого начала. Почему так было? Было ли тело подготовлено предыдущими жизнями или просто сила избрала пустое тело? Почему он не стал омерзительным в результате выказываемого ему обожания? Почему не стал циничным, язвительным? Что сберегло его от этого? Эта пустота охранялась. Но чем или кем?⁶

М. Л.: Как раз это мы и пытаемся выяснить...

К.: Всю жизнь им руководили, его защищали. Когда я сажусь в самолет, я знаю, что ничего не случится. Правда, я не делаю ничего, чтобы спровоцировать опасность. Я бы с удовольствием поднялся ввысь на дельтаплане (как предложили ему в Гштааде. – М. Л.), но я чувствовал: “Нет, я не должен”. Я всегда чувствовал себя защищенным. Быть может, чувство защищенности родилось потому что Амма (миссис Безант) всегда видела, что мною руководили две сущности. Не думаю, что дело в этом.

М. Л.: Конечно, нет, поскольку другое событие, “процесс”, - случился впервые, когда вы были вдалеке от всех них – наедине с братом Нитьей в Огайя.

К.: Да, пустота никогда не уходила. На приеме у дантиста в течение четырех часов ни одна мысль не возникала у меня в голове. Только во время разговора или письма “это” начинает действовать. Я удивляюсь, пустота все еще присутствует. С тех лет до настоящего времени – восьмидесяти лет или где-то около того – содержать ум с пустотой. Как это происходит? Вы можете чувствовать *это* сейчас здесь в комнате. *Это* происходит сейчас и здесь, потому что мы затрагиваем нечто очень, очень важное, и *оно* вливается. Ум этого человека с самого детства вплоть до настоящего времени – в постоянной пустоте. Я не делаю из этого загадки: почему такое не может произойти с любым?

М. Л.: Когда вы ведете беседы, ваш ум пуст?

К.: О, да, совершенно. Но я интересуюсь лишь тем, почему он остается пуст. Поскольку он пуст, не возникает проблем.

М. Л.: Это уникальное явление?

К.: Нет, когда вещь уникальна, другие не могут получить ее. Я хочу избежать любой загадочности. Я понимаю, что разум мальчика остался прежним. *Иное* присутствует теперь. Разве вы не чувствуете? Это похоже на пульсацию.

М. Л.: Суть вашего учения в том, что у каждого может быть подобное? (Я действительно ощущала пульсацию, но не была уверена, не было ли это плодом моего воображения).

К.: Да, если *оно* уникально, тогда оно ничего не стоит. Но это не так. Ум держат в пустоте, как бы говоря: хотя я пуст, ты, икс, сможешь иметь *это*?

М. Л.: Вы имеете в виду, что он пуст как раз для того, чтобы можно было сказать, что *это* может произойти с каждым?

К.: Верно, верно. Но *что* хранило ум пустым? Как он мог оставаться пустым все эти годы? Невероятно. Никогда не задумывался над этим. Так не произошло бы, если бы он был *привязан*. Почему он

⁶ Когда Кришнамурти говорит о своей ментальной чистоте-пустоте, то это не фигура речи. Достаточно напомнить, что он всю жизнь был аскетом-вегетарианцем, не пил ни вина, ни кофе, ни чая; не читал ни газет, ни журналов, ни книг, черпая информацию лишь из непосредственного общения с природой, людьми, из наблюдений и созерцаний.

не имел привязанностей? “То”, вероятно, сказало: “Должна быть пустота, иначе я – оно – не могу действовать”... Что же это за “то”, которое держит ум в пустоте, чтобы сказать все это? Не был ли найден мальчик, который наверняка должен был оставаться пустым? У мальчика явно не было страха выступить против Ледбитера, теософии, авторитета. Амма, Ледбитер обладали огромным авторитетом. “То”, по-видимому, действовало. Вероятно, этот опыт возможен для всего человечества. Если же нет, тогда какой в нем смысл?...» (Перевод Е. Фоменко и В. Ряполова).

Подобное стремится к подобному. Пустота есть то небытие, где исток реальности, исток благодати. Мы же спешим наполнить изначальную пустотность вещами, мыслями, идеями, верованиями, концепциями, желаниями, грезами и т.д. «Благо для нас – небытие, поскольку ни одна вещь не является благой. Но это небытие не будет нереальным. В сравнении с ним нереально все то, что существует». (“Тяжесть и благодать”).

Понятно, что именно отрешенность выступает для Симоны одним из способов “пустотного” очищения. Очищения от привязанностей, которые формируются суррогатными ощущениями, лишенными “крестного” фермента, то есть парадоксально двумерного модуса. Воображение, выступая в обличье цивилизационной культуры, науки, дурной информационной бесконечности, пытается создать иллюзию полноты жизни, заполняя все лакуны и даже трещинки. Сквозь что же к нам может пройти *сакральное*, никогда не являющееся функцией, но всегда натеканием из?.. Ибо «вселенная всегда наполнена», следовательно надо дать ей куда течь.

Вот почему так важно разрушать бастион “Я”, наполненный до предела. «Не существует никакого другого дозволенного нам свободного действия, кроме разрушения “Я”». Отсюда проистекает и отрешенность от плодов действия. Когда такая отрешенность действительно существует, совершенно меняется и тональность, и модальность, и темпоральность поведенческой структуры. В этом суть практики деяния не-деянием: “не действующее действие”, коренящееся в ее знаменитом “ожидании Бога”. «Не сделать ни единого шага, даже в направлении добра, дальше того, к чему нас неодолимо толкает Бог...» Избавляться от лишнего для того, чтобы «обладать наибольшей готовностью». Харизматический максимализм ее столь безусловен, столь абсолютен, что она пишет: «Если бы мое вечное спасение лежало на этом столе в виде какого-то предмета так, что мне оставалось бы лишь протянуть руку, чтобы его схватить, я не протянула бы руки, не получив соответствующего повеления».

Потому-то она, в отличие от Батая, требующего вослед за Ницше “преодоления человека”, принимает человека как реальность. «Мы ни в коем случае не можем создать ничего, что было бы лучше нас самих». Следует обрести себя, вернуться к своему истоку, избавившись от ложной полноты, сложности, глубины и значительности. Возврат к тишине и бездонному колодцу безмолвия. «Задача смирения – уничтожить воображаемое в ходе духовного роста». И пусть мы (и другие) будем «считать себя менее продвинутыми, чем мы есть на самом деле: плоды воздействия света от этого не уменьшатся». «Попытаться любить без воображения. Любить нагую явь, и без интерпретаций». И в самом деле, современная любовь существует почти всецело в сфере виртуальных концептуализаций, подслащенная модно-измышленными эстетическими и иными пируэтами. «Наша действительная жизнь больше чем на три четверти состоит из воображения и художественного вымысла». “Любить без воображения”, вероятно, умела классическая “русская женщина”, но таковая любовь, значащаяся под рубрикой “любовь-жалость”, потому и отвергнута современным российским миром, что в ней совсем нет демонизма, ибо демонизм всех мастей – фетиш современного сознания. Демонизм, конечно, не есть нечто отвлеченное и далекое. «Сатанинское начало в нас – это именно воображение».⁷ По самой своей сути являющееся продуктом интеллекта – счетной холодной машины, оно склонно иметь своим объектом зло. Разумеется, оно делает его увлекательным. «Выдуманное зло романтично, разнообразно, реальное зло мрачно,

⁷ Ср. с драмой души Цветаевой, отвергавшей действительность во имя словесно-воображаемой вселенной. Душа поэтессы расцветала именно в заочных эпистолярных “любовях” с людьми, которых она в реальности совсем или почти совсем не знала.

монотонно, пустынно, скучно. Выдуманное добро скучно; реальное добро – всегда новое, чудесное, упоительное. Следовательно, “выдуманная литература” или скучна, или безнравственна (или же смесь того и другого)».

Но литература такого рода скучна именно для Симоны, но не для миллионов людей, давно уже не видящих границы между реальным и виртуально-фантазийно-химеричным. Телевизор (которого Симона не знала), компьютер и другие аналогичные технологии уже совершенно оторвали человека от самой возможности идентифицировать реальное хотя бы в самой малой степени.

Потому-то подлинное творчество не есть следствие активности “Я”. Человеку, полагает Симона, не дано творить. Он может лишь подражать творческому акту. Максимальное, что дано человеку – быть хранителем реальности. Но для этого в художнике должно быть самоуничтожено его “Я”, разрушающее реальность во имя своих воображаемых проектов. «В хранении нет и следа “Я”. Оно есть в уничтожении. “Я” оставляет свой отпечаток в мире, разрушая его». Точнее не скажешь, особенно применительно к современной ситуации “глобализации”, то есть вступления в фазу тотального разрушения каких-либо табу, еще мало-мальски привязывавших человека к его малой родине, почве и, соответственно, к сакральной ответственности хранителей. Современное сознание буквально кипит идеей бесконечной экспансии и нескончаемого захвата за счет бесконечного внедрения форм и сюжетов своей химерической проективности, питаемой лабиринтом интеллекта, этим кровожадным Минотавром.

7

Итак, художник или, шире, творческий человек – это хранитель. Но чтобы хранить, надо услышать и принять, прежде опустошив себя от “Я”. Как писал Рильке, художники это те, кто принимают зеркалами образ, летящий высоко над землей в мировом пространстве, и передают его отражение друг другу в хронологически последовательном времени. Здесь осязаемо понятно, почему “Я” должно быть устранено: иначе принимающее образ зеркало будет замутнено. Чань-дзэнская традиция, которую хорошо чувствовала Симона, ставила во главу угла образ сознания как изначально чистого зеркала, как изначально (от истока и от Истока) чистого, но затем замутненного: омраченность как свойство *нашего* мира, *нашего* мировосприятия. Следовательно, именно замутненное зеркало сознания отделяет нас от подлинности творения и тем более от источника творения. Потому-то Симона, присутствует, отсутствуя: она прикасается к сверхъестественному плану естественного. «Разрушение Трои. Падение лепестков с плодовых деревьев в цвету. Знать, что самое драгоценное не укоренено в существовании. Это прекрасно. Почему? Проецирует душу за пределы времени». Но она идет и дальше: «Из всего существующего нет ничего, что было бы вполне достойно любви. Следовательно, любить нужно то, чего не существует...» Однако несуществующий объект для нее – не фантазия, а реальность: Бог. Мы ведь помним, что Бог присутствует в *нашем* мире в виде *отсутствия*, он не вмешивается в наши проекты и стратегии. Соответственно, коснуться его мы можем, лишь войдя в свои собственные воды отсутствия. Отсутствия чего? Своего “Я”.

Потому-то не-деяние и соучастие в слабости (не в силе) выражают для Симоны само существо божественного. «Бог может присутствовать в творении лишь в виде отсутствия». Богу свойственно в высшей степени действовать недеянием. Его явление в нашем мире осуществляется сквозь отрицательные модусы, сквозь модус *не-*. Бог неизменно молчит. Сколько бы мы ни вопили. Но есть и горстка не вопящих, они сразу и бесповоротно «все свое сердце отдают молчанию».

Русское народное «Бог не в силе, но в правде» получает у Вейль поразительно глубокую расшифровку и продолжение. Она прямо говорит, что Бог не всемогущ, а слаб. «Воплощение. Бог слаб, потому что беспристрастен. Он посылает солнечные лучи и

дождь как на добрых, так и на злых. Такая безучастность Отца и слабость Христа соответствуют друг другу...» Такая интуитивная пронизательность совершенно меняет саму сердцевину жизнедеятельности. Ведь ставить надо не на силу и всемогущество, не на вознаграждение и милость, а на слабость, немощь и молчание, на само отсутствие в присутствии. Самой стать отсутствием в присутствии, опустошить свое “Я”. Стать нищим, кротким, принимающим боль и таким образом переходить через границу социумо-договорного устройства, называемого современным человеком. «Мне должно понравиться быть ничем. Как это было бы ужасно, если бы я была чем-то. (То есть вполне понятно чем – эрзацем человечности. – Н.Б.) Любить свое небытие, полюбить быть небытием. Любить той частью души, которая по ту сторону занавеса...» Конечно же, речь идет о том, чтобы *быть* небытием, то есть бытийствовать небытийственно, быть деятельным и бодрственно-бдительным не в модусе силы, но в модусе слабости, гибко-растительной, словно во младенчестве освобожденности: от соревновательной животности, конечно. «Стать ничем вплоть до растительного уровня; только тогда Бог станет хлебом». Идея эта не была для Симоны просто идеей, она вполне осязательно размышляла о существах, питающихся только светом (посредством выработки хлорофилла) как о высших, и можно предполагать, что в воплощаемой ею в жизнь теории рас-сотворения это интуитивное влечение играло не последнюю роль. Посредством того, например, что именно растения, быть может, втайне служили ей путеводной нитью в медитациях замены пищи светом.⁸

Иными словами, я хочу сказать, что сознательный и все растущий аскетизм Вейль, следствием которого и была ее физическая смерть, имел, конечно же, в качестве его составляющих отнюдь не только социальный мотив солидарности с бедными и интернированными. Центром ее жизнепроцесса была возгонка в себе *нетварного* начала. Да, мы тварны. Но можно и пойти обратным путем: *рассотворить* себя, пройти от устья к истоку, попытаться сделаться нетварным. «Мы участвуем в творении мира, занимаясь рассотворением самих себя». Что для этого нужно? Опустошать в себе личностное начало. «Пусть все низкое в нас опустится вниз для того, чтобы высокое могло двигаться ввысь. Потому что мы перевертыши. Мы такими рождаемся. Восстановить порядок – значит разрушить в себе тварность...» То есть сознательно изо дня в день разрушать в себе тупую иллюзию животного бессмертия. Освобождать в себе приниженное и прибитое сверхъестественное начало; дать ему проклюнуться, а затем и вздохнуть. «Нужно подрубить собственные корни. Срубить дерево и сделать из него Крест и затем нести его каждый день». Это, конечно, тот предел, та предельность гипостазированного бытия, которая и не снилась нашим эстетическим минотаврикам. Ибо подлинные корни человека, по убеждению Симоны, растут вверх, в небо: образ такого вот царственного мирового древа (архетип сакрально организованной вселенной) можно найти как в лирике Рильке, так и в Упанишадах, высоко ценимых Симоней.⁹

⁸ Ср. с интуициями Новалиса и Шлегеля, которые писали, что чем больше в существе или явлении растительного начала, тем оно одухотвореннее.

⁹ См. в *Катха* Упанишаде: «Яма говорит: “Это вечное дерево Ашваттха, чей корень вверху, а ветви направлены вниз. Это Он, что зовется Светозарным, и Брахманом, и Бессмертием, и это в Нем зиждутся все миры, и нет ничего вне Его. *Это и есть То, чего ты ищешь*”...» (Перев. Шри Ауробиндо/М. Салганик). В *Майтри* Упанишаде рассказывается об *удгитхе* – светоносном вожатом, «скрытом в тайнике <человеческого> сердца»: «Наверху ее (удгитхи) корень – трехстопный Брахман, ее ветви – пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это Брахман, зовущийся единой смоковницей...» (Пер. А.Я. Сыркина).

У Рильке в одном из поздних стихотворений описывается тень от Древа, к одной ветви (теневой) которого привязаны качели человеческой жизни.

<...> Нам остается лишь великолепным
воображать то древо,
что из гигантских – ввысь от нас идут они –
растет корней,
сквозь сеть которых мчатся, бесконечны,
ветра и птицы, а под ним

Так что боль, страдания (те или иные вариации “жала в плоть”), несчастья можно рассматривать как вспомогательные орудия в деле возвратного, к истоку, рассотворения себя. Ведь оно идет и так – инерционно-природно. Мы в обычной нашей, “перевернутой”, жизни этому изо всех сил сопротивляемся, вгрызаемся в свою *тварность* зубами и ногтями, пытаюсь сделать перегородку между собой и Богом как можно толще. Но можно активно способствовать возврату к изначальной нетварности посредством трансформации сознания, где без страдания не обойтись. «Бог дал мне бытие, чтобы я вернула Ему его». Возврат (осознанно-бдящий) существования к Богу. «Увидеть пейзаж таким, каким он будет, когда в нем не будет меня...» Какой простор для медитации!

Есть во всем этом нечто глубоко близкое старинно-русскому народно-православному сознанию, в котором боль и страдания (именно безвинные) рассматриваются как глубоко причастные к сути земного пути и одновременно глубоко благодетельные для неразглашаемого таинства человеческой души. Конечно, ни лапотный русский мужик, нищий, вечно усталый и бесправный, но изнутри уравновешенный, ни гниющая заживо в полном одиночестве Лукерья у Тургенева (“Живые мощи”) не могут выразиться в терминах, где бы проскальзывал мотив трансценденции, однако суть за этим все же одна: кротко-смирненное соучастие в рассотворении, полное тайной улыбки движение к пустотности. В чудесном рассказе Тургенева Лукерья, существо еще юное, мало пожившее, недавняя красавица, постигает в многолетних одиноких (и безвинно ее настигших) страданиях нечто, что постигла и Симона Вейль, эту тончайшую трансцендентную истину, не дающуюся изысканным интеллектуалам; она реально причащается к тому краю, где обитает Молчание.

Но что если спросить, какова цель страдания? «...Чтобы добравшийся до края своих возможностей человек протянул руки, остановился, посмотрел и подождал». Чего же может ждать человек? Бога. Присутствующего в своем отсутствии. Ибо Бога не ищут, его ждут.

Божественные ценности мы можем ощутить лишь тогда, когда откажемся от чисто тварных своих ценностей. То есть божественные ценности не могут быть сформулированы в позитивном ключе, но они могут быть нами восприняты, если мы очистим внутри себя соответствующее место – пустотность. Потому стремление к силе, стремление быть сильным (воля к самоутверждению) отбрасывает нас от возможности *предельного* бытийствования, от того центра бодрствования, который был оглашен Упанишадами, например. Симона полагала, что если в нашем мире сила действительно главенствующий принцип, то это вовсе не значит, что корректно распространять его на всю Вселенную. Потому одни из людей работают за вознаграждение на земле, другие трудятся *впустую*: без оглядки на результат и оплату. Но именно *пустота* в мистическо-семантической лингвистике Симоны и «притягивает благодать».

Бог таинственным образом слаб (с нашей точки зрения, ибо лишь пустотность и недеяние мы можем ощущать как сакральное). Таков парадокс земной экзистенции. «Трудно было остаться верным Христу. Это означало верность пустоте. Гораздо проще было быть верным Наполеону, вплоть до смерти...» Позднейшие (после смерти Христа) мученики умирали за сильную Церковь.

в чистейшем пастырском служеньи
погружены в раздумья пастухи,
и отдыхают табуны, стада, отары.
И вот, когда сквозь древо мощно звезды блещут,
оно становится вдруг маской ночи всей.
Кто же достанет от него до божьих тронов,
когда одно его лишь существо
ввергает нас в великое молчанье?

В “Тяжести и благодати” Симона суммирует свои прозрения на эту тему в лаконичном, но поразительном по парадоксалистской глубине абзаце: «Мир сей в своем качестве полной опустошенности и отсутствия Бога и есть Сам Бог.

Именно поэтому любое утешение в несчастье удаляет от любви и истины.

Это тайна тайн. Если мы ее коснулись, то мы уже в безопасности».

8

Что побудило некогда меня, сидевшего в кресле главного редактора издательства “Урал”, поставить в план издания биографию Симоны Вейль сразу вслед за биографиями Рильке и Киркегора? Не ощущение ли их внутреннего сродства, притом в моментах корневых? Не особенная ли их тяга к единичности, к единственности акта ответственности, идущая из ясного осознания невозможности спрятаться от абсолюта в любую форму организованности? Киркегор: «Лишь в качестве Единицы ты один, один во всем мире, один – перед лицом Бога, и, значит, за послушанием дело не встанет...» У Рильке осмыслению ситуации страдательно-глобального одиночества посвящен целый роман. Из письма княгине Турн-унд-Таксис: «Иногда я думаю: то, что возможно между двумя людьми, в общем-то не так уж и много; всё Бесконечное – внутри Единицы-одиночки. Там – чудеса, и достижения, и преодоления; и сверх того там, быть может, что-то и происходит».

Не общ ли для этой троицы тайный жар аскезы, воссоздающей творческое возгорание в ареалах поверх эстетики? А “жало в плоть”, в случае Рильке тонко сублимированное, а в случаях Киркегора и Вейль с редкостным упорством ставившее их перед присутствием неисцелимости и гибельности как перед реальностью столь же физической, сколь и духовной? С этой точки зрения было бы естественней выстроить чуть иной ряд: Паскаль, Киркегор, Рильке, Вейль. Киркегор, между прочим, умер сходно с Симоней: упал на улице от слабости, от энергичного истощения, а затем уже в больнице сердце остановилось. За этим та же попытка (более инстинктивно-интуитивная, нежели сознательная) использовать в себе не животное, а вегетативно-растительное начало, питающееся светом. Интуитивная работа в этом направлении с клеточным своим составом. Часть программы Симоны по рас-сотворению себя. Возвратность. Одна из форм трансформации естественного самораспада в процесс сверхъестественного себя-возврата. Разумеется, невидимого извне. Паскаль проходил где-то рядом. Бездна открывалась всем четверым в постоянстве не просто как смертное лоно, земной предел, но почти как Бёмовский Un-grund, как божественная безосновность, Пустота как основание иного царства. О бездне, которую постоянно чувствовал слева от себя Паскаль, особенно после драматического случая на мосту, мы слышаны немало.¹⁰ Менее известно то зияющее

¹⁰ Вейль, крайне недоверчиво относившаяся к любым попыткам форсирования религиозности и религиозного чувства, подозревая за этим тщеславные игры человека со своей психикой, то есть причудливые самообманы, неустанно полемизировала с Паскалем, который, по ее мнению, насильственно-экстатически принуждал себя к поискам Бога. Уже само выражение “поиск Бога” казалось Симоне фальшивым и претенциозным. Путь – это не поиск, а ожидание – погружение в таинственную точку полного молчания в себе. «Метафорическое выражение “искать Бога” напоминает мускульно-волевые усилия. Паскаль порядком поспособствовал распространению этой метафоры. Он допустил ряд ошибок – в частности, до некоторой степени смешивал веру с самовнушением. В великих образах мифологии и фольклора, в евангельских притчах – Бог ищет человека... Дело будущей невесты – ожидать. Раб ожидает и бодрствует у ворот, пока его господин находится на пиру...» «Активно искать – вредно не только для любви, но и для понимания, ибо законы понимания подобны законам любви... Поиск приводит к ошибке...» (Перевод П.Епифанова). Природа познания истины харизматична. «Тяжелее всего для Паскаля было то, что он так и не достиг уверенности, так и не обрел веры, а не обрел потому, что стремился ею овладеть». (Перевод О.Игнатъевой).

В альтернативе “истина или Бог” Симона неизменно выбирает истину. (Полемизируя в этом пункте также и с Достоевским). «Бог не должен быть для человеческого сердца смыслом жизни в том понимании, как богатство является им для скупого». (О.И.).

Ничто, которое сопровождало всю жизнь Рильке, начиная с детских лет. Из письма Лу Андреас-Саломе 1903 года: «Далеко в моем детстве, в больших лихорадках его болезней, вставали огромные неопишуемые страхи, похожие на страхи перед чем-то слишком Огромным, слишком Суровым, слишком Близким, глубокие, невыразимые страхи, которые вспоминаются мне; и вот ныне эти же самые страхи вдруг вернулись, однако в качестве повода им уже не надобны были ни ночь, ни высокая температура, они хватили меня прямо посреди дня, когда я полагал себя здоровым и вполне мужественным, они брали мое сердце и держали его над Пустотой. Понимаешь ли, каково это? Всё становится иным, осыпаются все значения, и я чувствую себя выброшенным из мира, где все хорошо знакомо, близко и исполнено смысла, выброшенным в некое другое, неопределенное, безымянно-жуткое окружение. Куда?.. В эти периоды мне кажется, что я не смогу никого узнать, если кто войдет ко мне, и что я точно так же никому не знаком, словно умерший в чужой стране, одинокий, излишний, осколок совсем иных отношений...»

Этот дискомфорт выпадает из социумной глоссы абсолютно необходим истинному художнику хотя бы для того, чтобы кожей вновь и вновь ощущать границу речи и Безмолвия. Собственно, поэтическое исследование этого пограничья и было одной из главных тем поэта. Потому что лишь наше собственное море безмолвия погранично тому сверхъестественному, где только и может произойти гипотетическое соприкосновение твари с энергиями Нетварного. Симона писала: «Творения говорят при помощи звуков. Слово Бога есть молчание...Нет в мире большей гармонии, чем молчание Бога...Наша душа все время производит шум; но есть в ней одна точка, которая пребывает в молчании, и которую мы никогда не слышим. Когда молчание Бога вливается нам в душу и, проходя сквозь нее, соединяется с молчанием, сокровенно живущим в нас, с того времени мы уже имеем свое сокровище и свое сердце в Боге; и пространство раскрывается перед нами пополам, как плод, - ибо мы созерцаем всю вселенную с той точки, что находится вне пространства». (Перевод П.Епифанова).

Какой прекрасный и явно не измышленный образ. Почти научно точный. Конечно же, он связан с совершенно реальными ее мистическими переживаниями. В работе «Формы неявной любви к Богу» она рассказывает о своем опыте слышания беззвучной музыки (как тут не вспомнить об опыте дзэн с его знаменитым учебным коаном «услышь звук хлопка одной ладони!» или поэзию Рильке, где музыка любой вещи открывается лишь в полной пустоте не тронутого человеком безмолвия, или более поздние опыты Джона Кейджа, открывавшего «музыкальную буддовость» вещей). Симона сообщает о чуде, «когда душа воспринимает отпечаток красоты, неподвластной чувствам». Речь идет о переживании безмолвия, когда обнаруживается, «что молчание не есть отсутствие звуков, но нечто бесконечно более реальное, чем звуки, и оно наполнено гармонией больше, чем самые красивые сочетания звуков. Но молчание кроме того имеет разные степени. Молчание, таящееся в красоте вселенной, звучит как гул, если сравнить его с молчанием Бога» (Перев. П. Епифанова). Невольно вспоминается Орфей у Рильке.

Ввысь дерево течет. О, чистота подъема!
Поет Орфей мелодию древес!
Все в мире смолкло. Тишины истома
рождает новый ход и новой глубины лес.

Божественный Орфей не измышляет музыку в глубинах своего воображения, не воссоздает образы своих переживаний и чувств, как могла бы себе представить профанная эстетика, не демонстрирует свою личность и не утверждает ее в мистически оживляемом пейзаже. Нет, совсем напротив: он *выслушивает* ее у дерева.¹¹ Дерево мироздания

¹¹ Дерево у Рильке – не только вполне реальное дерево, то есть магическая вещь в микрокосме поэта, но еще и символ всего мироздания; есть дерево хтоническое – растущее корнями в землю, и есть Дерево Мировое, растущее корнями в небо. Будучи одним и тем же деревом, они тем не менее не есть одно дерево.

неслышимо поет. Именно эту музыку подслушивают вослед за Орфеем-первопроходцем последующие истинные певцы. Не свои чувства они выпевают. Будучи чудодеем *внимания* к сущему, Орфей извлекает музыку из мировой тишины, из той «тайной точки» внутри нас (говоря языком Симоны), которую индийцы называют атманом и которая непосредственно прикасается к корневой вертикали вещей.

В третьем сонете к Орфею Рильке пишет: «Песнь – бытие; легчайшее для Бога». И далее: «*Не есть* ты, юноша, и даже когда любишь...»

Учись забвенью предавать, кого воспел ты.

Это – течет. И в истине напева – дыхание совсем-совсем иного.

То веет нам Ничто. То божий дых и ветер.

Что вполне синхронно поэтическим воззрениям Вейль, неустанно различавшей подлинность и эрзац. «В то время как продукция второклассная (в науке и искусстве. – *Н.Б.*) – либо с блеском, либо посредственно исполненная – является *расширением* себя, творчество в истинном смысле есть *отвержение* себя. Эту истину обычно не понимают, ибо слава смешивает и без разбора освещает своими лучами как творения первого разряда, так и наиболее яркие из второго...» (*Перев. П. Епифанова*).

Ощущая эту постоянно зияющую бездну, подчеркивающую бессознательность, иллюзорность человеческой матрицы, человек постигает профанность личностного в себе начала и начинает ценить начало внеличностное, начинает культивировать его в себе, если позволительно так выражаться, ибо культивация эта проходит путями недеяния. Потому-то для Симоны «образ Божий в человеке заключается» «в возможности *отказа* от личности... Каждый раз, когда человек поднимается на уровень совершенства, на котором он становится, по причастности, существом божественным, он являет в себе нечто от безличностного, от безымянного. Его голос скрывается молчанием. Это проявляется в великих творениях искусства и мысли, в великих делах святых и в их изречениях. Поэтому в некотором смысле правда, что Бога следует познавать как Не-личность...» (*П.Е.*) Отказ от личностно-самостного в себе – это еще одна фаза рас-сотворения, то есть возвратного подражания творческому поведению Бога, в той мере, в какой он пожелал нам открыться.

9

Каждому из этой четверки было дано “жало в плоть”, позволившее им заглянуть в те страдательные глубины, которые неведомы блаженно-счастливым. “Жало в плоть”, несомненно, стимулятор творческой активности. Киркегор, окольцованный одиночеством ужаса перед трагедией своей плоти, ощущал себя умиротворенным только за письменным столом,¹² только в процессе страстных вопрошаний, подобных плачам Иова. Взглянем шире. Муза Бодлера пропитана эманациями его ужасной болезни. Афористический стиль и экстатический тон негодующих прозрений Ницше есть не что иное, как преодоление немислимой физической слабости и болей. От надвигавшегося безумия Акутагаву спасало перо. И т.д. и т.п.

Однако это лишь внешняя сторона дела. “Жало в плоть” должно быть как-то связано с промыслом. Киркегор так это и понимал: «Что касается меня, то с юных лет мне было *ниспослано* жало в плоть. Не будь этого, я бы уже давно жил обыкновенной жизнью...»

Паскаль не сразу понял, в чем суть дела. Долгое время он прикидывался баловнем судьбы, греясь в лучах всеобщего к себе восторженного внимания и всеевропейской научной славы. И все же... «Не было у меня, с восемнадцати лет, ни одного дня без

¹² Впрочем, разве в наше время тот же Александр Гольдштейн писал свои “письма в никуда” не ради заговаривания вначале своего одиночества, а на одре смерти – боли?

страданий», - признавался он в конце жизни. Страдал он желудочными и сильнейшими головными болями, временами ему совершенно отказывала нижняя половина тела и он передвигался на костылях. Временами резко падала температура тела. Нескончаемые приступы слабости и полубморочных состояний напоминают порой о сходном гоголевском феномене. И что же? До поры до времени Паскаль словно бы не замечает этих грозных вестников потустороннего. Он играет в здорового человека и потому весьма активен в светской жизни и в научной сфере. И лишь неуклонно и стремительно возрастающая немощь вкупе с ситуациями (словно бы кем-то инсценированными) внезапно приоткрывшейся ему бездне смерти обратили его к активности религиозной.

Апостол Павел, обращаясь к коринфянам, писал: «И чтобы я не превозносился чрезвычайностью откровений, дано мне *жало в плоть*, ангел сатаны, удручать меня, чтобы я не превозносился. Трижды молил я Господа о том, чтобы удалил его от меня. Но *Господь* сказал мне: «довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи». Совершенно иначе, в прямо противоположном ключе, воспринимала данное ей “жало в плоть” (в том числе почти непрестанные с ранней юности изнуряющие головные боли) Симона: «Если бы я была убеждена, что Бог посылает мне боль целенаправленно и ради моего же блага, тогда я считала бы себя *чем-то* и мне неведомым осталось бы основное назначение боли, которое состоит в том, чтобы дать мне понять, что я – *ничто*. Следовательно, не стоит давать волю подобным мыслям. Но нужно любить Бога сквозь боль».

Симоне не были даны экстазы откровений, да и человеком она была, от отличие от Павла, изначально-кротким. Так что, казалось бы, ее не нужно было “осаживать”. Однако в нынешнюю эпоху, когда сакральный пласт мироздания отошел от нас уже на весьма значительное расстояние, когда суммарно-общее энергетическое поле сознательной глоссы человечества создало мощнейший профанно-материалистический колпак, под которым покоится каждое отдельное сознание, необходимы особые толчковые механизмы для выведения индивидуального сознания из всеобще-ничейной механистической каталепсии. Следует своего рода толчок, чтобы, скажем, вбросить личность в ужасный внутренний конфликт, задать ей парадоксальную задачу, пронзающую болью. Это и может стать помощью.

Если ты ощущаешь себя “чем-то”, то есть тем, что значимо в обществе, то весьма легко можешь просибаритствовать всю жизнь («ты будешь доволен собой и женой, своей конституцией куцей...»), не заметив, что корень ее посылал тебе совсем иные сигналы. Ощущая себя “чем-то”, ты едва ли ты нырнешь в море своего внутреннего безмолвия. Однако раздавливаемый день изо дня ужасом своей плотской немощи или несостоятельности, унижительной болью, делающей тебя ничтожеством в соревновательных играх, ты имеешь возможность обратить свой взор в свое инобытие, то есть в направлении своего корня/истока, который несомненно выходит за пределы естественного, за пределы того, что доступно боли. «Мне должно понравиться быть ничем. Как это было бы ужасно, если бы я была чем-то. Любить свое небытие, полюбить быть небытием. Любить той частью души, которая по ту сторону занавеса, потому что часть души, воспринимаемая сознанием, не способна любить небытие, она в ужасе от него». (Перевод Н.Ликвинцевой).

Это очень важный момент в жизни души: после колоссальной меланхолии, слез и внутренней борьбы она наконец со всей благодарностью (в ней просыпается новое понимание) принимает укороченность и непобедительность своей плотско-эстетической судьбы, после чего главную энергию имеющихся в ней сил поворачивает в направлении того сверхъестественного, что реально живет в нашем естестве, в направлении той смерти, что реально соприсутствует в жизни. Страдания парализуют механистичность заурядно-созидательной воли, внушающей человеку ложное чувство своей победительности и значимости. Ощувив “край своих возможностей”, человек принужден оставить суету, вслушиваясь в Молчание, в его новую красоту.

Так что *несчастье*, понимаемое Симоной как высшая степень извне пришедших страданий, хотя и стирает многих (внутренне неготовых к перевороту) людей в порошок, все же по изначальному импульсу не есть кара, но потенция высшего блага. «Для него (того, кому несчастье разрывает душу. – *Н.Б.*) несчастье – не наказание. Просто сам Бог берет его руку и чуть посильнее сжимает ее. Ибо, если он останется верен, то и на самом дне своего крика обретет драгоценную жемчужину молчания Бога». (*Перевод П.Епифанова*).

Вот почему история библейского Иова всегда в центре ее внимания. И вот почему Иов – любимый, самый близкий герой всей нашей четверки. Подитоживая первый парижский период своей жизни, Рильке писал Лу Саломе: «Перед сном я перечитывал 30-ю главу из Книги Иова, и все это было правда, все обо мне, слово в слово...» 30-я глава – это еще одна фаза вопля к Богу прокаженного. «...Люди отверженные, люди без имени, отребье земли! Их-то сделался я ныне песнью и пищею разговора их. Они гнушаются мною, удаляются от меня и не удерживаются плевать пред лицом моим... Ужасы устремились на меня; как ветер, развеялось величие мое, и счастье мое унеслось как облако... Я взываю к Тебе, и Ты не внимаешь мне, - стою, а Ты *только* смотришь на меня...»

Одна из исповедей Киркегора названа им “Мемуары прокаженного”. Для Симоны страдания, а точнее говоря несчастье – “чудо божественной техники”, благодаря которому у человека есть возможность коснуться в себе точки сверхъестественного: ощутить в себе крест, точку пересечения естественно-хронологического, тленного и того вертикально-нетленного, которое само по себе нам не дается (если не считать красоту мира как отблеск *неземной* гармонии). История праведного, безупречно-богобоязненного Иова доверяет нам парадоксальную истину о том, что душа, «если она строго держится направления к Богу <...> сама распинается в центре мира». Счастливый и праведный Иов был словно бы недостоверен. Нам не ясна была технология его тайной причастности к бездне. И вот Книга показывает внутреннюю суть праведности Иова: совершает своего рода вскрытие его души. И обнаруживается, что Бог не карает несчастьем и даже, по Вейль, не испытует, а благословляет: протягивает руку. Русский фольклор хорошо это заметил: отнюдь не безоблачность судьбы знак божественной любви. Бог посылает потенциально одаренным испытания, ибо без этого не открывается в человеке сакральный канал. Мы живем в глубочайшей долине. «Чтобы любовь Бога смогла просочиться в такие низины, природа <в человеке> должна вытерпеть жесточайшее насилие. Иов, Крест...» Обнажить свое “вертикальное” существо от пут социумной матрицы – предварительная стадия подхода к очистительной бездне. «Отказ от себя требует, чтобы мы прошли через тоску и боль, равнозначные тем, которые в действительности были бы вызваны потерей дорогих нам людей и всех благ, включая сюда и способности и приобретения нашего разума и характера, мнения и верования в то, что есть благо, что надежно и т.д. Но нужно не самим убежать от всего этого, а потерять это – как Иов». (*Перевод Н.Ликвинцевой*). Для Вейль важно именно это: быть не проективно-инициативно-волевым, не религиозным экспериментатором, не искателем во флибустьерском смысле этого слова, но тружеником не-деяния, предельно *внимательным* к тому, что дано тебе на каждый день. Есть божественная данность, с которой мы, как правило, не работаем. Мы избегаем быть внимательными. Мы невнимательны ни к хлебу, ни к камню. «Хлеб и камень исходят от Христа и, проходя до глубин нашего существа, дают войти в нас Христу. Хлеб и камень – это любовь. Мы должны есть хлеб, а перед ударом камня (гибель близких, болезни, раны, увечья и т.д. – *Н.Б.*) открываться так, чтобы он прошел в нашу плоть так глубоко, насколько возможно». (*Перевод П.Епифанова*).

Здесь уже веет ветрами нашей православной юродивости (католичеству почти неизвестной), где “жало в плоть” было центральным энергетическим пунктом. (Следует помнить, что *плоть* это не только тело, но совокупный психо-эмоционально-соматический состав *естественного* человека). Всё исходило из жала-в-плоть, из предельной незащищенности и уязвимости человеческого естества, из подчеркнутой крестности

плотского состава и пути человека, демонстративно отвергающего свою прежнюю социальную личину. И благодаря этой сквозной пустоте и боли открывающего в себе и сакральную точку Молчания, и серебряную вертикальную ось. Энергетика юродивого проходила сквозь жало-в-плоть как сквозь аккумулятор, чтобы затем, уже трансформировано-обогащенной, вновь впасть в русло жала-во-плоти. Впрочем, едва ли Симона приняла бы все формы юродивости, ведь даже паскалевские самоистязания она причисляла к искусственному пафосу.

По поводу внезапно возрастающих в нас несчастий и разверзающихся бездн, когда мы начинаем терять почву под ногами, Симона применяет еще одну тонкую метафору: «Бог кладет в нас, как в землю, маленькое семечко и уходит... Когда семя всходит, мы чувствуем боль...» Это семя духовной составляющей чаще всего на внешнем плане замечается нами как несчастье, то есть мы замечаем это посаженное в себе семечко чаще всего с запозданием – когда оно уже прорастает и начинает проламывать жесткий асфальт нашей плоти. Нам предоставляется возможность ухаживать за необычным растением в нашем внутреннем саду. С неизбежностью мы должны выпалывать и сорняки: все новая и новая боль. Вспоминается *цветок смерти* из новеллы Рильке, посаженный супругами (почти против собственной своей воли) в своем саду и приковавший их внимание настолько, что постепенно они забыли обо всех иных растениях вокруг...

Цветок смерти требует такого же ухода и внимания как и цветок жизни. Однако хотя на самом деле это один и тот же амбивалентный цветок (чистый парадокс розы, неизменно занимавший воображение и интуицию Рильке¹³), в реальной практике нельзя не акцентировать внимания именно на смерти как на ущемленной и ближайше связанной с нашим инобытием энергии нас самих.

10

Вообще, пересечений с Рильке поразительно много. Начиная с концепции смерти. У обеих она стоит в центре жизни, а не на ее стыдливо замалчиваемой обочине: мол, смерть, поскольку она всегда чужая, есть некая отдаленность, с которой будем разбираться потом. В одном из писем 1915 года поэт писал: «...И разве нельзя историю Бога трактовать как словно бы никогда не наступающую часть человеческой души, всегда сберегаемую, накапливаемую и в конце концов упускаемую, время, решение и оформление которой было *здесь* и которая там, куда ее вытеснили, возросла до такого напряжения, в сравнении с которым импульс отдельного, всегда рассеянного и мелочно используемого сердца едва ли может быть принят в расчет?

И посмотрите, разве не то же самое происходит со смертью. Познаваемая и все же в своей действительности нами не переживаемая, непрерывно растущая за наши пределы и все же нами не вполне допускаемая, обижающая смысл жизни и с самого начала его обгоняющая, разве же не оказывается она (даже если и не прерывает нас постоянно в наших поисках этого смысла) вытесненной прочь, она, которая, быть может, столь нам близка, что мы едва ли смогли бы заметить расстояние между ней и нашим внутренним жизненным центром, не стань она чем-то внешним, чем-то таким, что ежедневно нами удерживается вдали, словно бы она есть то, что сидит где-то там, в пустоте в засаде, чтобы в злобном своем выборе нападать то на одного, то на другого... В отношении к ней в нас все более и более накапливалось подозрение, что она есть антагонизм, враг, невидимое сопротивление воздуха, в который вливаются наши радости, опасный стакан нашего счастья, из которого мы каждое мгновение можем пролиться...»

¹³ Роза для Рильке – архетипическое растение, квинтэссенция растительности. И тем самым в известной мере приближенность к истоку духовности. «О роза, чистый парадокс: блаженство Ничейного сна под скопищем век» - эпитафия для собственного надгробья. В одном из самых поздних стихотворений о *невстреченной возлюбленной* поэт пишет: «В розе ложе твое, любимая...» И предрекает, что когда-нибудь возродится в почке розы.

Подобно Богу смерть есть не внешняя нам субстанция, существо или сущность, а существеннейшая часть нашей внутренней пространственности. Ее пребывание не в теле или плоти только. Расстояние между ней и нашим внутренним жизненным центром, центром души – ничтожно. Понимаемая в ее сущности, а не в измышленных цивилизационными сплетнями бутафорских доспехах, смерть проникновенно сплетена с жизнью в единую парадоксальную нить. Потому-то она, как обойденное вниманием, оболганное и опошленное измерение нас самих, попадает у Рильке в пристальный фокус внимания. «Когда дерево цветет, то в нем подобно жизни цветет и смерть, и пашня тоже полна смерти, которая из своего распростертого лика творит все богатство выражений жизни; вот звери терпеливо бредут один к другому: повсюду вокруг нас смерть у себя дома, и из трещин в предметах смотрит она на нас, и ржавый гвоздь, торчащий из доски, день и ночь не делает ничего иного, кроме как радуется на нее...» Ржавый гвоздь, радующийся созерцанию смерти!

Из такого ощущения-понимания естественно вырастает концепция *собственной смерти*: не абстрактно-клишированной и омассовленно-механистичной, а интимно-индивидуальной, неповторимо развивающейся из индивидуального творчества жизни. В сущности же и *на самом деле* это некое неразрывное целое, лишь по недоразумению (и атрофированию в нас некогда мощной способности интуитивно-целостного приятия) разделенное на дихотомическую пару. На самом деле это два названия для одного процесса. «Смерть есть отвернувшаяся от нас, не освещенная нами *сторона жизни*: нам следует попытаться выработать то высшее осознание нашего бытия, которое в обеих этих неограниченных сферах пребывало бы дома, неистошимо питаясь из обеих... Подлинный образ жизни простирается сквозь оба края, кровь величайшей кровеносной системы устремлена по обоим: нет ни этой, ни той стороны, но великое единство, где превосходящие нас существа, “ангелы”, пребывают дома...»

Или в другом письме: «... Все наши реальные отношения, все наши транзитные опыты проходят сквозь целостность, сквозь жизнь и смерть, и *мы должны жить в обеих, пребывая в них интимно по-домашнему*. Я знаю людей, уже умеющих доверительно противостоять своей любовью как одной, так и другой. Разве жизнь для нас менее загадочна и доверительна, чем то, другое состояние? Разве не распростерты они обе над нами безмянно, обе равно недосыгаемы? Чисты и подлинны мы лишь в нашей устремленности к целостности...»

Эта присутственность смерти в одном случае есть мистический дар, в другом – преодоление ежедневного страдания (в личном космосе Симоны физический труд на заводе был символом смерти; даже не символом – конкретным ежедневным умиранием), в третьем – труд попыток реальной себя трансформации: трудиться внутри единого Процесса на стороне смерти. (На стороне жизни инстинктивно трудится наше естество; трудясь на стороне смерти некоей почти неведомой нам в себе частью, мы автоматически восстанавливаем в себе реликты сверхъестественного). Ибо тем самым мы устремляемся навстречу процессу жертвоприношения Богом частью своего немыслимого совершенства ради сотворения нашего мира; процессу, который и есть милость в подлинном смысле слова.

Для Симоны, как и для Рильке, говорить нескончаемое “да!” порядку Вселенной – естественное явление благородства. «Быть в согласии с тем, как существует мир, - вот наша обязанность в земной жизни». (“Любовь к Богу и несчастье”). И это несмотря на ниспосланное судьбой несчастье. Возлюбить саму судьбу, пронизанную несчастьем, в фактуре каждого дня напоминающую тебе о смерти; более того – дающей тебе то ее познание, что синхронно познанию жизни.

Для Вейль, как и для Рильке, важна полнота присоединения к живому универсуму – как в естественном, так и в сверхъестественном его измерениях. (В реальности существующих, конечно, в целостном единстве, однако в рефлексивном познании неизбежно разбиваемых). Потому так важна добровольность послушания истокам как того, так и другого. Русско-православное слово “послушник” не случайно подразумевает

даже не столько способность послушания как кротости, сколько умение вслушиваться во все голоса без изъятия: в голоса жизни и смерти. Полнота безвыборного (в этом смысле) внимания. Потому-то *жало в плоть* (то, что в текстах Вейль именуется *несчастьем*) столь благотельно: направляет к сути послушания: к вслушиванию в изначальность Корня. (Укоренение). Потому и “согласие на смерть” принимает иной смысл. Это не просто естественная “болезнь-к-смерти”, которой является всякая биологическая жизнь. Жизнь начинает восприниматься как таинство возврата: осмысленного и предельно внимательного к сверхъестественному в мерцаниях естественного, ибо и то, и другое лишь названия, но в творческом жизненном акте могут внезапно слиться в изначальную неразличимость. На осознаваемом уровне жизнь начинает рассматриваться как добровольный акт умирания, как движение к краткому, но *абсолютному* мгновению Ясности. (Просветленности). «Согласие на такое изменение (на смерть. – Н.Б.) для человека представляет высшее проявление полноты послушания. Вот почему апостол Павел говорит о самом Христе по поводу его страданий: “...однако страданиями научился послушанию, и приобрел совершенство...”» (Перевод О.Игнатъевой).

Для Симоны полюбить свою судьбу означало прежде всего принять свое несчастье со всей энергией, принять как дар, как счастливую возможность прорыва к сверхъестественному в себе. Именно с этого для нее лично начинается истинное, не номинальное христианство: «Несчастье, с которым человек смирился, которое принял и полюбил, поистине становится крещением». (Перев. П.Епифанова). Но как возможна такая любовь в будничном распорядке дней? Есть два момента. Первый: «Надо знать, что любовь есть не состояние души, а ее ориентация. Не понимая этого, можно впасть в отчаяние при первом касании несчастья». (П.Е.) (Ср. у Рильке: «Бог – лишь направление любви, не ее предмет». Бог – неподъемен ни для какого человеческого чувства, остающегося в рамках чистого самоконтроля, избегающего каких-либо симуляций и блефа). И второй: «Смотреть на несчастье в упор, вблизи, с непрерывным вниманием нам будет под силу, только если, по любви к истине, мы примем смерть *душой*... Именно такой смерти души учит Платон <...>, именно ее обозначали посвятельные обряды древних мистерий, именно она изображается в крещении. Речь не о том, чтобы душа на самом деле умерла, но – чтобы она просто признала за истину, что она есть мертвая вещь, аналогичная материи...» (П.Е.) Речь идет о плотской, психологической душе. Признав ее тщетность и иллюзорность, мы приходим на путь к “другой жизни”, мы отыскиваем ту абсолютную точку молчания в себе, которая и есть наш атман, столь тонко чувствуемый Симоной, древнеиндийской частью ее души и духа. Атман, эту сущность нашего “я”, тождественную с абсолютным началом мира, Симона называла *тайной точкой*, точкой молчания внутри нас. «Атман. Пусть телом для человеческой души станет вся вселенная... Отождествиться с самой вселенной» (Перев. Н.Ликвинцевой). Опыт, столь много практиковавшийся душой Рильке.

Так рождается особый вид странничества, хорошо знакомый юродивым. Дом и родина вырастают на почве внепсихологической, внеплотской души, души, выросшей на пересечении естественного и сверхъестественного: дерево креста. «Крест – вот наше отечество» (Перев. П.Е.).

11

«Шаманы утверждают, что когда человек осознает, что мы – существа, которых ждет смерть, все приобретает трансцендентальный порядок и меру», - говорит Хуан Матус у Кастанеды. Некий подобный порядок царит в романе Рильке «Записки Мальте Лауридс Бригге», где редкий жизненный эпизод не подсвечен опытом переживания смерти или наблюдениями за ее многообразнейшими проявлениями. Центральная часть романа – своего рода историческая (в рамках европейского средневековья) коллекция *своих собственных* смертей, начиная с подробного созерцания за колоссального размера смертью деда героя.

Симона, полагавшая, что все лучшее в нас существует за счет энергии сверхъестественного порядка, инстинктивно ощущала смерть чем-то врожденно-близким, с детства страшаясь, по ее собственным словам, «упустить не свою жизнь, а свою смерть», развивая идею «добровольно выстраданной смерти». Именно так, я думаю, и надо рассматривать ее собственную кончину в Англии 1943 года. «Смерть – самое драгоценное из того, что дано человеку. Именно поэтому крайнее богохульство – плохо ее использовать...» (Перев. Н. Ликвинцевой). «...Момент смерти есть мерило и цель жизни. Я считала, что для тех, кто живет как подобает, это должен быть такой момент, когда на бесконечно малую частицу времени в душу вступает чистая, нагая, верная и вечная правда. Я могу с полным правом сказать, что никогда не желала для себя иного блага».¹⁴ (Перев. М. Бенга).

Потому-то цитадель душевной жизни Симоны – идея рас-сотворения – не может быть понята вне всего контекста претворяемого ею единства жизни-смерти. Высшее, по ее мнению, что доступно человеку, ждущему Бога, это разрушать в себе тварность. Но означает это не саморазрушение, не переход к небытию, а движение к нетварному в себе. То есть к стихии, обычно именуемой святостью.¹⁵ Только так мы можем реально участвовать в творении мира, а не в его “проедании”. Поэтому первая задача в общественном плане – становиться никем и ничем. Подрубать корни естественных в себе влечений, проращивая сверхъестественные. Страдания и несчастье (жало в плоть), претерпеваемые пассивно, могут в этом помочь, свидетельствуя о человеческой нищете, об изначальности этой нищеты. (Горделивость человеческой осанки – плод человеческого не-ведения, как говорят на Востоке). Потому-то такие немислимые ни у кого, кроме святых и юродивых, слова о “благодати боли”. У Альберта Швейцера шла речь о “братстве боли”, то есть о сострадании; Симона Вейль видит в боли благодать, принимаемую смиренно, напоминая нам вновь об архетипе русско-православного человека, столь впечатляюще воссозданном в недавние времена кинематографом Тарковского.

Впрочем, удовольствия и счастье следует принимать столь же смиренно, как свидетельства все той же нищеты человеческого удела. «Быть ничем, чтобы быть на своем истинном месте во всем». «Стать ничем вплоть до растительного уровня; только тогда Бог станет хлебом». (Перев. Н. Ликвинцевой). Методично развоплощаться от своих самостных личин, от горделиво-тщеславных пелен личности. Становиться все более обнаженным и голым перед Изначальным. И чем более ты будешь чувствовать радость от осознания бытия Бога, тем полнее осознаешь небытийность человека, его иллюзорность в бытийной системе координат. Бог пребывает в нашем мире сокрытым, сокровенным. Ибо в противном случае его мощь затмила бы всё: ничего кроме Него не смогло бы существовать. Значит, святость, то есть ее элементы, возможные в нас, должны быть тоже сокрыты, сокровенны – в нашем мире. Бытийность (реальность) человека находится за завесой сверхъестественного – по ту сторону от нас естественных. «Знать о себе человек может лишь то, что ему одолжили обстоятельства». (Перев. Н. Ликвинцевой).

¹⁴ Ср. с записью в дневнике Кафки: «Возвращаясь домой, я сказал Максу, что, если только боли не будут слишком сильными, я на смертном одре буду чувствовать удовлетворение. Я забыл добавить, а потом уже намеренно не сказал, что лучшее из написанного мною исходит из этой готовности умереть удовлетворенным».

¹⁵ Даже в искусстве лишь святое обладает для нее подлинным величием. Ни талант, ни гений сами по себе не гарантируют величия, ибо напрямую не связаны с этическим. Величие натекает не из таланта, не из пафоса, не из искусности. Только из святости. «Святость воссияла в романских церквях и григорианском пении. Монтеверди, Бах, Моцарт были в жизни такими же чистыми существами, как и в творчестве. Если есть такие, чей гений чист до такой степени, что открыто приближается к величию, присущему самым совершенным святым, зачем же терять время, восхищаясь другими?...» (Перев. О. Игнатъевой).

Подрубая свои естественные корни, мы творим дерево другого типа – крест. «Срубить дерево и сделать из него Крест и затем нести его каждый день». Тайно, сокровенно. Стать в этом смысле изгнанниками (из общественных договоренностей и дружб), но изгнанниками особыми: “укорениться в отсутствии места”, в изгнанничестве и странничестве обретая дом. (Подобно Владимиру Печерину или Александру Добролюбову, выявивших этот тип странничества в видимом сюжете своих жизней. Подобно тысячам православных юродивых, чья принципиальная бездомность, последняя нищета и физическая тщета свидетельствовали о их предельной обнаженности перед Изначальным).¹⁶

Что же это за путь “бездомного дома”? Путь от иллюзорного к реальному. «Подрубая свои корни в социальном и органическом плане», «мы ищем более реального».

Вот почему для Рильке идеальный художник – это Орфей, странствующий (подобно Сведенборгу) между миром живых и миром мертвых, поющий из двух измерений сразу. Потому-то его песнь естественно сверхъестественна. (Подобно тому, как в самой фактуре старых вещей, пейзажных мизансцен и облезлых стен око кинообъектива Тарковского считывает эманации и нашего мира, и иномирья. И порой мы замечаем, что подобно мазку древнерусского иконописца “мазок” его камеры становится магически двуслойным, схватывая это почти неуловимое единство).

На языке Рильке рас-сотворение, которое Симона считала единственной формой нашего возможного участия в творении, звучит как особое трансформационное творчество *превращения видимого в невидимое*. «Для Земли нет иного пути кроме как невидимой становиться: именно мы, частью своей сущности причастные к Невидимому, являемся по меньшей мере пайщиками в нем, и наше обладание Невидимым может умножаться в продолжении нашего здесь-бытия, - только в нас может свершаться это укромно-интимное и длящееся превращение видимого в невидимое, не зависящее более от зримого и чувственного бытия, подобного нашей собственной судьбе, которая непрерывно в одно и то же время *и в наличии, и в невидимости...*» Именно в этом смысле поздний Рильке постоянно говорил о *Weltinnenraum*, внутреннем-мировом-пространстве: резервуаре невидимых извне актов преображения и трансформаций. В этом смысле у нас есть возможность подражать ангелам – существам, для которых все миры в равной

¹⁶ То, что тип православного юродивого почти идеально вписывается в концепцию Вейль, - вроде бы очевидно. Стать абсолютным никто и ничто – вот ее предельная мечта. И однако же едва Паскаль демонстративно надел на себя вериги, как Симона моментально приподняла иронически бровь. Всё, по ее убеждению, должно происходить не в плоскости демонстративно-умышленно изготавливаемого несчастья. Надо быть предельно внимательным к тому, что тебе *дается судьбой*, и работать с этим, а не со своими измышлениями и интеллектуально-психическими волевыми проекциями. Надо полагать, не все из юродивых естественно вписались бы в эту ее интуицию сокровенности судьбы. Но и сама Симона, вне сомнения, осуществляла вполне реальный путь юродивости: словно бы отрицающий саму эту *дневную* возможность.

Естественные трансформации творческого поведения должны исходить не из воли «Я», а из неких “сверхъестественных” подсказок и указаний. Почти как у святой Жанны. То, что такие подсказки, шепоты и голоса есть, что они вполне реальны в жизни многих и многих людей, в этом Симона была уверена: вся проблема лишь в нашей способности или неспособности к *вниманию*. Харизма гораздо ближе к нам, чем мы думаем. Творить свою жизнь, но не из своего субъективистски-проективного напора, а из тех энергий, которые прежде всего говорят тебе: не делай этого; величие не в том, чтобы как можно более наследить.

Идеальный пример художника, действующего изнутри такого типа внимания, – Рильке. В его случае произошло превышение рамок субъективного высказывания. Весь его путь вел к этому превышению, к выходу из коллапса субъективной лирической чувствительности, из дурной бесконечности капризов этико-эстетической впечатлительности и чувственности. Он писал польскому переводчику Дуинских элегий на просьбу изъяснить их точный смысл: «Здесь, мой друг, я сам не решаюсь что-либо сказать. <...> Разве *я* – тот, кто может дать верное объяснение Элегиям? Но они бесконечно превышают меня...» Рильке ощущал свой путь как выход к высказыванию (причем, высказыванию метафизическому или, точнее, мировоззренчески-мистическому) того свойства, когда через тебя говорит некто в тебе, чья рефлексия тебе, твоему контролирующему вниманию, не принадлежит.

степени существуют уже в их *сверхъестественной* ипостаси (вот почему при всяком случайном контакте с ангелом человека обдаёт ужасом): все существовавшие некогда на земле города и цивилизации, для нас исчезнувшие, для них существуют невидимо-вибрационно-энергетически, как и всё существующее ныне и кажущееся нам материально-осязаемым. Преображая реально-осязаемый опыт общения с Землей в опыты и реальности нашего внутреннего-мирового-пространства, мы затем отдаем этот ценнейший продукт, этот уникальный экстракт некоему великому Садовнику, высадившему нас в почву. «Мы – пчелы невидимого», - писал Рильке. Мы создаем мед, который, конечно же, кому-то может понадобиться. Сущность нашего меда – сверхъестественна, если выражаться языком Вейль.¹⁷

В концепции Рильке мы субъект-объекты колоссального космогонического процесса. Мы буквально участвуем (точнее говоря – можем участвовать) в творении. «Все миры вселенной обрушиваются в невидимое, как в свою ближайшую, более глубокую действительность; некоторые звезды преобразуются непосредственно, переходя в бесконечное сознание ангелов, другие же связаны с существами, которые преобразуют их медленно, с трудом, и вот в ужасе и восторге этих существ они достигают своей ближайшей невидимой реализации...» Удивительно, сколь одинаковы интуиции столь разных людей: интуиции о том, что всем существам проявленной вселенной сокровенно заповедано творить процесс возвратного превращения всего “естественного” по направлению к его глубинному истоку. Быть может, пишет Рильке, «мы таким образом готовим не только интенсивности духовного рода (ибо всё во вселенной есть различного рода и качества вибрации. – *Н.Б.*), но, кто знает, быть может новые тела, металлы, звездные туманности и созвездия». В новом, откуда не ведомом нам измерении.

12

Совсем не странно, что Рильке, подобно Вейль устремленный к субстрату реального, не трансформированного и не искаженного нашим интеллектом, его изошпренно-гщеславными проекциями, устремленный к *пенью самих вещей*, столь же сдержанно, столь же опасливо-осторожно, как она, относился к воображению. В «Записках Мальте...» есть характерное признание еще из эпохи детства героя: «Когда мама, бывало, заглядывала на часок почитать – делалось это вовсе не сказок ради. Мы оба сходились на том, что сказок не любим. Мы иначе понимали чудесное. Самым чудесным мы находили то, что происходит в действительности. Мы ставили ни во что ковры-самолеты, нас не завораживало могущество фей, а в волшебных превращениях виделись нам весьма поверхностные вариации...» (*Перевод Е.Суриц*). И в самом деле, воображение предлагает нам восхищаться мыслительными “околоещными” проекциями, отрезая от волшебства вещей самих по себе. Об этом Рильке сказал еще в раннем своем стихотворении «Людскую страшно слушать речь...»:

Страшны их шуточки с подлогом.
Всезнайства вечного причуда.
Гора давно для них не чудо.
И погреб их граничит с Богом.

Как защитить хочу я вещи!
В тиши ночной их песни вещи.
Когда ж берет их кто – немеют.
В них гибнет то, чем не владеют.

¹⁷ В мистической эпопее К. Кастанеды маги-толтеки обладают способностью видеть легкий энергетический силуэт Мирового Орла, глотающего сознания людей в момент их смерти.

Не странно и другое совпадение: Симона и Райнер понимают феномен любви как чувство в основе своей бескорыстное и обреченное на безответность. Любящие у Рильке никогда не ждут ответной любви, а если и ждут и жаждут, то не торгуются, не надеются и уж во всяком случае не рассчитывают на ответ. В такой любви, полагает поэт, человек *тренируется в любви к Богу*. Истинная любовь, по Рильке, в принципе безответна, ибо подлинно любящие словно бы неким таинственным образом «лишают свою любовь переходности». Поэтические и прозаические тексты поэта пересыпаны этими восхищенными здравницами брошенным и покинутым возлюбленным, любившим верно и безответно: от Элоизы и Гаспары Стампы до Португалки и графини Анны де Ноэль. О последней, своей современнице, он писал: «Никогда еще сердце женщины не простиралось столь широко по своим природным просторам. Все устремленности и самоотдачи, какие нам известны, являются *его* устремленностями и самоотдачами; вся страстность и все счастье тварного существа, которым никто не владеет, достаются, словно по родству, ему. Когда же это сердце страдает, то горе вспыхивает такое, будто это кара целым местностям, так что вечерами, внезапно пронизанными безысходностью, жалоба этого сердца звучит подобно птичьему зову. Жалоба, приходящая снова и снова, единственно вечная любовная жалоба; плач по той великой любви, которая перерастает любого возлюбленного.

Плач этот падает и вздымается, как это делают фонтаны в одиноких садах этих поэм. Этот плач подобен аромату, он нападает как ностальгия, он нарастает как воспоминания; он затворяется подобно кабинету на обед, он светится словно зеркало, он открывается подобно двери. Он стремительно уносится поездами, бросая в отчаянии вокруг себя края и страны. Он заключает в объятия Испанию как свое спасение; в венецианской меланхолии он испуганно узнает себя; он мечтает о водах Дамаска и о прозрачности Исфагана как о некоем облегчении. Случаются моменты, когда ему кажется, что он чувствовал бы себя лучше, будь он городом, стоящим у Золотого Рога. Но в конце концов плач бросается в траву забвения, признав себя побежденным, он ищет конца и растворенья в природе; и все же он поднимается вновь, продолжая бытийствовать, чувствуя себя столь вечным, что лишь он один не дрожит от испуга, когда вдруг, посреди счастья, встречает другой плач – плач по смерти...»

Изумительна эта идея: такая вот, жертвенная в своей основе любовь *перерастает* любого из возлюбленных, на которого она направлена. При всей своей реальности такая любовь тем не менее становится лишь инструментом душевного роста, своего рода духовно-энергетической провокацией. Симона не выражалась столь патетически, однако женская кротость и интуиция рас-сотворения диктовали ей тактику перевода любви в анонимность и притом особого свойства. Вот одно из характернейших ее в этом смысле признаний: «Одна из драгоценнейших радостей земной любви – служить любимому существу так, чтобы оно об этом не знало...» (Перев. М. Бенга). Нет сомнений, что за такого рода сентенциями в ее текстах стоит вполне определенный и многострадальный личный опыт.

13

Есть порода людей, которые неким неотвратимым для себя образом склонны замечать нищету и бедственность человека, опрокинутого и непрерывно опрокидываемого в боль и в распад. Внимание этих, рожденных в благополучии, людей движется в этом направлении не только из неясных этических императивов, и не только из императивов подобных древнеиндийскому «тат твам аси» («ты есть тот и то», ты и другой не есть разные люди, ты и другой – одно лицо, одна душа: истина, тонко проиллюстрированная Тарковским в “Ностальгии” в сцене зеркала в платяном уличном шкафу), но также, возможно, и из древней интуиции, что если кто и близок к держателю мира, то именно эти выключенные из модуса какого-либо обладания люди. Здесь проходит граница сострадания и ужаса, любопытства и влечения, страха и восторга, вины и неясного долга,

граница неких странных самоотождествлений. Абсолютная бытийность Бога делает его абсолютно бедным, ничем не владеющим. Ибо: либо абсолютное бытие, либо абсолютное владение.

Лирический герой романа Рильке, вполне прилично одетый отпрыск древнего датского рода, странствующий по Парижу, обнаруживая на каждом шагу маргиналов, нищих, калек и убогих, с изумлением (не вполне понятным самому себе) чувствует неотвратимое тайное с ними сродство, но и более того – что и они неким своим шестым чувством догадываются о его тайной (и подлинной) причастности к их клану, к их фатальной обездоленности. Неотвратимость желания в той или иной степени разделить судьбу этих несчастных, каким-то образом вырвать их (хотя бы на краткое время) из их одиночества посещает Мальте Лауридса так же, как, вероятно, посещало нечто похожее Симону Вейль в ее многочисленных попытках часть своего жизненного внимания и энергии обратить на тех, кто “за чертой”.

Датчанина Мальте Рильке писал с себя. История со страшным карандашом в руках у старухи в романе проходит вскользь, но в письме Рильке к Лу (1903 г.) он воспроизводит ее подробно (наряду с множеством иных историй своих встреч с бедностью и болезнью). Меня неизменно поражает катастрофизм внимания Рильке: словно бы сам Гаутама из рода Шакья впервые вышел из своего дворца и обнаружил потрясшие его до основ ужасающие знаки жизненной тщеты и безнадежной конвульсивности. «...Однажды поздней осенью как-то вечером в свете витрины я увидел возле себя маленькую старушку. Она стояла очень тихо, и вначале мне показалось, что она рассматривает выставленные вещи, так что я почти не обращал на нее внимания. Однако в конце концов ее близость стала возбуждать во мне беспокойство, и сам не знаю почему я посмотрел на ее натруженные, странно сомкнутые руки. И вдруг из рук этих стал медленно-медленно появляться старый, длинный, тощий карандаш, он все рос и рос, и прошло много времени, прежде чем он стал виден весь, виден во всей своей нищете. Не могу сказать, чем именно так ужаснула меня эта сцена, но у меня было чувство, будто передо мной разыгралась целая судьба, долгая и катастрофичная, чудовищна нарастающая до того мгновения, когда карандаш уже не мог более расти, и вот в абсолютной тишине, он, дрожа, торчал из одиночества этих пустых рук. И наконец до меня дошло, что я должен его купить...»

Нет, здесь не патетико-риторическая “солидарность с горем”. «И разве же я не был одним из них, ведь был я беден, как и они, пребывая в полном разладе со всем тем, что занимало, радовало, огорчало, вводило в заблуждение всех иных людей. Разве не отрицал я всего того, что имело цену и вес вокруг меня, и разве не был я, в сущности, без крыши над головой, несмотря на видимость комнаты, где ощущал себя таким чужаком, словно делил ее с незнакомцем? И разве не голодал я подобно им возле богато сервированных столов, даже не прикасаясь к блюдам, ибо были они не чисты и не просты, как те, что я любил? И разве не отличался я, подобно им, от большинства уже тем, что никогда не притрагивался к вину, равно и к другим сомнительным напиткам? И разве не был я прозрачен, как те одинокие, которых чуть подбивает извне туманом, да тяжестью города, да смехом, идущим словно смрадный чад от плохих очагов?..»

Для самой Симоны такой тип поведения – одновременно и высший, и повседневно-насуточный. «Сочувствовать существованию другого, значит переносить себя в него и, следовательно, стать причастным состоянию бездвижного вещества, в котором тот (нагая окровавленная плоть. – Н.Б.) находится» (Перев. П. Епифанова). Симпатия слабого к сильному, размышляет она дальше, естественна: через воображение мы присваиваем себе часть силы сильного. Но симпатия сильного к слабому не дает сильному никакого выигрыша или прибýtка. Она неестественна, “идет против природы”, а точнее говоря – сверхъестественна. В таком действии человек уподобляется Богу. «Христос научил нас тому, что сверхъестественная любовь к ближнему есть обмен состраданиями и благодарностями, сверкающий подобно молнии между двумя существами, из которых

одно облачается в человеческую личность, а другое – обнажает себя от нее. Из этих двух одно – это всего лишь малое количество нагой плоти, неподвижной и окровавленной, на краю могилы, без имени, которую никто не знает. Те, кто проходят мимо этой *вещи*, едва ее замечают, а через несколько минут уже не помнят, что заметили. Только один остановился и обратил внимание. Все его дальнейшие действия были только лишь автоматическим следствием этого момента внимания. Это внимание созидательно. (То есть молитвенно. – *Н.Б.*) Но в момент, когда оно возникает, оно есть самоотречение. Во всяком случае, если оно чисто. Человек соглашается на самоумаление (аналог самоумаления Бога в воплощении. – *Н.Б.*), сосредотачиваясь для отдачи энергии, которая не расширит его власть, но будет существовать в другом, нежели он, человеке, независимом от него...» (*П.Е.*) Лишь подобное творческое поведение реально вписывает нас в божественную игру, где мы синхронно, на своем уровне энергетизма, восстанавливаем этическое равновесие по отношению к божественному благородству. «Когда милосердие к ближнему составляется *творческим* вниманием, оно сродни гениальности. Творческое внимание состоит в том, чтобы реально прилагать внимание к тому, что *не существует*. (Вспомним желание Симоны стать *ничем*. – *Н.Б.*) Человеческая природа не существует в безымянной плоти, неподвижно лежащей на обочине дороги...»

Лишь в божественном акте мышления мы, в реальности не существующие, получаем возможность бытия. Бог устремляется в душу тех, кто сочувствует убогим, ибо «через нее Бог может видеть и слышать этих несчастных».

Бог умалил себя в акте творения мира. «Бог отвергается от Себя в нашу пользу, чтобы дать нам возможность отвергнуться от самих себя ради Него...» Рас-сотворение.

14

По Вейль, сокровенный Бог еще не пришел, мы его пока что ждем. Наше время – время ожидания Бога. И это пора пассивной активности добра, пора деяния не-деянием. От нас не требуется многого: только маленькая частица внимания к существу, но желательно каждый день. И это наибольшее, что мы можем, ибо мы хранители, а всякое деяние вне модальности надеяния есть не что иное, как разрушение.

Хрупкая сторона человеческой чистоты ищет нашего милосердия. Ждет так, как Симона ждала Бога. Мне вспоминается история, рассказанная Эдмоном Жалу после смерти Рильке, история, случившаяся в Париже. Почти каждый день гуляя по Люксембургскому саду, Рильке замечал в одном и том же месте у каменного парапета садовой решетки старую нищенку, которая всегда сидела сгорбившись, склонив голову так низко, что лица ее не было видно. Каждый раз поэт с подружкой молча подавали ей, не слыша ничего в ответ. И вот однажды, подойдя, поэт поклонился нищенке так, как мог кланяться только Рильке, а затем медленно опустил на колени совсем свежую прекрасную розу. Старуха вздрогнула и медленно подняла на него свои глаза, оказавшиеся еще почти совсем не выцветшими, василькового цвета, затем схватила его руку, поцеловала и тут же ушла, в тот день так и не вернувшись...

Здесь, вероятно, случилось нечто большее, чем милостыня. «Если дар дан как подобает, передача куска хлеба от одного человека к другому становится чем-то похожим на настоящее таинство», - писала Симона, словно бы комментируя этот, разумеется, ей неизвестный случай. Как тут, действительно, не вспомнить “бережность человеческих жестов”, замеченных поэтом на аттических фресках и воспетых в одной из Дуинских элегий.

15

Но, входя в добровольное родство с последним нищим, поэт отнюдь не оказывается на обочине мироздания. Едва ли у кого из поэтов образ Бога столь бедствен и столь лишен атрибутов властности, могущества, как у Рильке. В десятках, сотнях его стихотворений

Бог являет многообразнейшие признаки слабости, ущерба и застенчивости, если смотреть на это изнутри западноевропейской системы координат.

Да, ты – бедняк, ты – неимущий,
ты камень, что мешает всем.
Ты прокаженный, в ночь бредущий,
из града изгнан насовсем.

Ничто – твое, как ветра стежка.
Прикрыта славой нагота.
И даже сироты одежда
роскошней, чем твоя мечта.

.....
Ты – величайшая аскеза:
сокрыт твой вечно нищий лик;
великая разора роза,
извечная метаморфоза
всесолнечных золотых интриг.

О, как кротка твоя безродность.
Не может мир тебя вместить:
в твоей громаде – непригодность.
Ты – бури вой, той арфы грозность,
где заиграть – себя убить.

Бог у Рильке укром (сокровен и потаен – в мифологии Симоны), он чурается чрезмерного к себе внимания, яркого света, звона фанфар, пышных одежд и речей, всяческих тусовок и праздномыслия. Лишь последний нищий и безродный, лишь прокаженный и бесконечно отверженный, лишь полное никто и ничто могут что-то в нем понять, могут чуть-чуть коснуться Его бережным неосязаемым прикосновеньем, где нет ни крохи умысла или иной рефлексии.

Однажды вид тысяч и тысяч готических соборов, остро направленных к нему словно оружие (так рассказывал Рильке детям), смутил Бога настолько, что он решил перебраться на другую сторону неба, чтобы оторваться от назойливых преследователей. Ибо шум человеческих обрядов и мыслей мешали Богу. И неожиданно он заметил, что если свет, вечно горящий в человеческих головах, лишь вызывал у него раздражение, то сумрак человеческого сердца гораздо больше подходил для прогулок. Ибо Бог любил тишину и не любил яркого слепящего света. Так люди, глядя на небо, однажды потеряли Бога из виду. А между тем он стал являться вовсе не с неба, а из глубины матушки Земли. «Люди всегда смотрят прочь от Бога, - в частном письме. – Они ищут его в том свете, что становится всё холоднее и тоньше, вверху. (Свет разума, интеллекта, люцифериново семя; словесно-головная религиозность. – *Н.Б.*) А Бог ожидает нас совсем в другом месте – он ждет в основах вселенной. Где корни. Где тепло и сумрачно».

В России Рильке нашел, как он верил, отчетливые следы Бога. Тот у него надолго обрусел, просияв сквозь божественно-неграмотный лик косноязычного, волхвующего из глубин подсознания, измазанного сажей мужика.

Ты – рокот Руси закопченной,
ты на полатях темных спишь.
Познашь точит время мышь.
Ты – вне сознанья заточенный,
из века в вечность путь пылишь.

Ты – самый нищий, самый робкий,
вливаешь в вещи вещей смысл.
Ты – слог псалма, что в мощной глотке
вибрирует как вопль юродки,
под купол возвращаясь чист.

Ты не учен и не речист.

Богатством лик не прорисован,
красот внезапных не сулишь;
ты грубой глиной облицован,
ты бородищей окольцован,
из века в вечность путь пылишь.

Образы Бога бесконечно изменчивы. «Каждый день перед сердцем моим вы
встаете/ отвесной стеною – скалы, горные кручи, отроги, / дикая местность, без-дорожье:
Бог, в кого, одинокий, / я вхожу, поднимаюсь и падаю, в ком плутаю в гуще мороки...»
Или:

.....
Ты – птенчик, из гнезда ко мне упавший,
всей желторотостью к себе воззавший.
Глаза огромны. Как тебя мне жаль.
(В долинах рук моих тебя укрыла даль).
Я пару капель из ручья принес тебе рукою,
к твоим когтистым маленьким устам,
и слышу, как сердца стучат у нас с тобою,
как страшно нам!.....

Или: «Мы – лишь уста. Но кто поет?/ Чье сердце в каждой вещи бьется тихо?...»

От сердца каждой вещи, всех вещей, которые разрушаются у нас на глазах, до
маленького жалкого птенчика, выживание которого всегда под вопросом, Бог смотрит на
нас тщетой нас самих, повергая наш взор в корень нашей сверхъестественной родины. И
уже само желание найти Бога (и затем, разумеется, оприходовать) выказывает слепоту
того, кто отправляется в путь. Никакого пути нет. Если ты слеп в данный момент, то едва
ли прозреешь в момент намеренного и целенаправленного движения.

Все, кто рыщут, ища вкусить тебя, – искус тебе.
Те, кто, пленившись, находят тебя, – плен тебе
из картин и процессий.

Я же хочу тебя понимать
как тебя Земля понимает;
я хочу не зря созреть:
моей зрелостью
царство твое вызревает.

Мне не нужно от тебя никаких сует,
тебя доказующих.
Мне известно, что вечности нет
в именах, тебя аттестующих.

Не сотворишь волшебств и чудес.
Пусть одна правда поит твой закон.
Из поколения в поколение окрест
всё зримей да будет он.

Строки, под которыми С. Вейль вполне могла бы подписаться.

16

Существуют две традиции. Одна, мечтая о бессмертии, о вечной жизни на земле,
стремится избегнуть встречи с самим источником жизни или, по крайней мере,
отодвинуть ее на неопределенно-долгий срок. Во встрече с тем, кого называют
архитектором Вселенной, она не видит ничего заманчивого или привлекательного. Скорее

беспричинный страх и ужас. Варианты бессмертия, начиная с древнедаосских, древнетолтекских магических рецептов до знаменитых проектов Николая Федорова, Ауробиндо и Кастанеды. Всюду здесь жизнь рассматривается как абсолютная возможность, а смерть как абсолютная невозможность. Задача духовного воина, по Хуану Матусу, человеку безусловно гениальному, - накопить такое количество энергии, чтобы суметь проскочить мимо пасти Мирового Орла в момент разрушения “светящегося кокона” энергосистемы человека. Проскочить, подарив прежде Орлу копию памяти с “диска”, где записано всё, что происходило в живой эмоционально-психической истории индивида, начиная с первых мгновений его памяти. Ибо есть подозрение, что Садовник, высадивший растение человека на Земле, собирает урожай в виде именно-таки нашего разветвившегося в сюжетах жизни сознания: он Сам или Тот, по чьему поручению он трудится, питаются нашими сознаниями, их бесконечными вариациями. И чем выше, глубже, тоньше, богаче сознание умирающего, тем с большим наслаждением заглатывает его Орел, словно сладкий сок впитывая нюансы переживаний и приключений человеческой души и человеческого менталитета. Ничто не ускользает от его бесконечно чувствительного клюва: ни мельчайший нюанс наших чувств, ни оттенок мысли, ни строка стихотворения, ни сочиненная мелодия – как подлинный гурман Он безошибочно отделяет грубую пищу от изысканной, всякой находя свое применение. (У Орла есть враги, мелкие хищники, невидимые нашему глазу, которые постоянно обдирают, правда не до конца, светящуюся корону нашего сознания, делая нас столь омраченными и ограниченно-беспомощными).

Итак, суметь вручить Орлу копию с полной памяти своей жизни. И далее выскочить из энергосистемы человеческого существа и отправиться в странствие в еще неведомых энергоформах: здесь, на земле. Своего рода выход в иное измерение бесконечно вариативной жизни. Продление срока земных странствий на неопределенный отрезок и с непредвиденными последствиями. И в самом деле: странно было бы предположить, что Орел высадил на земле лишь одну грядку. Благоклонно пропустив партию дона Хуана, утратившую человеческую форму, в новое странствие (быть может даже восхищенный духовным самообладанием и мужеством этих духовных воинов), Орел ничего не терял, скорее наслаждался возможностью наблюдать результаты поразительных скрещиваний существ, прежде не знавших друг о друге...

Другая традиция: покорное ожидание великого Садовника в стремлении оживить в себе утраченную некогда интуицию с ним контакта. В отчетливо-осознанной форме эта позиция встречается столь же редко, как и проявленное сопротивление смерти. (Большинство нынешних людей, несомненно, принадлежат к тем, кто в глубине души всячески сочувствуют первой традиции, однако, не имея ни энергии, ни мужества, лишь пассивно саботируют смерть, стремясь не думать о ней сколь возможно долго). Перо Симоны Вейль неистоимо на выражение этого модуса ожидания блаженного момента встречи. «Быть в согласии с тем, как существует мир, - вот наша обязанность в земной жизни...» То “да!” миру (но не граду!), которое неустанно возглашала муза Рильке. «Для нас послушание вещества по отношению к Богу – то же, что прозрачность стекла по отношению к свету. Как только мы познаем всем нашим существом это послушание, мы узрим Бога». Здесь любопытно именно: “вещества”! То есть Симона вполне понимала субординацию, обладая очень точным и, я бы сказал, научным инстинктом. «Нашим подражанием красоте мира, нашим ответом на отсутствие в нем целесообразности, намерения, различия¹⁸ – пусть будет отсутствие собственного намерения в нас самих, отказ от собственной воли. Быть совершенно послушными – вот что значит “быть совершенными, как совершен Отец наш небесный”...» (Перев. П. Елифанова). Или такой

¹⁸ Нет, возразил бы, вероятно, дон Хуан, красота – это заманка, красота мира – та подсветка, благодаря которой мы в качестве цветов растем и желаем расти.

прямой дневниковый выплеск: «Меня душит страх перед тем, как бы <...> не оказаться принадлежащей к разряду непокорных слуг...»

Могут сказать: мол, а что оставалось делать людям физически или энергетически убогим, уже подрезанным природой, как не жалобиться и не заискивать перед Высшей Силой? Однако аргумент такого рода весьма наивен. Во-первых, и Паскаль, и Киркегор, и Рильке, и Симона (и т.д. и т.д.) были людьми с гениально богатой энергетикой. Во-вторых, были и есть люди не менее устремленные не к “физическому бессмертию”, но к святости и при этом с рождения одаренные безупречнейшим, прямо-таки богатырским здоровьем: Франциск из Ассизи, Хуан де ла Крус, Серафим Саровский, Лев Толстой, Альберт Швейцер и т.д. и т.д. А тот факт, что мужские православные монастыри и прежде, и ныне заполняются в большинстве прямо-таки изумительно физически образцовыми индивидуальностями (что называется кровь с молоком), истинными биологическими богатырями?.. (Подобное наблюдение сделал еще в свое время Василий Розанов). *Жало в плоть* помогает очнуться, однако оно не является и гарантией пробуждения к чему бы то ни было.

В варианте Симоны речь идет об интуиции или инстинкте истины. Когда такого рода интуитивное знание, точнее – слабый свет этой заповеданнейшей интуиции просачивается из подсознания в сознание, в человеке начинает происходить перестройка энергетических потоков. Всё, о чем она писала, это фиксация той реальности, которую она в себе наблюдала. Это не измышления, не концепции и не фантазии, не грезы и не мечты. Не видения и не экстазы, которых она, как известно, терпеть не могла. Вся современная измышленная мистика вызвала бы у нее (и по справедливости) лишь рвотный рефлекс. Подобно Райнеру Рильке, который вослед за своим возлюбленным Франциском из Ассизи благоговейно воспринимал бедность не из каких-либо заранее измышленных морально-этических императивов, а из прямого познания ее сакральной сущности, так и Симона воспринимала этическое как сокровенные космические закономерности, до постижения которых способны прорваться лишь избранные сознания. Когда Рильке писал «...ибо бедность – это великое сияние глубин...», то он имел в виду тот же феномен абсолютной бедности великого Садовника, который поразил в свое время прямо в сердце богатого, эстетически изысканного, всеми любимого и избалованного юношу Франциска. Лишь бедность как состояние человеческого сердца, не нацеленного ни на единый импульс обладания, дает вход в эзотерику познания, дает тот ключ, которого напрасно искали все герметики и алхимики.

Равно и постижение смерти как реального процесса, в который мы втянуты уже по факту своего рождения, становится у Вейль и Рильке постижением иллюзорности нашего к ней недоверия и всех наших страхов, будто бы ею вызванных. Смерть выходит у них из биологических потемок, куда мы ее загнали, и постигается в том этическом контексте, где этическое и энергетическое сплетены до единства кровеносной системы. Как писала эта странная француженка, «структура человеческого сердца – реальность среди реальностей этого мира, точно такая же, как траектория небесного светила» (*перев. О. Игнатьевой*). В равной мере она чуяла единство источника, из которого натекает греческая геометрия и тайна Христа.

Сострадание к Богу тленного человеческого существа, этого, по ее же словам, комочка обнаженной, окровавленной плоти на краю дороги, не кажется Симоне ни смешным, ни нелепым. Великий Садовник нуждается в нас не только и, быть может, не столько как великий гастроном, смакующий наши жизненные истории (следовало бы тогда его называть в лучших традициях Борхеса великим Читателем), сколько в существах, способных разделить (хотя бы в крошечных дозах) с Ним его бесконечное этическое одиночество, абсолютно непостижимое в какой бы то ни было человеческой плоскости и тем не менее странным образом нам сродное.

Ценность истинной мистики в том, что вопреки доминирующему хору интеллектуалов (а сегодня обожествляют интеллект едва ли не все жители Земли),

воображающих, что главная заслуга человечества лежит в плоскости рационально-научного и технологического познания (компьютеры, роботы, ракеты, станции), она обнаружила прямо противоположное: познание интеллектуальное всегда будет касаться лишь крошечной точки поверхности мирового континуума, этого бесконечного физического и смыслового вакуума; здесь наше соприкосновение с подлинными (а не детски-подростковыми) тайнами мироздания ничтожно; и лишь в сфере этической человеческое сердцеобладает уникальными возможностями “прямого” общения и, соответственно, познания. Лишь сфера этического, понимаемая особым, далеким от любых форм профанности, образом, есть сфера подлинного творчества человека. Сфера еще почти совсем не затронутая людьми. Еще совсем не распаханное поле. Но только оно способно вывести нас в настоящий, а не в выморочно-подростково-пубертатный, технологически-машинный, космос. Истинная мистика интуитивно работает во “взрослом” космосе, где сострадание Богу Симоны Вейль есть не эмоция наивной “хорошей девочки”, а реальная попытка контакта в реальном измерении реальности. Не случайно Карл Юнг, подробно рассматривая историю Иова, пишет о замешательстве Бога, столкнувшегося с поразительным благородством конкретной человеческой души, с благородством, превышающим, как ему показалось, его собственное, божье. И не просто о замешательстве, но и о стыде за себя и о желании что-то исправить в своем отношении к человеку как виду... При всей кажущейся странности суждений Юнга в них есть абсолютно верное зерно – направление внимания на возможность большого диалога в одной-единственной сфере, где человек может быть конгениален любым космическим существам и сущностям.

Диалогические отношения в реальном, а не бутафорском космосе, есть сфера бесконечно возможного (в данных энергетических условиях) *внимания* к Другому, что приводит к величайшей бережности касаний и жестов. Лишь при таких касаниях и при такой проникновенности внимания можно ждать ответных импульсов с “другой стороны”, от других участников космической квартиры. Сфера подлинного космоса этична в той бесконечной степени, которая нам еще совершенно не по зубам. Даже самые тонкие души делают на Земле в этом направлении лишь первые шаги. Но исключительно на этих достижениях (при всей малости они все же грандиозны!) и держится весь возможный авторитет Земли. Те импульсы рас-сотворения, которые питала Симона, есть удивительный шаг к нащупыванию тропинки к Контакту. Рас-сотворение – это форма нашего раз-оружения, форма разрушения нашей исконной и задубелой агрессивности, чудовищного активизма и потому почти полного отсутствия Внимания.

Ведь и загадка сотворения мира, совершенно недоступная для нас в интеллектуальной плоскости, может оказаться вполне доступной и даже весьма продуктивной в этико-космическом измерении. Одна из интуитивных попыток С. Вейль, попыток, дававшихся ей ценою громадных работ *вслушивания*: «Сотворение мира есть, со стороны Бога, не акт расширения Себя, но умаления, лишения. Бог принял это умаление. Он выступил из Себя одной частью Своего бытия. Он выступил уже в этом акте Своего Божества; вот почему апостол Иоанн говорит об “Агнце, закланном от создания мира” (Откр. 13, 8). Бог позволил существовать вещам иным, чем Он Сам, вещам, которые имеют значение бесконечно меньшее, чем Он. Через творческий акт Он отвергается от Самого Себя, как и Христос заповедует нам отвергнуться от себя самих... Бог отвергается Себя в нашу пользу, чтобы дать нам возможность отвергнуться от самих себя ради Него. Этот наш ответ, это эхо (от которого мы, однако, имеем свободу отказаться) есть единственное возможное оправдание безумия любви в акте творения...» (Перев. П. Епифанова).¹⁹

¹⁹ Как тут не вспомнить древнейшие мифы о происхождении мира в акте божественного жертвоприношения: жертвовании Бога частью себя. Скажем, древнеиндийский миф о жертвоприношении Пуруши.

Потому и смерть требует полного пересмотра нашего к ней отношения. Не потому Симона с детства была столь пристальна к *своей собственной* уникально существующей смерти, что хотела досрочно умереть. Вовсе нет. Просто она ощущала, что смерть не есть некий распад, отодвигаемый на потом, но существующая здесь и сейчас наиважнейшая, наисущественнейшая, наибогатейшая благом и потенциальным знанием о Боге часть ее неповторимо-собственного бытия. Здесь мне хочется процитировать фрагмент малоизвестного письма Рильке к графине Сиццо: «...Я не люблю христианских представлений о потустороннем, я отхожу от них все дальше, конечно же, ничуть не намереваясь на них нападать; они вполне имеют право на существование наряду с многими другими гипотезами о божественной периферии, однако для меня в них содержится прежде всего опасность не только сделать ушедших менее конкретными и менее достижимыми, но и самим через втянутость в меланхолию и в *прочь* отсюда стать менее отчетливыми, менее земными: ведь всё, что нам сподручно, мы должны, покуда мы здесь и покуда родственны дереву, цветку и пашне, в чистейшем смысле сохранить, пребывая всегда только еще в становлении! Что касается меня, все, что во мне умирало, умирало, так сказать, внутри моего сердца: ушедший, если я его искал, появлялся во мне странным образом и совершенно внезапно, и было так трогательно чувствовать, что он сейчас все еще там, что мой энтузиазм (служить его тамошнему существованию, углублять его и прославлять) почти в то же самое мгновение побеждал там, где обычно весь душевный ландшафт атакуем и опустошаем болью. <...> Я упрекаю все современные религии в том, что они поставляют своей пастве утешения и всякого рода приукрашивания смерти, вместо того чтобы дать душе средства уживаться и сообщаться с ней. С ней, с ее абсолютной, незамаскированной жестокостью: жестокость эта столь чудовищна, что именно ею круг и замыкается: она снова касается здесь предела того милосердия, которое так велико, так чисто и абсолютно *прозрачно* (всякое утешение мутно!), что даже в самый сладостный весенний день мы не смогли бы предугадать подобной милости. Однако в познании этого глубочайшего милосердия, благодаря которому, прочувствуй его с убежденностью хотя бы немногие из нас, все наши жизненные отношения смогли бы, быть может, мало-помалу сделаться проникновенными и прозрачными: в познании *этого* богатейшего и целительного милосердия человечество не сделало даже еще и первых шагов, - такое случалось лишь в его древнейшие, незлобивые времена, память о которых почти совсем утрачена. Убежден, что некогда содержанием “посвящений” было не что иное, как передача того “ключа”, который позволял прочитывать слово “смерть” *без* негации; подобно луне и жизнь, конечно же, имеет длительно скрываемую от нас сторону, являющуюся *не* ее противо-стороной, но дополнением ее до совершенства, полносоставности, до действительной и полной сферы и шара *бытия*.

Не надо бояться, что у нас не хватит сил вынести смертный опыт, будь он уже близким или самым ужасным; смерть *не превышает* наших сил, она – предельная черта на краю сосуда: мы *полны*, едва ее достигаем, и бытие-в-полноте поименовано (для нас) тяжким бытием...это и есть космос. Я не хочу сказать, что мы должны *любить* смерть; но мы должны так великодушно, так безрасчетно и безвыборно любить жизнь, чтобы мочь непрерывно и произвольно любить вместе с ней и смерть (скрытую сторону жизни), - что, кстати, действительно и случается каждый раз в больших движениях любви, когда они неудержимы и не терпят границ. И лишь поскольку мы оставляем смерть за дверью скоропостижных размышлений, она все более и более превращается в чужака и, раз мы продолжаем держать ее в отчужденности, - в нечто нам враждебное.

Следовало бы думать, что смерть находится к нам много ближе, чем сама жизнь... Что знаем мы о том? Наш effort²⁰ (с годами мне это приоткрывается все яснее, и, быть

²⁰ напор, давление, усилие (*фр.*)

может, *единственный* смысл и задача моей работы – свидетельствовать об этом познании, столь часто и внезапно захватывающем меня; давать всегда беспристрастные и независимые... быть может провидческие, если бы это не звучало слишком горделиво, свидетельства),... наш *effort*, я думаю, может устремляться *лишь* туда, имея предпосылкой *единство* жизни и смерти с тем, чтобы оно вновь и вновь нам являлось. Предубежденные *против* смерти, как мы есть, мы не продвинемся к тому, чтобы освободить ее от искажений... Поверьте же, дорогая досточтимая графиня, в то, что смерть есть наш друг, самый глубокий, быть может единственный, никогда-никогда во всех наших блужданиях и шатаниях не сбиваемый с толку друг... и, само собой, не в том сентиментально-романтическом смысле отречения от жизни или жизненной противоположности, нет – наш друг именно *тогда*, когда мы наиболее страстно, в максимальной потрясенности одобряем здесь-бытие, творчество, природу, любовь... Жизнь всегда и в одно и то же время говорит: Да и Нет. Она же, смерть (заклинаю Вас поверить!) есть изначальный сказыватель Да. Она говорит только “да!” перед вечностью.

Подумайте о “спящем дереве”. Как удачно пришло мне это в голову. Припомните образы и посвящения с ним связанные... Разве в своей девичьей простодушной доверчивости Вы не познавали и не благословляли в неизменной одновременности: спящее и бодрствующее, свет и мрак, голос и молчание, *presense et l’ absence*.²¹ Все эти кажущиеся противоположности, которые где-то, в некоем пункте сходятся, в некоем месте поют гимн своей свадьбе; и это место нам сподручно – наше сердце!..»

17

Космос, мировое пространство, в равной мере внешнее и внутреннее, реализуют себя в той беспримесной прозрачности сферы, где движутся совершенно особые лучи. Переход в полносоставное понимание единства этой сферы привел бы к революции особого свойства. Потому-то такое понимание не имеет никакого отношения к рациональным вербализациям. В письме к Вундерли-Фолькарт поэт писал о некоторых своих эпистолярных вопрошателях: «Верите ли вы в Бога?» “Верите ли вы в жизнь после смерти?” Ах, я отвечал не августиновскими признаниями, но исключительно выжидательно; все более странным представляется мне это умственное нетерпение, перепрыгивающее через всё, дабы мочь так спрашивать. Как наивно это бегство-к-краю, особенно если представишь, что смотрят с края ближайшей горки в мировое пространство...»

Разумеется, поэт в этом особом рода познании исходил из реальных интуиций и из реальных переживаний. Кое-что он описал подробно. Например, два случая на природе. Однажды в Дуинском парке, войдя в пространственность большого живого куста и плотно прислонившись к нему, он внезапно почувствовал себя втянутым в процесс, в результате которого ощутил себя словно бы вышедшим из своего тела и оказавшимся “по ту сторону природы”. «Повсеместно и все равномернее наполняемый повторяющимся, со странно щемящими интервалами, приливом, он ощущал свое тело неописуемо умиленным и нужным только лишь для того, чтобы пребывать в нем чисто и осторожно, в точности как привидение, которое, проживая уже где-то в ином, с тоской и печалью входит в это нежно Отодвинуто-бывшее, чтобы еще раз, пусть и в распыленье, побыть принадлежащим к некогда безусловно принятому миру...» Он зафиксировал возможность странствия между “здешней” и “тамошной” сторонами. «Где он пребывал обычно, того он не смог бы припомнить, но то, что он ко всему этому здешнему лишь *возвратился*, стоя в этом теле словно в глубине одинокого окна и глядя из него, - в этом он был в продолжение нескольких секунд убежден настолько, что, явись внезапно кто-либо из друзей дома, это потрясло бы его мучительнейшим образом, ибо в действительности, из глубины своей

²¹ присутствие и отсутствие (*фр.*)

натуры он был готов увидеть сейчас выходящими из-за поворота дороги Поликсену или Раймонду или, сверх того, кого-либо из умерших жильцов этого особняка. Ему была понятна безмолвная сверхмерность их воплощенности; наблюдать земные образы в мимолетной безусловности их здесь участия было столь для него естественно, что контекст их образов вытеснял из него всякое иное воздействие; он был уверен, двигаясь между ними, что не попадается им на глаза...»

В другой раз он услышал пение птицы неподалеку от себя, которое звучало одновременно и извне, и изнутри него самого. Внешнее и внутреннее оказались неразделяемы и неразличимы. «Он вспомнил тот час в совсем другом южном саду (на Капри), когда птичий зов зазвучал в одновременной слиянности и снаружи, и в его душе, пока на границе тела странным образом не прервался, образовав из того и другого непрерывное пространство, в котором, таинственно защищенное, пребывало уникальное место чистейшего, глубочайшего сознания. В тот раз он закрыл глаза, чтобы в столь щедром опыте не быть смущаемым контурами своего тела, и бесконечность так доверчиво перетекала в него со всех сторон, что он отважился поверить, что чувствует в груди легкое парение входивших туда тем временем звезд.

Ему вновь припомнилось, сколь много значило для него, когда в похожей позе он прислонялся к забору и обнаруживал сквозь нежные ветви маслины усыпанное звездами небо, сколь зряча была напротив него эта маска мирового пространства, и, если ему удавалось достаточно долго выдерживать *такое*, мироздание столь совершенно входило в прозрачную растворенность его сердца, что вкус творения оказывался в самом его существе. Ему казалось возможным, двигаясь назад вплоть до своего тусклого детства, припомнить другие похожие самозабвенности; достаточно было вспомнить хотя бы о той страсти, которая охватывала его каждый раз, когда являлась возможность отдаться буре, когда он, шагая по громадной равнине, взволнованный до глубин, прорывал непрерывно встававшую перед ним стену ветра или, стоя на носу судна, ничего не видя, отдавался движению прорыва сквозь те плотные дали, что еще непроницаемей смыкались следом за ним...»

Реально мы пересекаемся с людьми, вещами, духами и сущностями лишь в некой тонкой сфере, где наше сознание открыто и чисто, когда оно сенситивно в том смысле, о котором так часто говорил Кришнамурти. В каждом из подобных случаев востребовано особое состояние нашего “выхода из себя”, в каждом случае это начинается со “взгляда в потустороннее”. В многочисленных рекевиемах и описаниях “уходящей натуры” Рильке странствует между мирами как раз внутри такой сферы с особой прозрачностью ее атмосферы и с ее особыми законами. В “Реквиеме”, посвященном Пауле Модерзон-Беккер, с которой у поэта были особенные, интуитивно-невыворенные отношения, он писал:

...Войди в круг света от свечи. Мне мертвых созерцать
не страшно. Когда являются, вполне имеют право
надолго поселиться в нашем взгляде, как вещь любая.
Входи же; и давай немножечко побудем в тишине.
И посмотри на эту розу на моем столе;
скажи мне, разве свет вокруг нее не так же робок,
как рядышком с тобой: ведь и ее здесь точно так же
могло б не быть. Она могла бы оставаться там, в своем саду,
со мною не сойдясь вовек, или – погибнуть... И вот она
бытийствует здесь рядом. Но что ей здесь сознание моё?..

Наша возможность общаться с ушедшей душой ничуть не менее удивительна, чем состоявшееся общение с цветком в саду.

Октябрь 2009