

В. М. Литвинский

ИСПОВЕДЬ И РЕФЛЕКСИЯ (По мотивам «Исповеди» А. Августина)

Статья посвящена анализу «Исповеди» А. Августина как произведения литературы, обращенного к определенной читательской аудитории. Автор показывает, что решение так поставленной проблемы связано с проблемой идентичности, с ответом на вопрос «Кто я?» в рамках христианского дискурса. Августин подсказывает своему читателю, что если он хочет ответить на вопрос «Кто я?», то ему следует попытаться рассказать свою собственную историю. Абстрактные ответы — «Я римлянин», или «Я грек», или «Я христианин», повлекут вопросы «Что это значит быть римлянином, греком, христианином?», а вместе с ними и необходимость интерпретации в ее отношении к тем, кому выпало на долю стать вашим собеседником. Библиогр. 6 назв.

Ключевые слова: исповедь, исповедальный дискурс, идентичность, история, метафора сердца, рефлексивная компетентность.

V. M. Litvinskiy

CONFESSION AND REFLECTION (BASED ON «CONFESSIONS» BY A. AUGUSTINE)

This article analyzes the «Confessions» by A. Augustine as work of literature aimed at a specific audience. The author shows that the solution of the problem is connected to the problem of identity, the answer to the question «Who I am?» in the Christian discourse. Augustine tells his readers that if they want to answer the question «Who I am?», they should try to tell their own story. Abstract answers — «I am a Roman,» or «I am a Greek,» or «I am a Christian» entail question «What does it mean to be a Roman, a Greek, a Christian?» And together with them and the need for interpretation in its relation to those who fell to become your interlocutor. Refs 6.

Keywords: confession, confessional discourse, identity, history, a metaphor for the heart, reflective competence.

Своеобразие «Исповеди» А. Августина как произведения литературы определяется не только его философско-теологическим содержанием, которое является предметом исследования в поистине безграничном количестве философских, теологических, религиоведческих работ, но и своеобразием того типа читателей, которому предназначалось это произведение. В отличие от произведений литературы XIX–XX вв. произведение А. Августина отстоит от современного читателя более чем на 1600 лет и, следовательно, адресовано читателю с совершенно иной ментальностью, иным образом мысли и стереотипами поведения. Памятуя, что использование книги как элемента информационной технологии связано с получением, хранением и использованием информации, можно поставить вопрос «*Что значит прочитать «Исповедь» А. Августина как следует?*». Когда-то Набоков с сочувствием цитировал письмо Флобера, в котором тот сетует: «Каким ученым можно было бы стать, зная как следует пять-шесть книг» [1, с. 33]. Один из лучших знатоков лите-

Литвинский Вячеслав Михайлович — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб, 7/9; litvinski@mail.ru

Litvinskiy V.M. — PhD, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; litvinski@mail.ru

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

ратуры разворачивает свой ответ на вопрос, что мешает «знать, как следует книгу», как ответ на вопросы, что значит прочитать «как следует» книгу, и что этому мешает.

Стратегия, выбранная Набоковым в этом исследовании, позволяет ему с любовной и медлительной дотошностью приступить к разбору нескольких шедевров европейской литературы, среди которых, к сожалению, нет «Исповеди» Аврелия Августина, стоящей у истоков европейской литературы.

По-видимому ответ на вопрос «Что значит прочитать “Исповедь” А. Августина как следует?» требует той радикализации философской методологии, которую мы находим в работах представителей так называемого постмодернизма — Ж. Ф. Лиотара, М. Фуко, Ж. Деррида и других мыслителей [2]. В их работах представлен анализ как общего контекста эпохи перехода от поздней Античности к раннему Средневековью, так и самой «Исповеди», говоря словами М. Хайдеггера, как истока, обращение к которому совершается из неотложности современности. Знаменательно, что последней незавершенной работой Ж. Ф. Лиотара, изданной уже посмертно, является работа, посвященная «Исповеди» А. Августина [3].

С одной стороны, «Исповедь» Августина принято считать парадигмой автобиографического жанра, рассказом автора о собственной жизни.

Оправдано допущение, что очевидные процессы деградации «исповедальных дискурсов», охватившие современную эпоху, можно понять, обращаясь к истокам самой исповедальной традиции в том формате, который представлен «Исповедью» А. Августина. Но, с другой стороны, приступая к ее чтению, читатель обречен в определенном смысле «начинать с готового обобщения», с того, о чем сам Набоков говорит с чувством плохо скрываемой безнадежности: «Начинать с готового обобщения — значит приступить к делу не с того конца, удалиться от книги, даже не начав ее понимать» [1, с. 33]. Разумеется, между чтением «Мадам Бовари» Флобера и чтением «Исповеди» А. Августина — огромная разница, но эта разница, скорее, заостряет герменевтический парадокс концептуально-психологической нагруженности современного читателя его собственными представлениями; в данном случае — представлениями о том, что такое исповедь, что значит исповедоваться, какие сферы человеческой жизни доступны и достойны исповедального формата и т. д.

Очевидно, что наличие читателя «Исповеди» так или иначе предполагалось ее автором, но полагать, что его своеобразие определяется философской и тем более теологической составляющей исповеди было бы модернизацией социологического образца, придающей значение только тому, что приобрело, сохранило и предстает перед нами прежде всего в институциональных форматах исповедального дискурса — в религии, церкви, системе образования и правосудия, — дошедших до нас в определенных антропологических практиках.

В какой мере представления А. Августина и его современников связаны с необходимостью демонстрировать искренность раскаяния, например, в исповедальном дискурсе правосудия, связывающего искренность подсудимого с его так называемым сотрудничеством со следствием? Насколько публичность раскаяния далека от ускользающего многообразия игровой деятельности, связанной с вхождением в роль, перевоплощением и другими аспектами актерского мастерства? Оказывает ли само исповедальное признание тот терапевтический эффект, концептуализация которого З. Фрейдом привела к возникновению психоанализа?

Эти, как и множество других, вопросы необходимо иметь в виду, приступая к чтению «Исповеди» А. Августина. Произведение, являющееся истоком европейского индивидуализма, вовсе не повод который уже раз встретиться с бледным отражением собственных мыслей читателя и таким образом с помощью еще одной книги поддержать его уверенность в собственной правоте. Произведения, к которым стоит возвращаться, а среди них, несомненно, творение А. Августина, гораздо богаче того, что вошло в плоть и кровь исторической традиции, объективировалось в ней; в них всегда существуют, всегда остаются еще не реализованные смысловые возможности

«Исповедь» автобиографична, но не является автобиографией, образцом мемуарной литературы, книгой воспоминаний. Да, Августин рассказывает о некоторых событиях своей жизни — о своих родителях, о Моники и своем сыне и т. д., — но своеобразие этих воспоминаний состоит в том, что в них мы не найдем рассказа о событиях прожитой жизни, *участником* которых был автор и свидетельство которого позволяет восстановить истину исторического процесса как большой истории. Автор рассказывает о том, что происходило с ним самим; автор рассказывает собственную историю. Таким образом, мы попадаем в рамки антитезы «внешнее — внутреннее»; возникает соблазн рассматривать содержание этой работы прежде всего как описание субъективности нового типа — по сравнению с античной — в ее истоках, дальнейшее развитие которой реализуется в европейском индивидуализме.

Если произведения апостола Павла рассматривать вместе с А. Бадью как обоснование универсализма христианского дискурса, то «Исповедь» А. Августина открывает новый мир неповторимой личной истории, в которой каждый христианин предстает перед лицом Бога. Радикализм духовной революции, совершенной христианством, освобождает истину от ее связи с определенным сообществом людей, а тем самым — от закона истины. Истина «не опирается ни на какую идентичность, и — это, разумеется, наиболее тонкий момент — она не дает никакого основания идентичности. Она предоставлена всем...». Но если «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба и свободного; нет мужского пола, ни женского...» (4. Галл. 3, 28]), то к кому обращается Августин в качестве своего читателя?

Концептуализация собственного внутреннего мира автором на основе христианского универсализма позволяет задать вопрос о предполагаемой аудитории, том адресате произведения, которому может быть интересно его содержание. Вальтер Онг справедливо заметил: говорить легко, писать трудно, обращая внимание на то обстоятельство, что говорящий так или иначе опирается на выразительные возможности экзистенциальной ситуации, в которой он оказывается, или на выразительные возможности дискурса. Эта особенность речи, живого разговорного языка, как известно, позволила Платону сформулировать весомые аргументы в его критике письма. Скриптор же, оставаясь один на один с листом бумаги, вынужден обращаться к читателю, который живет в его воображении и которому интересно знать то, о чем пишет автор. Именно к такому формату относится письмо как технология обработки информации, продуктом которой и становится литература. Говоря в самом общем виде, дискурс язычника, характерный для античного автора, при всех своих особенностях обращен к его современнику, дискурс иудея — через головы современников — обращен к будущим поколениям.

К кому обращается Августин в своей «Исповеди», учитывая его деятельность в качестве ратора и авторство в качестве скриптора? Эта особенность духовной эволюции Августина позволяет рассматривать его и как переходную фигуру от оральной культуры к культуре письменной. «В оральной культуре опыт интеллектуализируется мнемонически. Это одна из причин, почему для Св. Августина, как и других ученых, живущих в культурах, которые знали письменность, но все еще сохраняли огромный массив дописьменного наследия, так велико значение памяти, когда он рассматривает возможности разума» [2, с. 36].

На первый взгляд вопрос «К кому обращается Августин в своей “Исповеди”?» решается легко: аудиторию произведения составляют те, кто является адресатом *обращений*, используемых автором как стилистический прием. С самых первых строк «Исповеди» адресатом обращения для Августина является Господь: «1. “*Велик Ты, Господи, и всемерной достоин хвалы...*”» [5, с. 8]. Именно он один способен оценить правдивость исповеди, в отличие от смертных, которым недоступно даже знание ее правдивости. Парадокс: доверие к тексту сделало бы его поверхностным, лишив той интимности исповедания, которая незримым образом отделяет людей друг от друга, тогда как его отсутствие говорило бы о неспособности Аврелия убедительно свидетельствовать истину христианства: «Многие... желают знать, каков я сейчас, вот в это самое время, когда пишу исповедь свою. ... Ухом своим они не могут прикинуть к моему сердцу, где я таков, каков есть. Поэтому они и хотят услышать мою исповедь о внутреннем, недоступном ни глазу их, ни уму; они хотят мне верить, иначе разве узнают они меня?» [1; 5, с. 130]. Августин широко использует метафору сердца, от полноты которого, как известно, говорят уста. Однако сердце — не условный литературный прием. Оно — орган переживаний; оно может волноваться, его может заливать свет и покой, оно объединяет людей в братство, образующее мир в том значении, которое относится к сообществу людей, а не к космическому целому природы.

Автобиографичность исповеди Августина, в отличие, например, от биографии, написанной на основе имеющихся документальных материалов, включает и психологическую реальность автора, и то, как он сам живет в своем собственном воображении. Рассказчик собственной истории делится не только твердо установленными фактами, но и мыслями, в которых граница между правдоподобием и домыслами весьма размыта. Рассказчик живет и в своем собственном воображении, и таким, каким он хотел бы выглядеть в глазах собственной аудитории. Несомненно, создание «Исповеди» было частью более широкого движения по созданию церкви нового типа и нового типа епископства, опирающегося на нравственный авторитет, что позволило христианской церкви совершить поразительные успехи в течение последующей четверти столетия.

Обращения Августина не столько к аудитории, сколько к Господу могут показаться современному читателю избыточными и чрезмерными, но они свидетельствуют не столько о сверхдетерминации, сколько о той модели поведения человека, которая связана со стремлением к постоянному самоконтролю и мотивации, не опирающейся на статус. Партикулярная психология, которой противостоит апостол Павел, а вместе с ним и Августин, обладает той определенностью ответа на вопрос «Кто я?», которая связана с принадлежностью к этносу, государству, гендеру. Грек и римлянин всегда хорошо знали, что значит быть греком или римлянином,

но в их глазах исповедание правды о себе перед лицом учителя служило инструментом достижения собственной автономии.

Обращение к исповеди Августина вместе, например, с Лиотаром — не традиционное теоретическое исследование в постмодернистском формате, а размышление, спровоцированное встречей с Августином как субъектом свидетельства, о котором недостаточно знать, но которое надо пережить. Читая, размышляя, вновь и вновь возвращаясь к мышлению, объективированному в авторском тексте «Исповеди» Августина, мы совершаем усилие, которое делает возможным мышление собственное. Парадоксально говоря, возвращение к исповеди Августина становится возможным благодаря предварительно совершенному «повороту к Фрейдю», тому типу анализа, который позволяет выявить образ мышления автора, имплицитно присутствующий в том, что им эксплицитно утверждается текстом произведения.

Интерес самого Лиотара к исповеди Августина связан с рядом черт, которые в совокупности образуют интеллектуально-психологический феномен, называемый им «язычеством». В Августине он встретил языческого писателя, чье мышление работает, не используя критериев системы отсылок — законов, понятий, методов, правил, категорий, моделей, парадигм, универсалий и т.п. «Когда я говорю о язычестве, я не использую понятия. Это название не лучше и не хуже, чем остальные для обозначения ситуации, в которой выносят суждение, не пользуясь критерием. И суждение выносят не только в делах истины, но и в делах красоты, и в делах справедливости, то есть политики и этики и все без критерия. Именно это я подразумеваю под язычеством» [6, с. 16]. Лиотар акцентирует этимологию слова «язычник» — *ragus*, означающего границы, рубежи, край. Язычник — тот, кто живет на окраине. Лиотар полагал, что отношения между богами и людьми необходимо мыслить в терминах границ, в противоположность *hime* — «дом», «деревня». Тогда Августин был бы язычником именно в этом смысле, а именно тем, кто живет на открытой границе между римской и христианской культурами и тем самым между культурой оральной и письменной

Жизнь без системы отсылок, без критериев, позволяющих заранее и заведомо знать, что правильно, приемлемо, допустимо еще до того, как само событие произойдет, означает, что происходящее — вне системы контроля и программирования, делающей жизнь более предсказуемой и безопасной. Но в то же время — это жизнь в непосредственности, спонтанности, искренности, если угодно — в том автоматизме, который служит гарантией адекватности происходящему. Может быть, именно это и позволяет наделить смыслом «исповедуюсь и в том, чего о себе не знаю...» [2; 5, с. 131].

Если «начинать с готового обобщения, значит приступать к делу не с того конца», то стремиться к пониманию как обязательному предварительному условию исповедальной истории значило бы подменить встречу с истиной собственного существования иными дискурсами — будь то постановка диагноза, вынесение приговора и т.п. Тогда как обойти тотальность «стылого света обобщения» современности, обращаясь к словам исповедующегося: «Исповедуюсь и в том, что...»? Не подменяя их значения признанием, чистосердечным раскаянием или же покаянием; всем тем, знание о чем жило в душе человека и утаивалось, страшась публичности, порицания и отвержения. Как возможно исповедание в том, что выходит за

пределы познания, что может быть воспроизведено, не разрушая индивидуальной неповторимости читателя?

«Я исповедуюсь...» не является высказыванием, скорее оно — событие языка, которое связано с различными формами жизни — исповеданием веры или чувства, исповедью в преступлении, вынужденной исповедью, мнимой исповедью, исповедью в собственной несостоятельности, подлинной исповедью в качестве литературного жанра, автобиографическим повествованием, выражением собственного незнания, признанием сложившегося положения дел; несомненный исповедальный характер имеет признание в любви (разумеется, не поиски сексуального партнера) как желание присутствия другого, которое переживается как дар и в пользу которого сказать абсолютно нечего.

Как для человека, который никогда в жизни не признавался в любви, знание ее правильного определения мало в чем поможет, так и внешнее понимание исповеди как акта самопознания имеет ограниченный характер. Конечно, если исповедь — одна из возможных «языковых игр» для определенной культурно-исторической традиции, то у нее могут быть языковые стратегии, далекие от знания правил и умения ими пользоваться. Метафора «язычника», используемая Лиотаром, позволяет намекнуть на существо дела: если «язычник» — тот, кто обитает на границе языковых игр, дискурсов, форматов использования языка, то его призвание не в том, чтобы игнорировать их различие, но пытаться связать их определенным образом. «Язычество» как чуткость к языку определяется такой стороной *языковой, рефлексивной компетентности*, как способность находиться в зонах этих пограничных различий, или в зонах перехода от одной языковой игры к другой. В связи с этой особенностью исповеди как события языка уместно вспомнить метод деконструкции Деррида как метод поиска перевода с одного языка на другой. Зачастую задача исповедующегося «язычника» состоит в изобретении новых идиом, чтобы сказать то, что не может быть сказано в форматах и нормах доступного дискурса.

Разумеется, чтобы придать значение собственной жизни, как и жизни других людей, вовсе не обязательно рассказывать истории о собственной жизни. Важно понимать, что имеется порядок значений, лежащий в основе человеческого существования, одной из важнейших черт которого является темпоральность и ее переживание. Мир как пространство человеческого имеет отношение не столько к вещам, сколько к событиям, в которых люди совершают определенные действия и поступки. Чтобы рассказать, что произошло, необходимо рассказать о совершенных действиях, в результате которых случилось определенное событие. Таким образом, переживание самости, собственного «Я», как и вопрос «Кто я?», с необходимостью предполагают неразрывную связь между темпоральностью и идентичностью, которые обнаруживаются при попытках рассказать собственную историю. Когда человек — рассказчик, а не просто языковое существо, рассказчик, интересный или нет, достоверный или неправдоподобный, то его тождество обнаруживается в том, обладают ли вещи и события определенным значением и как это значение для человека они обнаруживают.

По-видимому, «Исповедь» Аврелия Августина подсказывает своему читателю, что если он хочет ответить на вопрос «Кто я?», то ему следует попытаться рассказать свою собственную историю. Абстрактные ответы — «Я римлянин», или «Я грек», или «Я христианин» — повлекут вопросы «Что это значит — быть римлянином,

греком, христианином?», а вместе с ними и необходимость интерпретации в ее отношении к тем, кому выпало на долю стать вашим собеседником. Может быть, поэтому наиболее интересными эпизодами в «Исповеди» Августина, при всей их ценности, являются не столько абстрактно-теоретические, отвлеченные размышления о Боге, о силе памяти, душе, внутреннем человеке, желаниях и т. п., а эпизоды, в которых Августин рассказывает о своих собеседниках и действиях их рассказов на него самого (Симплициан, Небридий и др.). В них сам Августин становится свидетелем, свидетельству которого можно верить, потому что они вызывают вопросы и у современного читателя, превращая его в незримого собеседника. Нельзя быть собой, опираясь только на собственные усилия, сколь бы интенсивными они ни были. Нужна та незримая сеть, в которой эти усилия опираются на сообщество, лучше — аудиторию — читателей «Исповеди» А. Августина, среди которых и современные устроители исповедального дискурса. И уже эта незримая сеть сплетается в ту полноту сердца, от которой говорят уста.

Литература

1. *Набоков В.* Лекции по зарубежной литературе. СПб.: Издательская группа «АЗБУКА-КЛАССИКА», 2010. 512 с.
2. *Taylor Chloe.* The culture of confession from Augustin to Foucault: a genealogy of the «confessing animal». N.Y.: Routledge, 2009. 298 p.
3. *Lyotard J. F.* The Confession of Augustine. Trans. Richard Beardsworth. Stanford: Stanford UP, 2000. 136 p.
4. Евангелия. Послания апостола Павла: Послание к Галатам. М.: Издание Московской Патриархии, 1979. 665 с.
5. *Августин Аврелий.* Исповедь: Абельяр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. 335 с.
6. *Lyotard J. F., Thebaud J. L.* Just Gaming. Minneapolis: U of Minnesota P, 1985. 136 p.

References

1. *Nabokov V.* *Lektsii po zarubezhnoi literature [Lectures on Literature]*. St. Petersburg, Izdatel'skaia Gruppy «AZBUKA-KLASSIKA», 2010, 512 p. (In Russian)
2. *Taylor Chloe.* *The culture of confession from Augustin to Foucault: a genealogy of the «confessing animal»*. N.Y., Routledge Publ., 2009. 298 p.
3. *Lyotard J. F.* *The Confession of Augustine*. Trans. *Richard Beardsworth*. Stanford, Stanford UP, 2000. 136 p.
4. *Evangeliiia. Poslaniia apostola Pavla: Poslanie k Galatam [Epistles of the Apostle Paul: Galatians]*. Moscow, Izdanie Moskovskoi Patriarkhii, 1979. 665 p. (In Russian)
5. *Avgustin Avrelii. Ispoved': Abeliar P. Istoriia moikh bedstvii [Confession]*. Moscow, Respublika Publ., 1992. 335 p. (In Russian)
6. *Lyotard J. F., Thebaud J. L.* *Just Gaming*. Minneapolis, U of Minnesota P, 1985. 136 p.

Статья поступила в редакцию 10 сентября 2015 г.