ПАВЕЛ
КУЗНЕЦОВ
Русское
молчание
Изба
и камень

Павел Кузнецов

Русское молчание: изба и камень

«Алетейя»
2017

УДК 821.161.1-4
ББК 84(2Рос=Рус)6-4

Кузнецов П. В.

Русское молчание: изба и камень / П. В. Кузнецов — «Алетейя», 2017

ISBN 978-5-91419-875-3

В книгу известного петербургского писателя, философа, историка П. В. Кузнецова включены историко-философские новеллы, рассказы, эссе, посвященные крупнейшим писателям, философам, мыслителям России, русского зарубежья и Запада – П. Чаадаеву, Л. Шестову, Н. Бердяеву, В. Набокову, Д. Святополку-Мирскому, Борхесу, Хайдеггеру, Сартру, Симоне де Бовуар, Юлиусу Эволе, Жаку Деррида, Жану Бодрийару, Петеру Слотердайку, представителям евразийского движения и др. Особое внимание уделено осмыслению исторической и метафизической судьбы Санкт-Петербурга, противостоящей традиционной «деревянной» России.

УДК 821.161.1-4
ББК 84(2Рос=Рус)6-4

ISBN 978-5-91419-875-3

© Кузнецов П. В., 2017
© Алетейя, 2017

Содержание

Изба и камень 6
Часть I 10
Метафизический нарцисс и русское молчание (П. Я. Чаадаев и невозможность философии в России) 10
Метафизический нарцисс 11
Горе от ума: рождение философии и крушение нарцисса 14
Самозванство и «русское молчание». Восточная апофатика и западная философия 16
«Плач ума»: интеллектуальное юродство как невозможность философии 21
Борьба с тяготением. Лев Шестов: несчастное сознание и счастливая судьба 26
Ангел смерти и философия трагедии 27
Между трагедией и жизнью 29
Sola fide: Лютер «по ту сторону добра и зла» 31
История как катастрофа 33
Познание и спасение 35
Потерянный Рай 37
Борьба с тяготением: Шестов, Малевич, Хармс и другие 39
Русский экзистенциализм? Николай Бердяев и Лев Шестов 41
Русский Феникс, или что такое философия в России 45
Истина и бытие в истине: русская мысль и западная философия 45
Смерть философии. Метафизика как история философии 49
Язык мысли: философия как литература и философия как устное творчество 49
Философ как чужой 50
«Искалеченные мыслью»: интеллектуал как антропологический тип 52
«Телоцентризм» и постклассическая философия 53
Предсмертные книги Розанова 56
Черный огонь 57
Книга отречения 58
Евразийская мистерия. Восток как феномен русской культуры XIX – начало XX вв. 60
Наказ «быть европейцами» и «враг с Востока» 61
Конец ознакомительного фрагмента. 64

Павел Кузнецов
Русское молчание: изба и камень

Прочтя книгу, где с такой пронзительной живостью даны портреты Артура Шопенгауэра, Антонена Арто, Генри Торо, Жозефа де Местра, Шарля Бодлера, Генри Торо, Борхеса и Набокова, Леона Блуа, Юлиуса Эволы, Рене Домаля и многих русских мыслителей невольно приходишь к выводу: всё настоящее в мировой философии предельно смертно и беззащитно. Общество потребления и спектакля уже давно объявило войну мысли. Для толпы мыслящие «безумцы» опасны и непонятны. Но Божьей волей, именно они создают сакральную историю человечества. Вершины всегда одиноки. И «кратчайший путь между вершинами – прямая» (Ницше).
Татьяна Горичева

Изба и камень (вместо предисловия)

Разверзлась Бездна, звезд полна,
Звездам числа нет, Бездне – дна.

Гавриил Державин

Пугачев…. на Волге встретил астронома Ловица и спросил, что он за человек. Услыша, что Ловиц наблюдал течение светил небесных, он велел его повесить поближе к звездам…
Александр Пушкин. «История Пугачева»

События, произошедшие поздней осенью 1922 года в Петрограде у бывшего Николаевского моста на Васильевском острове, многократно описаны и хорошо известны. По этому поводу было пролито немало фальшивых слез.

В первых числах октября (2-го) в Германию отправился немецкий пароход «Обер-бургомистр Хакен», а 16 ноября вслед за ним последовал другой – «Пруссия». Если на первом в вынужденное изгнание отправились представители московского интеллектуального сообщества, то на втором места были отведены по преимуществу петербуржцам. Два «философских парохода» навсегда увезли из России по различным версиям от 250 до 300 человек – философов, историков, литераторов, экономистов, юристов, естествоиспытателей и т. д. Это беспрецедентное в мировой истории событие стало завершающим аккордом интеллектуальной истории петровской России.

Зимой 1990 года в кафе у Люксембургского сада я слушал двухчасовой рассказ, возможно, последнего очевидца этого исхода – французского искусствоведа, бывшего хранителя музея Фонтенбло Б.Л. Он покинул Петроград вместе со своим отцом, философом, в 85 лет обладал вполне ясным умом и живой памятью, чтобы воскресить подчас мельчайшие подробности, многие из которых не попали в его мемуарный очерк «К изгнанию людей мысли» (Впрочем, позднее, он описал это более подробно в своих мемуарах). Б. Л. рассказывал о голоде 1921 года, о праздновании Пасхи 1 мая, когда на Крестный ход у Казанского собралось почти пятьдесят тысяч человек, а навстречу им из костела Св. Екатерины вышли католики, чтобы приветствовать православных, об изъятии церковных ценностей и летних расстрелах, о суде над митрополитом Вениамином, о блестящих лекциях Льва Карсавина – последнего свободно избранного ректора Петроградского университета, о фантастических слухах и страхах – возможности высылки интеллигенции не в Германию, а в прямо противоположном направлении. Бюрократические препоны на вывоз имущества, книг, драгоценностей, валюты были чудовищны. Но москвичам, обитавшим в новой столице, удалось быстрее пройти все кафкианские процедуры и отправиться в эмиграцию на полтора месяца раньше.

Перед отправкой первого парохода в ночь на 2 октября 1922 года в квартире его отца Н. Л. ночевала семья Бердяевых, и вечером (за неким подобием ужина) между двумя мыслителями возник диалог, который Б. Л. запомнил в самых общих чертах. Бердяев со всей своей страстностью обрушился на петербургский бюрократический период российской истории, в котором он видел источник всех возможных зол, в том числе и многих кошмаров большевистской революции. Несравнимо более сдержанный Н. Л. соглашался со своим коллегой, но при этом замечал, что революция во всем ее скифско-большевистском варварстве есть не что иное, как восстание старой допетровской «бунташной Руси» против России совре-

менной, отчасти европеизированной, буржуазной, во многом соединившей себя с Западной Европой. Разговор между столь разными людьми был довольно сумбурен, они меняли позиции, как это часто бывает, противоречили сами себе. Однако общий смысл вырисовывался достаточно очевидно: если Февральская революция была (точнее, должна была стать) революцией вестернизаторской, то Октябрьская стала ее абсолютной противоположностью. Она явилась бунтом полуязыческой-полухристианской стихии, добившей как 300-летнию империю Романовых, так и либерально-западнические иллюзии Февраля.

Давняя мечта славянофилов о переносе столицы из Питера в Москву, наконец, осуществилась. О квазиславянофильском характере русской смуты, на десятилетия оторвавшей Россию от остального мира, вскоре начнут говорить наиболее проницательные писатели и на Западе – например, Томас Манн. Да и эмигранты, правда, значительно позднее, будут писать об этой парадоксальной иронии истории. Но тогда, в 1917–1918 гг., космополитическая мегаломания Ленина и Троцкого, на первый взгляд, никоим образом не спрягалась с любыми формами «славянофильства» или «почвенничества».

Первыми, кто почувствовал «раскольничий дух» революции, были крестьянские писатели (от Клюева и Есенина до Пимена Карпова и Сергея Клычкова), которые все без исключения приняли смуту как свою родную стихию.

В 1918 году великий певец исконной старообрядческой Руси Николай Клюев пишет замечательный цикл «Ленин».[1]

Есть в Ленине керженский дух
Игуменский окрик в декретах,
Как будто истоки разрух
он ищет в поморских заветах,

Мужицкая ныне земля,
И церковь – не наймит казенный…

…….

Есть в Смольном потемки трущоб,
И привкус хвои с костяникой,
Там нищий колодовый гроб
С останками Руси великой.

Существовала давняя, прежде всего, народническая традиция трактовки старообрядцев и сектантов как потенциальных революционеров в борьбе с Империей. Но в 1918 году, пожалуй, только Клюев с его звериным олонецким чутьем мог почувствовать в захваченном большевиками интернациональном Смольном не только дух Раскола, но и «нищий колодовый гроб с останками Руси великой». Впрочем, нечто схожее в облике вождя революции подметили и некоторые интеллектуалы:

«Забравшись на подмостки, он театральным жестом сбросил с себя плащ и стал говорить. Лицо этого человека содержало в себе нечто, что очень напоминало религиозный фанатизм староверов».[2]

---

[1] *В* 1921 году он пошлет оттиск этого цикла, вошедшего в сборник «Песнослов: прямо в Кремль вождю. Отзывы Ильича нам неизвестны.

[2] *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М. 1992. С. 233.

Или: «Он был… глубочайшим выразителем русской стихии в ее основных чертах. Он был, несомненно, русским с головы до ног… А стиль его речей, статей, “словечек”? “Тут русский дух, тут Русью пахнет”. В нем, конечно, и Разин, и Болотников, и сам великий Петр…»[3]

В стихах, письмах и поздней прозе Клюева возникает достаточно целостная концепция неизбежного крушения «растленной имперской России».[4] Клюев появился в петербургских салонах в начале XX века, имел несомненный успех, но позднее в автобиографической «Гагарьей судьбине» этот период описан как самый ложный и опасный в его жизни:

«Литературные собрания, вечера, пирушки, палаты московской знати две зимы подряд мололи меня пестрыми жерновами моды, любопытства и сытой скуки. Брюсов, Бунин, Вересаев, марксисты и христиане, «Золотое Руно» и суриковский кружок мои знакомцы того нехорошего бестолкового времени… Писатели мне казались суетными маленькими людьми, облепленными, как старая лодка, моллюсками тщеславия, нетерпимости и порока.

Артисты были еще хуже, – но больше всего ужасался я женщин; они мне всегда напоминали кондоров на пустынной падали, с тошным запахом духов, с голыми шеями и руками, с бездушным, лживым голосом».[5]

К текстам Клюева можно добавить и характерный пассаж его собрата и единомышленника Сергея Есенина, еще в 1916 году выступавшего перед венценосной семьей в Царском Селе: «Россия… Царщина…/ Тоска/ И снисходительность дворянства/ Ну что ж! Так принимай Москва/ Отчаянное хулиганство./ Посмотрим кто кого возьмет! / И вот в стихах моих / Забила/ В салонный вылощенный сброд/Мочой рязанская кобыла».

Революционная смута, вспыхнувшая в столицах, быстро перешла в свою противоположность: она привела к крушению городов и разрушению городской культуры. Достаточно вспомнить улицы обезлюдевшего Петербурга, зарастающие травой, которой так опрометчиво восхитился Осип Мандельштам. Стократно описанные ужасы урбанистического выживания (ярчайший пример – «Пещера» и «Мамай» Замятина) заставляли не только «салонный сброд», но и мирных обывателей бежать либо за границу, либо в села и маленькие города, где жизнь была неизмеримо благополучней. Это время победы «Избы» и «Матери-сырой земли» над «Камнем» и «Железом» (их противопоставление – один из главных мотивов поэзии Клюева), святой крестьянской Руси – над молохом Империи.

Не вдаваясь в анализ этих начал, чье «противостояние» сыграло такую роль в русской истории, лишь замечу, что изначально смута возникла как раз вопреки тому, как это виделось почитаемому Клюевым горожанину Александру Блоку. Именно «святая Русь», «кондовая» и «избяная» пальнула в Россию городскую, каменную и европеизированную. Размашистая характеристика Шпенглера: Россия – это апокалиптический бунт против формы и культуры, – при всей своей односторонности в первом приближении достаточно точна. Именно в этом глубинный, а не эмпирический, сакральный, если угодно, герметический смысл русской революции. Это взрыв, выплеск подавляемого несколько столетий религиозного бессознательного, которое на поверхности может воплощаться подчас в совершенно фантастических, далеких от своей внутренней сущности формах. В развернутом виде эти же темы выражены и у такого вполне городского писателя как Борис Пильняк в романе «Голый год», о котором в свое время точно написал большевистский критик А. Воронский: «Мужики в освещении Пильняка за революцию потому, что она освободила их от городов, буржуев, чугунки; что вернула она Русь старую, допетровскую, настоящую, мужицкую, былинную, сказочную».

---

[3] *Устрялов М. В.* Национал-большевизм. М. 2003. С. 273

[4] Простая статистика показывает, что, за исключением богатых купеческих старообрядческих династий, большая часть раскольников и сектантов первоначально восприняло революцию как освобождение от Государства и Синодальной церкви.

[5] Единственным человеком, который для Клюева отличался от других «растленных горожан», был Александр Блок.

Понятно, что «святая Русь» амбивалентна; она святая, но она же и окаянная, двоящаяся, мутная, темная, страшная; как постоянно двоится облик и самого Клюева с его скоморошеством, лукавством, самоуничижением и самовозвеличиванием одновременно, с его подчас кощунственными стихами о Христе и Богородице и прямо-таки онтологической ненавистью к городской, «буржуазной», «развращенной» жизни,[6] без которой он, тем не менее, никогда бы не состоялся как поэт…

Итак, в этом невероятном алхимическом котле, породившем величайшую катастрофу в русской истории, смешались самые различные стихии: и неистребимое славянское язычество, и аввакумовский сектантский радикализм, и народно-православное чаяние «Града Небесного», и интеллигентский религиозно-философский утопизм, и городское анархическое будетлянство и «скифство». При всей своей несовместимости их объединяло одно: все они были скрыто или явно антизападническими, это был бунт против навязанных извне культурных форм. Сегодня об этом почему-то забылось, но послевоенный Советский Союз – это в своих основах *крестьянская цивилизация, крестьянская страна.* После изгнания и уничтожения интеллигенции антибольшевистской, «попутчиков», интеллигенции большевистской, послевоенных гонений, после того как крестьянство, начиная с коллективизации, хлынуло в города, мы получили структуру власти и культуру, которые на 9 /10 существовали благодаря выходцам из крестьян, достаточно посмотреть на корни руководителей всех рангов и вспомнить их непередаваемый говорок. Отсюда и высшее культурное достижение советской цивилизации в литературе – замечательная деревенская проза. Поэтому крушение 1991 года – это именно конец изолированной от внешнего мира, исчерпавшей себя «крестьянской цивилизации», существовавшей в квазикоммунистическом обличье.

Таким образом, высылка 1922 года не только не историческая случайность, злонамеренный произвол «красных негодяев» Ленина и Троцкого, а совершенно закономерный итог петровского периода русской истории, когда православная апофатическая культура, обернувшаяся чудовищным разгулом русского нигилизма, возвращает Европе ее бесценный дар – интеллектуалов-западников, ученых, писателей, буржуазных профессоров, русских европейцев, но, прежде всего, «вероотступников» и «еретиков». Отсюда становятся понятными и странности в отборе высылаемых: большевики отправляли на Запад не только своих явных врагов – философов, историков, экономистов, юристов, чьи взгляды по сборникам «Вехи», «Из глубины», «Освальд Шпенглер и “Закат Европы”» были хорошо известны, но и тех, без кого любая власть не сможет обойтись – профессоров-естественников, математиков, инженеров, биологов, даже почвоведов и агрономов…

Б. Л. рассказывал о проводах отъезжающих, о друзьях и родственниках, толпившихся на набережной, когда мало кто осознавал смысл происходящего – что это, спасение или катастрофа? Что будет дальше? Увидятся ли они когда-нибудь?… Он вспоминал об удивительно прекрасной погоде, стоявшей в середине ноября, – солнце, лазурное небо, штиль на заливе, – о том, как пароход медленно отполз от молчаливой растерянной толпы на набережной и поплыл мимо опустевших особняков с разбитыми окнами, ржавеющих, брошенных, умирающих кораблей, мертвых заводов, разгромленного обезлюдевшего Кронштадта, пока несчастный Петербург-Петроград окончательно не скрылся за горизонтом…

[6] Эта ненависть в самых различных формах благополучно просуществовала и до сего дня, достаточно вспомнить деревенскую прозу Василия Белова, Виктора Астафьева, Дмитрия Балашова и др.

Часть I

Метафизический нарцисс и русское молчание (П. Я. Чаадаев и невозможность философии в России)

Мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философем! Пусть противоречие остается глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их.
о. Павел Флоренский

Книги по истории русской мысли, богословию или философии часто начинаются со справедливого недоумения: «Что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание?.. С изумлением переходит историк из возбужденной и часто многоглаголивой Византии на Русь тихую и молчаливую. И недоумевает, что это? Молчит ли она и безмолвствует в некоем раздумье, в потаенном богомыслии или в косности и лени духовной, в мечтаниях и полусне?»[7]

Из этого недоумения, перешедшего почти в отчаяние, собственно и родились «Философические письма» Чаадаева, где все вопросы впервые были поставлены резко и откровенно: «Где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто за нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?»[8] Но сегодня речь идет уже не о «мудрецах и мыслителях» – за 150 лет их появилось предостаточно, – а о каком-то глубинном, онтологическом недоверии к метафизическому самопознанию, проявляющемуся на самых разных уровнях и в различных формах, – о тайне «русского молчания» (или «русского умолчания», как говорил Хомяков). И вопрос звучит иначе: почему при всей страстной любви к философствованию собственно философия и рефлективное мышление так и не стали плотью и кровью культуры, подлинным самосознанием?..[9]В свое время много было написано о равнодушии русских к «философской истине», «недоверии к идеям» (Н. Бердяев), о «русском ужасе перед всякой умственной независимостью» (К. Леонтьев) и даже об «одичании умственной совести» (о. Г. Флоровский) в определенные периоды русской истории, но самое главное по-прежнему остается неясным… Тем более, что после недолгого расцвета в конце XIX-начале XX века русская философия канула в небытие, как-будто ее не существовало – кажется, что она никого ничему не научила: ни общество, ни государство, ни церковь. Поэтому сегодня можно согласиться с утверждением, что в «интеллектуальной истории России мы имеем крайне редкий пример гибели философии». Эта «смертность, хрупкость, возможно, главная особенность русского мышления».[10]

Забегая вперед, нужно сразу же сказать, что все это связано с определенным преломлением на отечественной почве апофатической традиции греческой патристики, которая, будучи основой православного миросозерцания, была итогом тысячелетнего развития восточного христианства. В Древнюю Русь эта традиция пришла именно как итог, заверша-

---

[7] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Paris. 1988. С. 1.

[8] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избранные письма в 2-х тт. Т. 1. М. 1991. С. 329.

[9] Страстный русский рационалист Густав Шлет в своем очень эмоциональном «Очерке истории русской философии», который, в сущности, является подробным развитием чаадаевской концепции, дает этому традиционное, но слишком простое объяснение: «Не природная тупость русского в философии, не отсутствие живых творческих сил… а исключительно невежество не позволило русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию». *(Шпет Г. Г.* Сочинения. М. 1992. С. 49).

[10] *Галковский Д.* Русская политика и русская философия. – В кн.: Иное. Россия как субъект. М. 1995. С. 5.

ющее последнее слово и вошла в плоть и кровь русской жизни. В результате Россия стала страной «молчания и молитвы», где святость как отнологическая реальность являлась единственным критерием истины. Все это в целом породило неизбежное недоверие не только к богословскому и философскому мышлению, «еллинскому блядословию», как говорили на Святой Руси, – но и к культурному творчеству вообще, которое становится подозрительной роскошью в «царстве недумания», в противоположность богатству христианской мысли в Византии, «крестной матери» славян.

Чаадаев, при всем его интересе к богословию, патристики вообще не знал (слова о «жалкой Византии» остаются на его совести), как и у большинства русских мыслителей, у него не было учителей, ему приходилось «шарить в потемках», и своих наставников он мог найти только в западно-католической мысли. Чаадаев редкий пример философа par exellance, философа старого европейского типа, всецело поглощенного религиозно-философским творчеством, человека, волею судеб оказавшегося в «царстве русского молчания». На примере его драмы и несостоявшейся миссии можно проследить многократно повторявшееся столкновение между западной философией и русским «апофатическим сознанием». При этом Чаадаев совсем не является положительным героем, «рыцарем свободной мысли», каким его часто хотели представить. Он – более сложная фигура, как и сложна была та духовная реальность, с которой он вступил в неизбежный конфликт.

Метафизический нарцисс

> *... Находят, что я притворяюсь – как не притворяться, когда живешь с бандитами и дураками. Во мне находят тщеславие – это гримаса горя.*
> ***Я. Я. Чаадаев***

Из смертных грехов Петр Яковлевич Чаадаев сполна обладал одним – невероятной, всем бросавшейся в глаза гордыней. Одинокий, холодный, независимый ум, чувство избранничества, презрение и ощущение неизбежного превосходства над окружающим миром – вот качества, присущие его загадочной личности.

В свое время Мандельштам и Розанов вывели из этих качеств все мировоззрение и философию Чаадаева. Первый – с восхищением и пиететом, второй, напротив, – с откровенной неприязнью.

«Современники изумлялись гордости Чаадаева, и сам он верил в свое избранничество. На нем почила гиератическая торжественность, и даже дети чувствовали значительность его присутствия, хотя он ни в чем не отступал от общепринятого…», – говоря о «басманном философе», Мандельштам даже впадает в довольно необычный для него величаво-патетический тон: «Все те свойства, которых лишена была русская жизнь, как нарочно соединялись в личности Чаадаева: огромная внутренняя дисциплина, высокий интеллектуализм, нравственная архитектоника и холод маски… которым окружает себя человек, сознавая, что в веках он – только форма, и заранее подготовляя слепок для своего бессмертия».[11]

Розанов же – как апологет бесформенности – просто рассматривая портрет Чаадаева, возмущался в письме к Гершензону: «Но какой отвратительный рот у Чаадаева, какое высокомерие, несносное для русского… Наконец Россия достигла состояния говорить с европейцами европейским языком: и этот первый говорящий – я, – говорят губы Чаадаева».[12] Сравнивая портреты «басманного философа» и князя Одоевского, Розанов пишет, что мраморное

---

[11] *Мандельштам О.* Сочинения в 2-х тт. Т. 2. М. 1990. С. 151.

[12] «Новый мир». 1991. № 3. С. 239; См.: *Розанов В.* Чаадаев и кн. Одоевский. – «Новое время», 10 апреля 1913.

католическое лицо Чаадаева и открытое русское лицо Одоевского противостоят друг другу как противостоит Запад России, католицизм – православию, как холод одиночества – теплу семейственных связей…

Эта характеристика существенна, но далеко не полна: таким Чаадаев предстал русскому обществу, таким он слепил свой образ, такой была «холодная маска» на его лице. Чаадаев создал свой стиль и довел его до совершенства, стиль, состоявший из небрежно-изысканной одежды, язвительной иронии, дистанции и презрения. Стиль денди[13] и философа одновременно с «католицизмом замоскворецкого сноба» (Мандельштам) – явление в русской интеллектуальной истории единственное, совершенно исключительное, возможное только в эпоху «крепостнического рабства», столь часто Чаадаевым порицаемого, и образ мыслителя никак не вяжется с привычно-аморфным образом ученого-философа – подслеповатого человека, обсыпанного книжной пылью. Для Чаадаева – апологета формы и жесткого критика бесформенности – напротив, одежда и быт – вещи метафизические, но, конечно, не они создают личность, а наоборот: «Одевался он, можно положительно сказать, как никто… Очень много я видел людей одетых несравненно богаче, – вспоминает его племянник и биограф Жихарев, – но никогда, ни после, ни прежде, не видел никого, кто был бы одет прекраснее и кто умел бы только достоинством и грацией своей особы придавать значение своему платью. В этой его особенности было что-то, что, не стесняясь, можно назвать неуловимым».[14]

Но и его духовный облик совершенно непохож на традиционный тип русского мыслителя, непризнанного миром и долгие годы в одиночестве сочиняющего русский трактат «обо всем», где все точки над і должны быть поставлены и все последние вопросы разрешены. Личность Чаадаева можно сравнить лишь с двумя столь же одинокими фигурами – Владимиром Соловьевым и Константином Леонтьевым. Розанов, Соловьева, как и Чаадаева, недолюбливавший, вспоминал о нем так: «Соловьев был странный, многоодаренный и страшный человек. Несомненно, что он себя считал и чувствовал выше всех окружающих людей, выше России и Церкви, всех тех “странников” и “мудрецов Пансофов”, которых он выводил в “Антихристе”… Он собственно не был “запамятовавший, где я живу” философ, а был человек, которому не с кем поговорить, который разговаривал только с Богом…».[15] Если убрать обычное розановское преувеличение, то это вполне можно отнести и к Чаадаеву, за исключением одного – Петр Яковлевич совсем не был «страшным человеком», да и вообще он жил в слишком наивную, уютную эпоху, когда «страшное» еще не наступило. Так или иначе, еще в большей степени, чем Соловьеву, ему «не с кем было говорить» и он разговаривал с Богом…

Оба они очень схожи в своем универсализме, беспочвенности и католических симпатиях. Но в отличие от вечного странника Соловьева, бездомного и безбытного, менявшего страны и континенты так же часто, как и многие свои взгляды, Чаадаев был «басманным домоседом» и монодеистом, десятилетия жившим в своем флигеле у Левашевых и повторявшим, в сущности, одно и то же… Но, видимо, изначально Чаадаев неизмеримо сильнее, чем Соловьев, был поглощен собой, он словно был заперт в себе и вел с самим собой бесконечную тяжбу. В этом смысле по своему типу, по степени привязанности к собственной личности его образ больше напоминает образ поэта-нарцисса, столь распространенного в Европе в то время, нежели «свободомыслящего философа».

---

[13] «Дендизм у нас не был элементарным “искусством повязывать галстук”. В лице своих лучших представителей он являл одну из попыток придать взбаламученной русской жизни и расплывчатым отечественным нравам законченный чекан и определенную граненость». *(Гроссман Л.* Пушкин и дендизм. – В кн. Л. *Гроссман.* Этюды о Пушкине. М.-Пг. 1923. С. 36.)

[14] . *Жихарев М. И.* Докладная записка потомству о П. Я.Чаадаеве. – В кн.: Русское общество 30-х гг. XIX в. М. 1989. С. 56.

[15] *Розанов В.* Литературные изгнанники. London 1992. С. 142–143.

Но есть нарциссизм и нарциссизм. Нарциссизм Чаадаева, разумеется, не имеет ничего общего с тем современным нарциссизмом, который встречается на каждом шагу и многократно описан психоанализом и социологией – тип человека-марионетки, реагирующего исключительно на воздействие внешнего мира и исчерпывающегося в нескольких словах: гедонизм, самовлюбленность, поверхностность… Метафизический нарцисс, напротив, необыкновенно серьезен, глубок, трагически замкнут на самом себе, интровертирован, иногда сомнамбуличен – такими людьми не становятся, ими рождаются. Он заперт в тюрьме своего сознания, закрыт для посторонних, как рыцарь в средневековом замке, и только наиболее проницательные собеседники догадываются об его истинной сущности.

Совершенно необъяснимая и непонятная личная жизнь Чаадаева вносит заключительный штрих к его портрету. Подобно нимфе Эхо, влюбленной в греческого юношу, многие женщины были влюблены в Чаадаева и домогались его любви. Но несмотря на светскую жизнь, балы и дружеские связи, философ всегда держал своих почитательниц на дистанции, дело никогда не заходило дальше «философических писем» и платонических отношений. Тот же Жихарев пишет об этом с полной определенностью, другие же биографы, как правило, обходят этот вопрос, видимо потому, что ответ на него выглядит слишком неправдоподобно: «Чаадаев имел огромные связи и бесчисленные дружеские знакомства с женщинами. Тем не менее никто никогда не слыхал, чтобы какой-нибудь из них он был любовником… Сам он об этом предмете говорил уклончиво». Когда Жихарев задал ему вопрос напрямик, «правда или нет, что он всю жизнь не знал женщины, если правда, то почему?», то ответ получил немедленно: «Ты это все очень хорошо узнаешь, когда я умру».[16]

«Он был вежлив со всеми и охотно беседовал с женщинами, – вспоминает одна из его собеседниц, – но, к сожалению, этот умный и чрезвычайно образованный человек был влюблен в себя самого. Раз я у него спросила, гуляет ли он зимой пешком. Он отвечал: “Я крайне удивлен, что мои привычки неизвестны кому-нибудь. Знайте же, что я гуляю ежедневно от часа до двух”». Скорее всего, это было сказано с тонкой иронией, оставшейся незамеченной, ибо далее в этих мемуарах следует характерный чаадаевский сарказм: «В моем присутствии у него спрашивал молодой человек, собиравшийся во Францию, не даст ли он ему каких поручений. Чаадаев отвечал: “Скажите французам, что я здоров”».[17]

В любом случае – и это нужно повторить, – нарциссизм Чаадаева не гедонистический или эстетический, а метафизический, он влюблен не столько в себя самого, а в свое самосознание, свою рефлексию, способную странствовать по векам и тысячелетиям. Он принадлежал к тому типу людей, для которых чисто интеллектуальное творчество несравнимо ни с чем другим, и его отношение к мышлению разительно отличается от отношения большинства его соотечественников. «Философ, заключающий себя в сферу разума и логической законченности, является самовлюбленным нарциссом, ощущающим себя полновластным хозяином в творимых им рациональных системах».[18]

Именно такой человек – аристократ, пишущий на идеальном французском языке (достаточно вдуматься в тот факт, что основной корпус его сочинений для русского читателя написан по-французски!), капризный барин, порицающий рабство, но существующий исключительно благодаря ему и безжалостно распродающий крестьян в случае необходимости, нарцисс, плененный собственным мышлением, – и мог быть «первым русским философом».

---

[16] *Жихарев М. И.* Докладная записка… С. 57.

[17] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч… Т. 1. С. 791.

[18] *Тарасов Б.* Чаадаев. М. 1986. С. 387.

Горе от ума: рождение философии и крушение нарцисса

К глупым полон благодати/К умным бесконечно строг,/Бог всего, что есть некстати,/ Вот он, вот он, русский Бог.
П. А. Вяземский. «Русский Бог»

Античный миф о Нарциссе заканчивается печально. Все версии этого мифа рассказывают нам, как прекрасный юноша, отвергнувший любовь нимфы Эхо, сознавая всю безнадежность своего положения, умирает вместе со своим отраженным двойником. Судьба же метафизического нарцисса в любые времена драматична, а Данте в «Божественной комедии» вообще помещает Нарцисса в ад. Как проницательно пишет один психоаналитик, «нарцисс всегда печален, в самом деле, разве можно найти удовлетворение в любви к самому себе?»[19] Неудивительно, что большую часть жизни Петра Яковлевича Чаадаева преследовала мучительная и необъяснимая тоска: как тогда говорили, – сплин, хандра, ипохондрия… Эта тоска преследовала философа всегда и везде – в Москве, в своем имении, во время трехлетнего путешествия по Европе (куда он отчасти и поехал, чтобы лечиться от нее), в юности, зрелости и на закате жизни. Правда, в то время тоска была в моде: волны романтической «мировой скорби», прокатившиеся по Европе, достигли и России, но философу она была как-то не совсем к лицу. Трудно представить себе Гегеля, Шеллинга или очень близкого Чаадаеву Жозефа де Местра беспрестанно хандрящими и тоскующими, а время Шопенгауэра еще не наступило. Голубоглазые нарциссы романтизма – от Новалиса до Байрона и Шелли, – словно спустившиеся с небес, чтобы преобразить убогий человеческий мир, не найдя здесь ответной любви и восхищения, наполнили Европу скорбью, меланхолией и тоской. Байронические чувства посещали и молодого Чаадаева («Дураки, они не знают, что тот, кто презирает мир, не думает о его исправлении»[20]). Но по духу Чаадаев совсем не романтик, его тоска другая, не романтическая – когда на смену отчаянию может столь же быстро придти вдохновение. Его тоска глубже, тяжелее, это, скорее, тоска гегелевского «несчастного сознания», мучительная тяжба с самим собой, из которой возможен только выход к Абсолюту. Разум философа был достаточно силен, чтобы осознавать свою ограниченность. Отсюда его крайний антиперсонализм, постоянные попытки самопреодоления: «Как я ни бьюсь, между мной и истиной становится нечто постороннее – я сам. Следовательно, есть лишь одно средство ее открыть – отстранить мое я». «Что нужно для того, чтобы ясно видеть? Не смотреть сквозь самого себя…» И, наконец, неожиданно звучащий не совсем по-христиански вывод: «Назначение человека – уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным».[21] Очевидно, что эта максима развилась под пером чрезмерно развитой индивидуальности, которой слишком тяжело от своей исключительности и непохожести на других. Эта разъединенность, дистанция, некогда воздвигнутая между собой и миром, теперь заставляет его страдать. Рождающееся самосознание тот час же обнаруживает главного противника – себя самого: нарциссическая любовь превращается в ненависть. Происходит раздвоение самосознания, и мы присутствуем при рождении метафизической рефлексии, философского вопрошания…

Гегель в своих «Лекциях по истории философии» замечательно говорит о рождении духа метафизики, когда он «выходит за пределы своего природного образа» и переходит от своей «реальной нравственности и силы жизни к рефлектированию и пониманию». Фило-

[19] *Батталье Ф.* Фрейд, его жизнь и учение. М. 1922. С. 42.

[20] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч… Т. 2. С. 12

[21] Там же. Т. 1.С. 467, 461.

софия ставит под сомнение «субстанциональный способ существования» этноса, его нравственность, верования, и расшатывает их, из-за чего даже может наступить «период порчи нравов»: все оказывается под вопросом. Более того, метафизическая рефлексия возникает, когда «прежняя форма религии уже больше не удовлетворяет», «нравственная жизнь разлагается» и народ, в каком-то смысле, «идет навстречу своей гибели».[22]

Естественно, что народ в лице государства или власти должен защищать свою нравственность, верования и «субстанциональный способ существования» от метафизической порчи, критики и сомнения. Поэтому судьба первых философов если не трагична, то неизбежно драматична. За оскорбление народных святынь Анаксагор изгоняется из Афин, Сократ приговаривается к смерти, Галилея принуждают отречься, Ванини и Дж. Бруно заканчивают свою жизнь на костре. На этом фоне аналогичные меры в нашем отечестве не выглядят слишком жесткими, на критический вызов «любомудров» следует лишь закономерный ответ: Максим Грек десятилетия проводит в заточении, первый «западник» Курбский – в изгнании, князь Хворостинин, подвергавший сомнению веру и обычаи предков и утверждавший, что в «Москве-де все люд глупый и не с кем жить», – бит плетьми и отправлен в монастырь, Новиков и Радищев проходят через тюрьму и ссылку. В этом контексте объявление Чаадаева сумасшедшим является хотя и циничным, но «мудрым» и, главное, милосердным актом. К нему приставлен официальный лекарь, ему прописывают холодные ванны, запрещают писать и печататься, но он может совершать прогулки и принимать кого угодно…

Дело в том, что общество требовало значительно более жесткого наказания «гордыне помраченного разума», обуявшей философа. Возмущению не было предела – эти факты хорошо известны. Некоторые москвичи требовали высылки Чаадаева из «Третьего Рима», а студенты университета явились к ректору и высказали желание защищать честь отечества с оружием в руках (а ведь на декабристов так никто не гневался, если им не сочувствовали, то по крайней мере их жалели). Даже друг Чаадаева А. И. Тургенев писал: «Я и сам не на шутку напал на Чаадаева как скоро узнал, что письмо напечатано. Но с тех пор, как вся Москва, от мала до велика, от глупца до умного, от <В. Б.> до Боратынского опрокинулась на него, и он сам пришел в какую-то робость, мне уже и жаль его стало…».[23]

События осени 1836 года подействовали на Петра Яковлевича удручающим образом – он и в самом деле оказался на грани помешательства. Это был страшный и совершенно неожиданный удар, от которого он уже никогда не смог оправиться. Тем более, что он никого не хотел оскорблять или задевать (по крайней мере, сознательно), его «Письмо» было попыткой критического самопознания, рождением философии, которая, однако, привела к столь катастрофическим последствиям. Некоторые биографы (например, Гершензон) считают, что в этой ситуации он повел себя довольно малодушно.[24] Но это вполне в духе традиции: европейские философы, по крайней мере в Новое время, от Декарта до Гегеля, никогда особым мужеством не отличались. Философия – это одно, а жизнь – совсем другое. Чаадаев не был исключением и не стремился к роли «пророка-обличителя»: философа и денди всегда влекло к спокойному, созерцательному существованию. Кабинетное уединение да светские салоны, спасавшие его от тоски и одиночества, где он мог блистать своим язвительным остроумием, – вот идеальный образ жизни, который он совсем не хотел менять. Но по

---

[22] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1.СП6. 1993. С. 109.

[23] *Чаадаев П. Я.* Сочинения. М. 1989. С. 530.

[24] Чаадаев сначала, по-видимому, растерялся и обнаружил большое малодушие… Написал после допроса и обер-полицмейстеру, сам после обыска доставил ему две свои рукописи, бывшие в день обыска вне его квартиры, – и все это с целью доказать властям, «сколь мало он разделяет мнение ныне бредствующих умствователей» *{Гершензон М. О.* Грибоедовская Москва. Чаадаев. Очерки прошлого. М. 1990. С. 156.). То есть, прежде всего, Чаадаев хотел показать, что его неправильно поняли и «Письмо» совсем не является сатирой, как его восприняло большинство современников.

иронии судьбы сама реальность, всегда стремящаяся к энтропии, попыталась стереть чрезмерно выделявшуюся индивидуальность и заменить слишком личное бытие «социальным и вполне безличным». Как бы то ни было, именно власть защитила Чаадаева от «общественного гнева» – объявив безумным, она из умника и гордеца сделала его юродивым, с которого уже совсем иной спрос.

И самое главное – философ вступил в конфликт не с самодержавием или церковью, а с определенной жизненной реальностью, с тем мироощущением, которое следовало бы назвать если не «апофатическим сознанием», то «апофатическим бессознательным»; проще говоря, он столкнулся с «русским молчанием», ибо о самосознании в то время не приходится говорить…

Самозванство и «русское молчание». Восточная апофатика и западная философия

Мысль разрушила бы нашу историю, кистью одною можно ее создать.
П. Я. Чаадаев

Апофатика – это не просто метод отрицательного богословия (в противоположность положительному), сформулированный одним из учителей Восточной Церкви, скрывшемся за именем Дионисия Ареопагита, как это считалось в школьном богословии XVIII–XIX веков. В апофатике – сущность православного миропонимания.[25] Согласно апофатической традиции, Истина не может быть получена с помощью дискурсивного мышления, не может быть сообщена путем текстов и книг, ее невозможно познать индивидуальным сознанием и сформулировать в понятиях, как это принято в западно-католической, а затем и протестантской мысли.

«Истина не исчерпывается определением, представляющим собой не более, чем его границы, пределы, ее “предохранительную оболочку”. Реальность, не опровергнутая реальностью же, есть истина. Жизнь, не упраздненная смертью, есть истина в последнем смысле».[26]Иными словами, Истину вообще невозможно познать, можно только быть (или не быть) в ней, Истина онтологична: она может быть достигнута только в результате интенсивного духовного пути через восхождение человеческого знания к высшему апофатическому незнанию.[27] Истина невыразима, неизреченна, непостижима, непередаваема, она превосхо-

[25] Самое удивительное в том, что НИКТО из русских религиозных философов, бродивших вокруг и «около церковных стен», и даже богословов, вошедших внутрь и написавших горы религиозно-философских книг, – внятно не изложил основы мистического миропонимания православия. Исключением является лишь С. Булгаков, у которого в «Свете невечернем» есть обстоятельный, но чисто академический очерк отрицательного богословия, где, однако, проблема соотношения апофатики и собственно православия не затрагивается; а в его книге «Православие» об апофатике нет ни слова вообще. Православная апофатика была раскрыта лишь В. Н. Лосским в книге «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», вышедшей в 1944 году в Париже на французском языке. Эта ныне знаменитая книга была переведена на русский лишь в 1972 году и по сей день является едва ли не единственным каноническим изложением мистической теологии православия. То есть до этого времени за всю историю существования философско-богословской мысли в России собственные «гносеологические корни», вытекающие из святоотеческого Предания, так никем и не были осознаны. См. также недавно переведенную на русский книгу *Х. Яннараса* «Вера Церкви. Введение в православное богословие». М. 1992. С. 211. и работу *Татьяны Горичевой* «Апофатика и философия» – В кн.: Православие и постмодернизм. Л. 1991. С. 51–57, где подробно раскрыто апофатическое богословие Восточной Церкви.

[26] *Флоровский Г.* Восточные Отцы V–VII вв. Paris. 1990. С. 102.

[27] В этом фундаментальное отличие мышления восточной патристики от западной. Это прекрасно показано в книге греческого православного богослова Х. Яннараса «Вера Церкви. Введение в православное богословие». «Отказ от апофатизма в познании восходит, несомненно, к юридическому духу римской традиции» и связан с «именем Августина, который не получил эллинистического образования и даже не знал греческого языка. Он изучал главным образом право… и позднее перенес дух строгой объективности на область гносеологии. Как система законов укрепляет объективные и действенные

дит все возможные человеческие определения. Но «это апофатическое незнание есть, скорее, сверх-знание – не отсутствие знания, но совершенное знание, несоизмеримое поэтому со всяким частичным познанием». Для греческой патристики метафизика (и связанная с ней светская культура) абсолютно необходима: «Теоретические положения нужны и необходимы, поскольку они ОПРЕДЕЛЯЮТ истину, то есть устанавливают пределы, границы, за которыми начинаются искажения и подмены».[28] Необходимы, но недостаточны: метафизика может быть лишь пропедевтикой, введением в подлинную духовную реальность. В любом случае, роль философии и светской учености для византийских отцов огромна: восточная патристика и обскурантизм – вещи несовместные.

От апофатики Ареопагита и других учителей Восточной Церкви уже один шаг (длившийся, однако, несколько столетий) до итогового завершения византийской культуры – исихазма. Это последняя ступень, означающая, что земное историческое бытие, в сущности, уже завершено. И хотя движение «священнобезмолвствующих» привело к новому расцвету православной культуры в Византии, есть что-то глубоко символическое в падении Константинополя именно в этот период. Христианская культура завершена, история должна остановиться, остается лишь молчаливое ожидание… Но к этому итогу византийскую мысль приводит грандиозный и драматический путь от

Афанасия Александрийского и Василия Великого до Григория Паламы, лежавший через борьбу с ересями, тринитарные и христологические споры, Вселенские Соборы, освоение философского наследия эллинизма. Русское православие как драгоценный дар получает в наследство этот итог – но именно как завершение, как последнее слово, а сам этот путь вместе с промежуточными философскими и богословскими ступенями оказывается отброшенным. Русская культура, да и русская жизнь, изначально оказываются в драматической ситуации: если Истина дана – и обоснована Святыми Отцами, людьми «неизмеримой учености» и подлинной божественной мудрости, то как и для чего возможна христианская мысль? Как возможно историческое, культурное и богословское творчество? Как возможна История вообще?.. Что может еще добавить убогое и падшее человеческое разумение?.. «Древне-русский кризис был кризисом культуры, а не безкультурности… Мысленная нераскрытость древне-русского духа есть следствие выражения внутренних трудностей или “апорий”. Это был подлинный кризис культуры, кризис византийской культуры в русском духе».[29] В этой ситуации «исихазм» из обозначения монашеского движения священнобезмолвствующих превращается в перевернутую метафору национального мироощущения, православие становится бытовым исповедничеством, где критерием истины может быть только святость как единственно подлинная реальность. Это входит в плоть и кровь русской жизни и остается в ней даже когда она секуляризуется, становясь совершенно светской. Для «апофатического сознания» (а чаще «апофатического бессознательного») истина не является знанием как совпадением понятия и предмета, и основной вопрос звучит как вопрос онтологический: важно не то, что ты можешь помыслить и сказать, а важно то, *кто ты есть.*

В результате русское «апофатическое сознание» в своем пределе становится абсолютно вертикальным, оно не признает горизонтальных опосредованных ценностей истории, творчества, культуры. «Ученость – светильник Ветхого человека», – говорил современник Чаадаева святитель Игнатий Брянчанинов, относивший к числу самых греховных страстей

гарантии социальной гармонии, так определения истины, неизбежно схематичные, но зато общедоступные, обеспечивают эффективность познания, выступая как своего рода “право” истины… Так истина была отождествлена с ее определением, а познание – с индивидуальным усвоением формулировок. Истина оказалась оторванной от динамики жизни, была сведена к чисто рассудочному моменту, к правильному способу рассуждения» *(Яннарас Христос.* Вера Церкви… С. 216–217). Отсюда истина становится принудительной, а принудительность – агрессивной (именно с этой принудительностью всю жизнь безуспешно воевал Лев Шестов), из этого вытекает и экспансионизм западной цивилизации.

[28] *Яннарас Христос.* Вера Церкви… С. 47.

[29] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 2.

«расположение к наукам и искусствам гибнущего сего века» и «составление своего разума». Вопрошающий ум не только опасен, но в конечном счете саморазрушителен, поэтому зрелая православная аскетика отсекает его разнообразные запросы и потребности. Об этом хорошо говорит Павел Флоренский в своей ранней работе «Православие», разительно отличающейся от его других книг: «Религиозный долг человека смириться перед Богом, отказаться от своей человеческой воли и не перечить воле Божественной… Он смиренно должен делать дело, к которому приставлен, жить как все, не высовываться, не гнаться за большими делами и как можно меньше рассуждать».[30] (Правда сам Флоренский почему-то не последовал собственным императивам.) Отсюда, например, в русской культуре, несмотря на обостренное ощущение близости Христа, переживание Его как «своего», «родного», практически отсутствуют прямые книги о нем, исторические и аналитические жизнеописания, которыми так изобилует католическая и, в особенности, протестантская литература с их часто невыносимым морализмом и стремлением рационализировать то, что не подлежит рационализации – тайну…

И тут приоткрывается самое существенное: смысл «русского молчания». В отличие от Густава Шпета и других историков русской мысли, просто обличавших интеллектуальное невежество («Народ русский охранял свое невежество за непроницаемой бронею и умел заставить молчать мечтателей»[31]), о. Г. Флоровский, столь красочно описывая в «Путях русского богословия» «беспутство» русского богословия (Бердяев), видит то, что стоит за упорным и упрямым «невежеством и недуманием»: «Часто говорят о русском обскурантизме. Но редко кто чувствует его действительную роковую и трагическую глубину. Это движение очень сложное. И именно движение, – не сонливость, не вялость мыслительной воли, – не страдательная, но очень деятельная установка… В последнем счете т. н. обскурантизм есть недоверие к культуре. Упрямое недоверие многих к богословской науке есть только частный случай того общего недоверия, которым отравлено и все русское творчество».[32]

Конечно, для «апофатического сознания» любое творчество подозрительно, ибо падший человек, создавая новые формы, вольно или невольно может оказаться соперником Творца… Но даже Флоровский, показывая трагические разрывы русской культуры – между богословием и благочестием, верой и знанием, Церковью и культурой, – не договаривает последнего:[33] апофатика как путь отрицательного богословия от низшего знания к высшему незнанию – это путь по «лезвию бритвы», одно неверное движение в сторону – и начинаются подмены и искажения, смешение различных уровней бытия. Как говорят на Востоке: «Идти к Богу то же самое, что входить в пещеру со львом». От высшего апофатического незнания Восточных Отцов, от незнания ученейшего Дионисия Ареопагита[34] (чьи трактаты и, в особенности, слова о неведении и незнании очень любили цитировать писатели Московской Руси – от Грозного до Аввакума), до незнания обычного, заурядного, как от великого до смешного – один шаг… Еще шаг – и начинается упорное сопротивление всякому «любомудрию», сознательный мистический обскурантизм. Так рождалось «какое-то темное воздержание или уклонение от знания… неожиданный адогматизм и даже агностицизм, мни-

---

[30] *Флоренский П.* Соч. в 4-х тт. Т. 1. М. 1994. С. 660.

[31] *Шпет Г.* Сочинения. С. 26.

[32] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 505

[33] Как ни странно, Флоровский, прекрасно знавший апофатическое богословие, вопрос о его трансформации на русской почве в своих «Путях русского богословия» почему-то обошел молчанием.

[34] Недаром Ареопагит в трактате «О мистическом богословии» опасается, «чтобы никто из непосвященных об этом не услышал»; под «непосвященными» он понимает не только «непричастных таинствам… и воображающих, что выше Сущего вообще ничего нет», но и просто «совершенно невежественных людей». (*Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб. 1995. С. 343).

мого благочестия ради, – ересь новых гносимахов».[35] Очевидно, что в таком случае не только «прогресс» в западном смысле, но и историческое творчество ничем не оправдано. Сама История оказывается почти невозможной: поэтому она словно все время стремится если не «свернуться» из линейной в циклическую, как на языческом Востоке, то остановиться и замереть, сделав несколько неосторожных шагов – и, споткнувшись, снова застыть, «замерзнуть».

Но пора вернуться к Чаадаеву. В 1837 году он пишет пространное письмо к своему другу декабристу И. Д. Якушкину, который в Сибири, на поселении, видимо, пережил религиозный кризис, став после этого характерным «русским исихастом». «Ты говоришь еще, что должно в молчании благоговеть пред премудростию Божиею, – обращается к нему "басманный философ" и тут же возражает. – Благоговеть перед премудростью, конечно, должно, но зачем в молчании? Нет, должно чтить ее не с безгласным, а с полным разумением, то есть с глубокою мыслию в душе и с живым словом на устах…». И Чаадаев читает своему другу целую лекцию с католическим уклоном о гармонии веры и знания, о необходимости осмысленной веры, о возможности познания Божества: «Откровение не для того излилось в мир, чтобы погрузить его в таинственную мглу, а для того, чтоб озарить его светом вечным. Оно само есть слово, слово же вызывает слово, а не безмолвие. Скажи, где написано, что Властитель миров требует себе слепого или немого поклонения? Нет, Он отвергает ту глупую веру, которая превращает существо разумное в бессмысленную тварь… Если же вера есть не что иное, как познание Божества, то сам посуди, не сущее ли богохулие именем веры проповедовать бессмыслие?»[36]

Поэтому религиозность Чаадаева совсем не кажется неясной, скорее, напротив. Конечно, это не обычный католицизм: «Вы… неправы, когда определили меня как истинного католика… Моя религия не совсем совпадает с религией богословов… пожалуй, что это и не религия народов».[37] Это – уравновешенное мировоззрение христианского интеллектуала (не без влияния католического масонства), умеренного консерватора, аристократа с развитым чувством собственного достоинства, в стиле Шеллинга или Жозефа де Местра, своеобразный религиозный рационализм, прекрасно сознающий ограниченность человеческого ratio и опасность, которую он в себе таит, но вместе с тем нисколько его не уничижающий. Мировоззрение, совсем не склонное к беспрестанному переживанию собственной ничтожности и греховности, но и никогда не забывающее, что человек навсегда поражен грехом. Бог Чаадаева – это не Бог «Авраама, Исаака и Иакова», а как раз Бог «философов и ученых». Это – религиозность, в которой нет драматического противоречия между верой и знанием, церковью и культурой, религией и цивилизацией, жизнью и знанием о ней (впрочем, у Чаадаева явно преобладало последнее). Представить Чаадаева, сжигающим свои рукописи после обращения, подобно Гоголю, раздираемого противоречиями, как Достоевский, или же опрощающимся и устраивающим культурный погром, как поздний Лев Толстой или русские сектанты, – совершенно невозможно. Его культурный идеал – гармоническое равновесие в духе пушкинского гения, которое сам Чаадаев на родной почве так и не смог обрести.

Диалог же Чаадаева с Якушкиным еще раз демонстрирует вековечный конфликт между «русским исихазмом» и западной метафизикой с ее положительным логико-понятийным мышлением, пытающейся не только постич и овладеть Истиной, но и, в конечном счете, заменить живую динамику жизни знанием о ней: схемами, нормативами, предписаниями – спобом мышления, постоянно проникавшим извне, время от времени отвоевывавшим себе территории, но в результате всегда терпевшим крушение. Философия на христианском

---

[35] *Флоровский Г.* Пути русского богословия. С. 503.

[36] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч… Т. 2. С. 129.

[37] Там же. С. 100.

Западе сначала рождается из богословия, позднее отталкиваясь и отходя от него. В Россию же философия, культура, образование после «кризиса русского византинизма» приходят из Европы вместе с «латинством» или протестантизмом, а их здесь встречали очень недружелюбно. «Басманного философа» в гневе бранили «самозванцем» («нет больше самозванства в истории русской мысли»[38]). В каком-то смысле это очень точное определение: метафизик в апофатической культуре чаще всего интеллектуальный самозванец – «латинянин», еретик или отступник… Многие из них, впрочем, не были философами, но существует общая линия, которая объединяет имена разного уровня и калибра: Печерин, Чаадаев, М. Лунин, князь И. С. Гагарин, Владимир Соловьев, его племянник и биограф С. М. Соловьев – поэт «серебряного века», ставший католическим священником, Вячеслав Иванов, отчасти Бердяев, с его ориентацией на творчество и католическую мистику, и другие: что искали они в Риме и католичестве? Их влекла туда именно тоска по религиозному оправданию творчества и знания, и они вольно или невольно отталкивались от русского восприятия православия в «его восточной стихии, с “царем-батюшкой”, с полной пассивностью, смирением, сознанием коренной порчи человеческой природы, бессилия личности перед судьбой и надеждой на милосердие Божие».[39]

Даже Константин Леонтьев, с его «византийством» и глубинным мистическим обскурантизмом, как надломленный аристократ и философ-одиночка, хотя бы частью своей души оказывается близок этой традиции. Всего за полгода до монашеского пострига он писал: «Я не скрою от вас мои “немощи”: мне лично папская непогрешимость ужасно нравится! “Старец старцев”. Я, будучи в Риме, не задумался бы у Льва XIII туфлю поцеловать, не только что руку… Уж на что Т. е. Филиппов строгий защитник “старого” православия, но и тот говорит всегда: искренне верующий православный не может не сочувствовать католикам во многом… И вынужден даже нередко из усердия к своей вере завидовать им». И в другом месте: «В истории католичества, что ни шаг, то творчество, своеобразие, независимость, сила… Католицизм – религия такая могучая и полная, какой, быть может, не было на земле…».[40]

Как бы то ни было, время все равно течет, история все равно существует, даже двигаясь к своему неизбежному финалу, она задает вопросы, на которые необходимо отвечать – иначе образуются провалы, разрывы, крушения, и общество спотыкается на одном и том же месте, бесконечно повторяя старые ошибки… Поэтому главная историософская тема «русских католиков», и, прежде всего, Чаадаева, – религиозное оправдание исторического творчества и духовной активности. Попытка критического самопознания «в царстве недумания» была предпринята именно для того, чтобы в отеческий мир благодатной безответственности и очаровательной невменяемости, где все как бы отвечают друг за друга, но никто не отвечает за себя, внести идею религиозной и моральной ответственности, в бытовое исповедничество – осмысление и понимание, в мутную хаотическую жизнь – форму, уважение к себе и чувство собственного достоинства.

У Гоголя в «Переписке…» есть замечательная сцена идеально справедливого суда, когда власть в лице помещика или начальника наделяется автором правом суда не только человеческого, но и Божеского. Мы, говорит Гоголь, набрались «пустых рыцарски-европейских понятий о правде», истинное же правосудие означает, что все виновны, в высшем смысле нет ни правого, ни виноватого. Поэтому истинный суд – это суд комендантши из «Капитанской дочки», которая дала «судье» такой наказ: «Разбери, кто прав, кто виноват, да обоих и накажи».

---

[38] *Ульянов Н.* «Басманный философ». – Вопросы философии. 1991. № 5.

[39] *Соловьев С. М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель. 1977. С. 44.

[40] *Леонтьев К.* Избранные письма. СПб. 1993. С. 534–535.

Сто лет спустя Герман Гессе из немецко-швейцарского далека в эссе «Братья Карамазовы, или Закат Европы» с романтическим восхищением описывал подобное «азиатское единство противоположностей»: «Русский человек, Карамазов, – это одновременно и убийца, и судья, варвар и человек нежнейшей души, он в такой же степени законченный эгоист, в какой способен на совершенную жертву. К нему не применима европейская, то есть твердая, моральная, догматическая точка зрения. В этом человеке внешнее и внутреннее, добро и зло, Бог и сатана неразрывно слиты».[41]

Чаадаев, набравшийся «пустых рыцарски-европейских понятий» и, видимо, предчувствуя, что смогут натворить «Карамазовы» в будущем, как раз пытался «развести» жертву и преступника, различать уровни бытия и судить их с точки зрения твердой, моральной, догматической, с помощью идей «долга, справедливости, права, порядка», но потерпел полное поражение. В сущности, никто даже не понял, что он хотел сказать… Даже Пушкин, относившийся к Чаадаеву с несомненным уважением, но вместе с тем, как поэт – к философу с той иронией, с которой Жизнь относится к чрезмерному знанию о себе, в ответ на историософские вопрошания своего друга в известном письме противопоставил им чисто внешний, событийный ряд фактов из русской истории, которых, разумеется, было более чем достаточно. Но речь ведь шла совсем о другом – о смыслах и сущностях, а не об эмпирических фактах… А на его религиозные вопрошания Пушкин отделался несколькими дежурными фразами, в частности, о невежестве русского духовенства: «Согласен, что нынешнее наше духовенство отстало. Хотите знать причину? Оно носит бороду, вот и все. Оно не принадлежит к хорошему обществу», – что характеризует не только отношение автора «Гавриилиады» к духовному сословию и церкви, но и к значительной части русской аристократии. Поэт и философ говорили на совершенно различных языках и, вопреки ныне широко распространенному мнению, диалога не получилось…

Но, несмотря на всеобщее непонимание и осуждение, Чаадаев не раскаялся. 1836 год напугал и раздавил его, но, почти ничего не написав, он упорствовал в собственных заблуждениях до конца своих дней. Вместо покаянной исповеди он начал сочинять неоконченную «Апологию сумасшедшего», и, подписывая некоторые свои письма «Безумный», не без иронического удовольствия любил говорить по-французски: «Mon illustre demenee» («Мое блестящее безумие»).[42]

«Плач ума»: интеллектуальное юродство как невозможность философии

> *Русский ли характер, исторические ли условия влияли тут – не берусь решать. Но несомненно, что философии «головной» у нас не повезло. Стародумовское: «… ум, коли он только ум, – сущая безделица» – находит отклик, кажется, во всяком русском…*
> ***Павел Флоренский***

От святоотеческого апофатического незнания – точнее от его своеобразного преломления на русской почве, идет и многовековая традиция интеллектуального юродства, бесконечного поношения не только «еллинского блядословия», но всякого горделивого высокоумия, любомудрия как духовной роскоши, и восхваление собственного неведения, незнания, умственной немощи, невежества – традиция, часто исходящая от самых образованных людей своего времени. В православной аскетике это называется «плач ума» и восходит к

[41] *Гессе Г.* Письма по кругу. М. 1987. С. 106.

[42] *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч… Т. 2. С. 791.

посланиям апостола Павла. Но важно проследить, как эта установка меняется при переходе из религиозной культуры в светскую.

Когда Ф. И. Карпов (XVI век) в обычном для своего времени духе заканчивает свое послание – «А философом, ради Бога, не называй меня. Я инок, больше всех невежа», – то это выглядит искренним признанием. Но когда старец Филофей в послании против «риторов и астрологов» пишет свое знаменитое – «Аз селской человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, риторских астрономов не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал…»[43] – то ясно, что человек, именующий себя «деревенщиной», на самом деле чувствует себя на голову выше всех риторов и философов.

Для протопопа Аввакума – это уже глубинная, онтологическая установка: быть, а не знать, то есть быть во Христе, а не владеть «внешней мудростью». Для этого Аввакум совершенно замечательно переводит на русский слова Дионисия Ареопагита о неподлинности внешнего, чувственного познания сущего и цитирует его так: «Дитя, али не разумеешь яко вся сия внешняя блядь ничтож суть, но токмо прелесть, и тля, и пагуба». Безграничное самоуничижение – «не-смыслен я гораздо», «неука-человек», «какой я философ, грешный человек, простой мужик», «дурак», «червь», «грязь худая» – совершенно естественно соединяется у «огненного протопопа» с осознанием своей великой миссии пророка-обличителя, равного библейским пророкам, чьи книги не им самим, но «перстом Божиим писаны».[44]

Если Чаадаев – философ формы и идеи, то корни юродства как раз в «стыде ритма и формы», как проницательно замечает Бахтин, обнаруживая за самоуничижением «гордое одиночество и противление другому».[45] И следует добавить: юродство – именно стыд любой формы, желание выйти за границы всяческих определений, неприятие завершенности, окончательности, оформленного результата, ибо подлинен только духовный процесс, а результат в бесконечности – ничто.

В екатерининскую эпоху русский просветитель и масон И. Новиков считает нужным не без гордости заявить: «Не забывайте, что с вами говорит идиот, не знающий никаких языков, не читавший никаких школьных философов, и они никогда не лезли в мою голову; это странность, однако, истинно было так».[46]

У светских писателей XIX века эта тема трансформируется как противопоставление «живой жизни» убивающему ее сознанию, или отвлеченному уму, пытающемуся заменить жизнь знанием о ней. У Гоголя читаем: «Ум не есть высшая в нас способность. Его должность не больше, как полицейская: он может только привести в порядок и расставить по местам все то, что у нас уже есть. Он сам не двигнется вперед, покуда не двигнутся в нас все другие способности, от которых он умнеет. Отвлеченными чтеньями, размышленьями и беспрестанными слушаниями всех курсов наук его заставишь только слишком немного уйти вперед; иногда это даже подавляет его, мешая его самобытному развитию».[47]

Достоевский более резок: «Итак, говоря вообще: сознание убивает жизнь. В людях простых, может быть грубых и неразвитых, одним словом, в таких, как мы все, – все, что мы сказали теперь о парализации жизни, выразилось одним грубым и откровенным выражением, которое вовсе не так глупо, как обыкновенно на него смотрят: “Э, да все это философия!” – говорят иногда эти люди и говорят правду, глубокую правду… Как люди свежие, не окалечившиеся мыслью, они не могут без смеху смотреть, как сознание хотят нам выдать за жизнь. Но сознание идет иногда еще дальше и еще смешнее: это когда оно хочет заме-

---

[43] Памятники литературы Древней Руси. Конец XV-первая половина XVI века. М. 1984. С. 443, 501.

[44] Житие Аввакума и другие его сочинения. М. 1991. С. 15, 24,28.

[45] *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М. 1979. С. 105.

[46] Цит. по: *Шпет Г. Г.* Сочинения. М. 1992. С. 76.

[47] *Гоголь Н. В.* Собр. соч. в 7-ми тт. Т.6. М. 1967. С. 254–255.

нить жизнь теориями о ней, основанными на знании, прямо вытекшими из знания». И окончательный вывод: «Сознание – болезнь. Не от сознания происходят болезни (что ясно как аксиома), но само сознание – болезнь».[48]

У Достоевского жизнь как полнота бытия и знание о ней расходятся совершенно. Они никак не соединимы, как не соединим Митя Карамазов, воплощающий эту, пускай греховную, безумную полноту, и либеральный прокурор на суде, «теоретик» и «психолог», принудительно доказывающий «истину» о несовершенном Митей убийстве, представитель «внешнего знания», которое, впрочем, есть уже не знание, а пародия на это знание.

Когда жизнь лишается религиозного содержания, происходят катастрофические метаморфозы: религиозные архетипы по-прежнему действуют, но вне духовного основания начинается мутация, их превращение в жутковатый гротеск, в оборотней-мутантов, бесов, которые изничтожают все высокое, что попадается на пути, устраивая настоящие метафизические погромы. Мистический обскурантизм, защищавший религиозную целостность жизни, отступает на второй план или деградирует, становясь обскурантизмом утилитарным, бытовым, моралистическим или революционным; приходит другая эпоха – «интеллигенщины», «любви к бедности» (С. Франк) и всеобщему уравнению, неприятие всего творческого, избыточного, эпоха, описанная в «Вехах» и множестве других книг… В конце концов, начинается вырождение – и если «католицизм извращается в истерию, казуистику, формализм и инквизицию, – как пишет А. Ф. Лосев, – то Православие, развращаясь, дает хулиганство, разбойничество, анархизм и бандитизм».[49]

Всего лишь один, но выразительный пример такой мутации. Через тридцать лет после смерти Чаадаева провинциальный учитель из Ельца, одержимый философией, написал и напечатал за свой счет книгу со скромным названием «О понимании». Но объем книги (около 700 страниц) и ее подзаголовок «Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» свидетельствовали об амбициозных намерениях автора произвести если не коперникианский переворот, то философскую революцию. Книга была написана в западном, понятийно-философском, схоластическом и очень скучном стиле, с фантастическими таблицами, но за всем этим скрывался характерный русский трактат «обо всем». Коллеги-учителя встретили книгу насмешками и предполагали, что автор стащил эти сотни страницу какого-то иностранного философа, и стали звать его «философом» и «понимающим». Учитель классической филологии, некто Десницкий, насмешливо провозглашал по его адресу: «Нашелся понимающий среди ничего не понимающих!» Далее следует «карнавальная» сцена, достойная пера Достоевского или Федора Сологуба. Во время холостяцкой учительской попойки разгорелся спор между автором книги и Десницким, который на все лады «честил философию и философов, крича с азартом: “И мы тоже кое-что понимаем!” В разгар спора этот учитель-классик схватил с полки книгу, расстегнул брюки и обмочил ее под общий хохот всех присутствующих: “А ваше понимание, Василий Васильевич, вот чего стоит!”»[50]

За два года, как позднее вспоминал сам Розанов, не было продано ни одного экземпляра, ни в Москве, ни в Петербурге.[51] С философией для Розанова было покончено навсе-

---

[48] *Достоевский Ф. М.* Поли. собр. соч. в 30-ти тт. Т. 20. М. 1980. С. 196–197.

[49] *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М. 1993. С. 891.

[50] *Первое П. Д.* Философ в провинции. – В кн.: *В. Розанов:* Pro et contra. СПб. 1995. С. 94–95.

[51] Сегодня считается, что в этой книге Розанов предвосхитил герменевтику, Гадамера и Хайдеггера и сделал множество других открытий. За русскими почему-то всегда числятся не очень почетные заслуги предвосхищения – так Лобачевский предвосхитил Римана, Данилевский – Шпенглера, и т. д. Мы все время оказываемся в положении викингов, которые открыли Америку, но так как из этого ничего не последовало и этого никто не заметил, то Колумбу пришлось открывать ее заново.

гда, зато он превратился в непревзойденного классика интеллектуального юродства, который едва ли не на каждой странице противоречит самому себе.

* * *

Философия – это развлечение богачей.
Долой!
Владимир Набоков. «Отчаяние»

Константин Леонтьев был самым глубоким апологетом мистического обскурантизма, страстным защитником органической жизни, но уже не столько от ее аналитического разложения «внешней мудростью», сколько именно от вторичных мутаций, пародий и подмен. Барин, русский денди, аристократ, космополит и почвенник одновременно, духовный нарцисс, всецело поглощенный собственной судьбой – по человеческому типу он очень похож на Чаадаева, но по идеям и безнадежной внутренней расколотости, скорее, противоположен, он человек совсем другой эпохи. В Леонтьеве уже совсем нет чаадаевской наивности и устремленности в неведомое будущее. Но как мистический эстет, он еще более редкий на русской почве выразитель избыточности, роскоши, творческого богатства, и хотя он сам не был и не считал себя «философом», до расцвета метафизики от Леонтьева уже совсем недалеко. Гегель справедливо называл философию «чем-то вроде роскоши, постольку, поскольку именно “роскошь” обозначает те удовольствия и занятия, которые не входят в область внешней необходимости как таковой».[52] Начавшийся в России расцвет философии с конца XIX столетия помимо прочих причин (прежде всего, европеизации страны) как раз связан с роскошью, избыточностью «Серебряного века», пышным, хотя и часто ядовитым, цветением культуры, за которым уже просматривался неизбежный упадок и закат. Бердяев, вслед за Ницше, постоянно говорил о ressentiment (злопамятство, озлобление) как об архетипическом неприятии всего высшего низшим. Так вот, если, скажем, литература может возникать из подобного чувства, и писатель в состоянии великолепно выражать свои переживания страха, зависти, угцемленности, ненависти (чем, собственно, и является значительная часть литературы XX века), то для метафизики это невозможно. Она всегда рождается из избыточности, а не недостаточности, и если, например, возможно возникновение особого рода философии из отчаяния (как у Паскаля, Киркегора или Шестова), то опять-таки это отчаяние высшего, а не низшего порядка.

Для Чаадаева философия была не только судьбой, но и естественной творческой роскошью, без которой такой человек просто не мог существовать. Леонтьев был вынужден уже защищать эту роскошь, предчувствуя и предвидя, что с ее исчезновением в мире останется только серость и убожество. Но тем не менее, как раз Леонтьев после столь разгневавшего его доклада Вл. Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания» совершенно серьезно предлагал выслать многоодаренного философа (перед чьим талантом он преклонялся долгие годы) из России за разлагающие ереси гуманизма и либерализма, вплоть до публичного покаяния, и запретить печатать его книги.[53] Если бы это произошло, то было бы в каком-то смысле закономерным событием. Но два «философских парохода», отошедших осенью 1922 года от бывшего Николаевского моста на Васильевском острове – это уже не просто символический акт, когда апофатическая культура возвращает Европе ее «бесценный дар» – метафизику и выросшую из нее науку, но и жуткая историческая подмена, которую совершают квазирелигиозные мутанты, самозванцы, сами проникшие в Россию с

[52] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. С. 109.

[53] *Леонтьев К.* Избранные письма. С. 602–603.

Запада… Если эту высылку философов и ученых можно назвать последним актом исторической драмы под именем «Русская философия», то ее трагический эпилог на родине разворачивается в лагерях, куда попали, кажется, все оставшиеся в метрополии метафизики…

У Чаадаева, как философа истории, всегда присутствовало какое-то чрезмерное преклонение перед Клио, ему казалось, что история куда-то ведет, воспитывает народы и чему-то может научить. Но на самом деле человеческая история почти ничему не учит и, в конце концов, ведет только к апостасии – окончательному отпадению твари от Творца, смешению всего и вся, разложению и распаду. Сто лет спустя отец Павел Флоренский в лагерных письмах, ссылаясь на столь почитаемого Чаадаевым Шеллинга, говорит о необходимости различения Geschichte и Historie. Если первое, пишет Флоренский, это просто бывание, последовательность событий, не направленных в определенную сторону и потому не дающих восприятия времени, тогда как второе определяется последовательностью событий, развертывающих некоторый имманентный замысел, идею. «Так вот, я живу в Geschichte, в доисторическом времени, и об Истории мне даже неприятно думать. Идиотизм (от греч. idioteia), идиот в древнем смысле слова – вовсе не слабоумный, а частный человек, не участвующий в исторической жизни, живущий в себе, вне связи с обществом. Быть идиотом – это, пожалуй, наилучший удел, особенно если бы можно было идиотствовать до конца, то есть сделаться полным идиотом».[54]

К этим итоговым словам человека, предпринявшего попытку величайшего богословско-философского синтеза в XX столетии, кажется, больше нечего добавить. А что же касается «науки наук», то в царстве бедности, энтропии и псевдоаскетики она оказывается немыслимой и опасной роскошью и вновь становится возможной лишь как юродство, крик или отчаяние, как литература или филология, но невозможной именно как философия.

1997 г.

[54] Вестник РХД. 1985. № 144. С. 78.

Борьба с тяготением. Лев Шестов: несчастное сознание и счастливая судьба

Чеслав Милош в очерке «Шестов или о чистоте отчаяния» рассказывает о молодой румынской писательнице Соране Гуриан, в 50-е годы в Париже долго и мучительно умиравшей от рака. Рядом с кроватью у нее лежали книги Шестова во французском переводе – «она говорила о них с тем сдержанным пиететом, с каким мы говорим о чем-то нам очень дорогом». Видимо, книги Шестова, пропитанные отчаянием, были для нее последним утешением…

1953 год, Монтевидео. Волею судеб здесь оказался выходец из России, писатель Аарон Штейнберг, в свое время близко знавший Шестова. К нему подошел русский эмигрант и стал настойчиво расспрашивать об авторе «Афин и Иерусалима». Это был «поклонник… в самом буквальном смысле этого слова. Он не преклонялся перед покойным Шестовым, а просто поклонялся духу его так, как поклонялись древние греки своим божествам…» Выяснилось, что в столице Уругвая существует небольшое сообщество, где русские и испаноязычные почитатели Шестова занимались изучением и толкованием его текстов. Кружок носил закрытый характер, подобно тайной секте, и все писания Шестова стали для его участников «Писанием с прописной буквы». Удивленный Штейнберг спросил, в чем же именно увидел «апостол Шестова его сокровенную правду»?

«Как? – удивился он. – Неужели, соприкасаясь с Шестовым, вам не бросилось в глаза самое главное! Шестову было дано откровение, что нет малых и великих людей, что перед ликом Господним все равны. Моисей этому учил. Иисус из Назарета воскресил это учение. Но только Шестов по-настоящему показал в наше извращенное время, что это значит, назло Спинозе, Марксу, Фрейду…» [55]

Все это выглядело совершенно невероятно. Лев Шестов, частный мыслитель для немногих, всю жизнь одиноко ведший тяжбу с Богом и самим собой, в Монтевидео оказывается пророком, а его книги превращаются в сакральные тексты, которые читает и толкует тайное сообщество его фанатичных почитателей. Это было невероятно вдвойне, если вспомнить, что в дореволюционной России у Ше-стова была устойчивая репутация скептика-разрушителя, апостола современного декаданса, чьи книги крайне опасно давать читать подрастающему поколению.

Если для Чеслава Милоша он был «философом отчаяния», столь глубокого, что оно способно приносить утешение страждущим, то для Альбера Камю – «философом абсурда», а для друга Шестова Николая Бердяева он являлся глубочайшим выразителем тысячелетней иудейской скорби, которая одновременно закрывала для него истинный смысл христианского откровения. Для психоаналитиков из круга Макса Эйтингтона в Берлине 20-х годов Шестов оказывался близок Фрейду, «срывавшего с цивилизации всю ту же маску лжи и лицемерия». Родная сестра Шестова Фаня, также поклонница Фрейда, видела в своем брате (к психоанализу Шестов всегда относился скептически) великого невротика, который всю жизнь скрывался от самого себя, анализируя своих литературных пациентов – Толстого, Достоевского, Ницше, Лютера, Паскаля, Киркегора, Гуссерля… Он пользовался ими как масками, но на самом деле все время был занят самим собой, поиском собственной идентичности.

Личное воспоминание: 1979 год, Ленинград, теплый солнечный вечер середины марта. Молодой человек вышел на площадь из библиотеки Академии наук, он только что закончил

[55] *Штейнберг А.* Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж. 1991. С. 260–261.

чтение книги «Достоевский и Ницше. Философия трагедии», которую с большими проблемами ему выдали в читальном зале. Впечатление оказалось шоковым, и мир теперь выглядел очень странно: прохожие, группы студентов, дома, бордовая кишка Двенадцати коллегий – было непонятно, почему мир еще существует. Почему он не рушится, не гибнет, ведь после чтения Шестова стало совершенно ясно, что кроме спасительной лжи оснований для существования у этого мира никаких нет…

Я думаю, что люди в разных концах света, в разное время при чтении книг Шестова испытывали нечто подобное. Но разноголосица в их восприятии невероятна. Шестова называли антифилософом, метафизическим анархистом, «мисологом» (ненавистником разума), рыцарем веры, подобно Киркегору, Иовом, поверяющим метафизические истины истинами откровения; вместе с Бердяевым его заносили в предшественники экзистенциализма…

Кем же он был на самом деле? Ответить на это очень трудно. Будучи весьма закрытым человеком, Шестов очень часто недоговаривал, умалчивал, скрывался. Изначально его мышление совершенно апофатично, бесконечные отрицания в его текстах доминируют над утверждениями. И вместе с тем он весь – в своих книгах, его личные письма и документы очень мало добавляют к его облику. Возможно, его интеллектуальная биография поможет нам приблизиться к разрешению этих загадок.

Ангел смерти и философия трагедии

> *Только дошедший до отчаяния ужас пробуждает в человеке его высшее существо.*
> ***Серен Киркегор***

В ранней биографии Шестова важно следующее. Его отец Исаак Шварцман, киевский коммерсант, будучи знатоком древнееврейской письменности, учил своих детей ивриту, но тем не менее впоследствии мыслитель иврит совершенно забыл (при любви к цитатам на языке оригинала он бы ему очень пригодился), хотя греческий, латынь и основные европейские языки выучил основательно. Как и многие сверстники, Шестов, студент юридического факультета, увлекался революционным движением, был связан с народовольцами, затем изучал Маркса, но, в отличие от своих коллег Бердяева и Булгакова, марксистом никогда не был.

Молодой Шестов читает французских романтиков, его поражают «Цветы зла» Бодлера, он сам пытается писать стихи и прозу и, наконец, открывает для себя Шекспира – с этого момента социальные вопросы навсегда перестают его интересовать. «Может быть, иным это покажется странным, – но моим первым учителем в философии был Шекспир, – позднее вспоминал Шестов. – От него я услышал столь загадочное и непостижимое, а вместе с тем столь грозное и тревожное: время вышло из своей колеи (Time is out of joint)» – «Шекспир меня перевернул так, что я потерял сон». Он читает Библию, Канта – и сразу чувствует себя его противником. Примерно в это же время Шестов напряженно читает Льва Толстого, открывает для себя Ницше и Достоевского, которые оказывают на него ошеломляющее воздействие. Позднее, в статье к столетию со дня рождения Достоевского (1921), он приводит сказание об Ангеле Смерти, которое неоднократно цитировалось, но я не могу отказать себе в удовольствии привести его еще раз:

«В одной мудрой книге сказано… ангел смерти, слетающий к человеку, чтобы разлучить его душу с телом, весь сплошь покрыт глазами… Бывает так, что ангел смерти, явившись за душой, убеждается, что он пришел слишком рано, что не наступил еще срок покинуть землю. Он не трогает его души… но, прежде чем удалиться, незаметно оставляет человеку еще два глаза из бесчисленных собственных глаз. И тогда человек внезапно начи-

нает видеть сверх того, что видят все, и что сам он видит своими старыми глазами. И видит новое по-новому, как видят не люди, а существа “иных миров”… Прежние природные “как у всех” глаза свидетельствуют об этом “новом” прямо противоположное тому, что видят глаза, оставленные ангелом…»[56]

Ангел смерти посетил Льва Шестова, видимо, осенью 1895 года, когда ему было 29 лет: он пережил глубочайший духовный кризис, изменивший все его существо. Что произошло конкретно, мы можем лишь догадываться. Позднее, в «Дневнике мыслей» (1920), Шестов фиксирует это событие: «В этом году исполняется двадцатипятилетие, как “распалась связь времен”… Записываю, чтобы не забыть: самые крупные события жизни – о них же никто, кроме тебя, ничего не знает – легко забываются».

С этого момента начинается драматическая, отчаянная борьба мыслителя едва ли не со всей мировой философией и культурой. «Двойное зрение» открывает человеку то, что никто не видит не только в мире, но и в самом себе. Он обречен на мучительную духовную борьбу, непонимание окружающих, полное одиночество. Судя по всем признакам, и сам Шестов после «откровения смерти» оказывается на грани безумия, но, как он пишет, не того поэтического, вдохновенного безумия, о котором трактуют даже в учебниках по эстетике философии, а того, за которое сажают в «желтый дом». За блистающей поверхностью современной цивилизации, за покрывалом морали, философии, науки с их «общеобязательными истинами» Шестов прозревает трагическую изнанку бытия, о которой знают, но тщательно скрывают все величайшие моралисты современного человечества – от Канта до Толстого и Достоевского…

Ранние книги «Шекспир и его критик Брандес» (СПб, 1898), «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше (Философия и проповедь)» (СПб, 1900), «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (СПб, 1903), «Апофеоз беспочвенности. (Опыт адогматического мышления)» (СПб, 1905).[57] были написаны очень страстно, запальчиво, выразительным, точным языком, получили множество разноречивых откликов и принесли автору литературную известность. С тех пор за Шестовым укрепилась репутация «блестящего стилиста», что не совсем верно. Он никогда особенно не заботился о стиле – для философа он писал необыкновенно просто, естественно и ясно: в сущности, это и стало его стилем. Эти книги напоминают драматические судебно-психологические процессы, на которых Кант, Лермонтов, Белинский, Толстой, Достоевский и т. д., их верования и моральные ценности подвергаются – как сказали бы сегодня – тотальной деконструкции, уличаются в неискренности, лжи, лицемерии, кажущимися им спасительными. Лейтмотив этой борьбы Шестова очевиден: все философы, моралисты, учителя жизни в глубине прекрасно сознают всю безнадежность и трагичность человеческого существования и время от времени «проговариваются» об этом. Но в своей массе человечество не желает слышать ни о чем подобном: оно требует от своих учителей надежных, общеобязательных истин – определенной морали, положительной философии, разумно обоснованной религии – все это на поверку оказывается ложью. Лев Толстой переживает драматический кризис, затем отождествляет Бога с «добром» и начинает проповедовать добро как единственную панацею и – как показывает Шестов – лжет и миру, и самому себе. Достоевский, переживший ужас и потрясение в минуты перед смертной казнью, а потом на каторге, и с необыкновенной силой воплотивший их в своей прозе, приходит к «спасительному» почвенническому национализму, монархизму и убеждению в том, что истины христианской веры хранит только русский народ-богоносец. Даже Ницше, наиболее последовательный и трагический мыслитель, безжалостно разгро-

[56] *Шестов Л.* Соч. в 2-х томах, т. 2 (На весах Иова). Москва. 1993. С. 27.

[57] Характерно, что две первые книги Шестова были напечатаны им за свой счет, все издательства и журналы отказывались от них.

мивший всю предшествующую культуру, был вынужден постулировать «вечное возвращение» и прославлять двусмысленного «сверхчеловека».

«Нужно искать того, что… выше добра – нужно искать Бога», – так заканчивалась книга Шестова о Толстом и Ницше. «Всем можно пожертвовать, чтобы найти Бога», – напишет он позднее, когда в 20-е годы будет совершать свои «странствия по душам». Но напрасно мы стали бы искать Бога у раннего Шестова, в его шеститомном собрании сочинений, изданном в 1911 году. Здесь мы обнаруживаем сплошные жертвы, метафизический погром, выворачивание наизнанку ценностей и устоев цивилизации – жертвы, приносимые «философией трагедии» во имя «апофеоза беспочвенности». У Шестова, безусловно, благая цель: защитить одинокого, потерянного, живого человека от общеобязательных норм, обезличивающих истин, общих мест и правил, навязываемых культурой, но не только не излечивающих его, а, напротив, повергающих в еще большее отчаяние. Нужно «взрыть убитое и утоптанное поле современной мысли… раз и навсегда избавиться от всякого рода начал и концов, с таким непонятным упорством навязываемых нам всевозможными основателями великих и не великих философских систем». «Нужно усомниться не затем, чтобы потом снова вернуться к твердым убеждениям, – говорит он в «Апофеозе беспочвенности». – Нужно, чтобы сомнение стало постоянной творческой силой, пропитало бы собой самое существо нашей жизни».[58] Вслед за Ницше, Шестов «философствует молотом» – его метафизическое иконоборчество не знает пределов. В конце концов, он неизбежно оказывается на пепелище. Апофатическое ничто – конечная и одновременно исходная точка мыслителя. Ничто – как конец, завершение и одновременно абсолютная возможность…

Между трагедией и жизнью

> *...Шестов говорил об Ибсене, выделяя заветную его тему: страшнее всего, всего гибельней для человека отказаться от любимой женщины, предать ее ради долга, идеи. От женщины, т. е. от жизни, что глубже смысла жизни.*
> ***Евгения Герцык***

Вместе с тем внешняя жизнь Шестова в дальнейшем, после кризиса 1895–1896 гг., складывается достаточно удачно. Шестов уезжает в Европу для лечения, живет в Австрии, Германии, Италии. В отличие от Серена Киркегора, он не отказывается от своей «Регины Ольсен», и в Риме, встретив русскую студентку-медичку Анну Елеазаровну Березовскую, в феврале 1897 года тайно женится на ней. (Его невеста была православного вероисповедания, Шестов не мог узаконить их брак и вынужден был скрывать от своих родителей.) У него рождаются две дочери, он ведет характерную жизнь русского интеллектуала начала века, живет попеременно в Европе, Киеве, Петербурге, Москве, участвует в собраниях на Башне Вячеслава Иванова, печатается в самых известных изданиях. В 1910 году посещает в Ясной Поляне Льва Толстого, но, похоже, плодотворного диалога у них не получилось…

Однако всегда и во всем Шестов – «частный мыслитель». Он держится достаточно обособленно, вне литературно-философских распрей и общественных движений того времени, хотя его книги, особенно «Апофеоз беспочвенности», имеют подчас скандальный резонанс. Его называют абсолютным скептиком, пессимистом, идеологом декаданса. Семен Франк именует его «крайним нигилистом». Д. Философов и Д. Мережковский, как пишет сам Шестов из Фрайбурга в 1909 году, «пошли против меня походом… Они заявили публично, что я отравил молодежь в России и что я опаснейший человек, что я – волк в овечьей

[58] *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Ленинград. 1991. С. 54, 88.

шкуре и т. д… Газеты разнесли эту историю по всей России. Я, разумеется, ничего не предпринял, публично не возражал и история утихла сама собой».[59]

Характерная позиция Шестова: всю жизнь он воевал с Сократом, Кантом, Спинозой, Гегелем, со всей мировой философией, но никогда не отвечал на нападки своих современников и крайне редко вступал с ними в печатную полемику. Любопытен отзыв о нем Алексея Ремизова:

«Мне с моим взбалмошным миром без конца и без начала Шестов пришелся на руку… И моим "фантазиям" Шестов верил, доверчиво принимая и самое "несообразное"… "Беспросветно умен", так отозвался о Шестове Розанов, а я скажу "бездонно сердечен", а это тоже дар: чувствовать без слов и решать без "расчета"».[60]

Как личности, Шестову удавалось сочетать в себе удивительные, подчас трудно совместимые вещи. Его интенсивная внутренняя жизнь, мучительная драма и даже некоторая надломленность были заметны внимательным современникам, но, с другой стороны, Шестов вполне ориентировался в практической жизни. Время от времени по необходимости он был вынужден помогать отцу и братьям в их финансово-коммерческих делах: «Я теперь занят очень и чем? Торгую, – пишет он своей жене из Киева в 1906 г. – Целый день сижу в лавке и по вечерам как-то не пишется… И странно чувствовать себя в обстановке, при которой никогда не бывает повода ни для больших радостей, ни для больших огорчений. Для здоровья это самое лучшее. Я уверен, что займись я торговлей и отучи себя от литературы, я бы скоро совсем оправился. Но я уверен и в другом: через несколько лет такой жизни, я бы снова в один прекрасный день почувствовал бы себя на волосок от сумасшествия. Как все странно и непонятно устроено в жизни! Куда, что тянет человека?»[61]

Личность Шестова начинает двоиться: радикальный иконоборец в творчестве, апологет безумия, позднее поборник веры «по ту сторону добра и зла», в жизни он обладал той внутренней силой, что позволяла быть сдержанным, спокойным, вполне уравновешенным и притом весьма ироничным, даже язвительным человеком. Он совсем не был тем «трагическим безумцем», стремившимся слить жизнь и творчество воедино, которыми полна русская, да и европейская история рубежа столетий. Да, он – экзистенциальный мыслитель, интенсивно переживавший все им написанное, но и прекрасно сознававший, что между творчеством и жизнью всегда остается зазор – их полное слияние невозможно. Мемуаристы отмечают его «умные, добрые и прекрасные глаза», «неотразимое личное очарование»… «Духовной гармонией и миром светилась его улыбка, звучал его голос, и странно было думать, что под этим покровом скрывалось сердце мятущееся, душа, не нашедшая своего последнего предела».[62]С одной стороны, одиночество и внутренняя независимость, сдержанность и дистанция, с другой – «в отношении к близким ему людям ни тени позы или литературного учительства (в те годы это в диковинку) – просто доброта и деловитая заботливость. Одного он выручал из тюрьмы и отправлял учиться к самым ортодоксальным немцам, ничуть не трагическим, другому – беспомощному писателю… добывал издателя, помогал деньгами, разбирал семейные драмы. Все это без малейшей чувствительности. И сам он такой деловой, крепкими ногами стоящий на земле… Во всем облике его простота и в то же время монументальность».[63]

«Философ крайностей» – в жизни Шестов стремился идти «царским путем», эти крайности обходя и избегая. Его любимый персонаж – герой «Записок из подполья», выворачи-

---

[59] *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 100–101.

[60] Там же. С. 89.

[61] *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 85.

[62] *Булгаков С. Н.* Соч. в 2-х томах, т. 1. М. 1993. С. 519.

[63] *Герцык Е.* Воспоминания. Париж. 1973. С. 103.

вающий себя наизнанку. Шестов же, напротив, всегда «застегнут на все пуговицы»: никакой «достоевщины», никаких «исповедей горячего сердца», никаких саморазоблачений – видимо, отсюда и его устойчивая неприязнь к психоанализу. «Ох, уж мне эти специалисты по психоанализу! – признавался он А. Штейнбергу. – Помните, Смердяков у Достоевского говорит, что про неправду все написано… Даже сестра моя всегда требовала от меня, чтобы я разанализировался, разоблачился… Они все от меня ждут, чтобы я совершил нечто сверхчеловеческое. Сестре, например, хочется, чтобы я превзошел самого Зигмунда Фрейда, чтобы я сманил Господа Бога на нашу грешную землю. А я вот ни за что не хотел кончить, как Ницше, то есть провозгласить себя «распятым» и засесть в доме для умалишенных. Да! Я против преклонений перед общей меркой и здравым смыслом, но во имя чего-то более глубокого, широкого и высокого, во имя, как говорится, Истины с большой буквы…»[64]

Sola fide: Лютер «по ту сторону добра и зла»

> *С верой, представляющейся людям безумием, погасить все светочи, озаряющие привычные жизненные пути, и очертя голову броситься в вечную тьму.*
> ***Лев Шестов о Лютере***

Книга с символическим названием «Великие кануны» (1911) оказалась последней для Шестова, изданной в России. В 1910 году вместе с семьей мыслитель уезжает в Швейцарию, где живет с небольшими перерывами до начала первой мировой войны. Начинается новый период в его творчестве, который условно можно обозначить как переход от «философии трагедии» и метафизического нигилизма к религиозной мысли…

В отличие от своих друзей и коллег – Бердяева, Булгакова, Шпета – Шестов не получил никакого профессионального философского образования, но не только не сожалел, а, напротив, всегда гордился этим. Это проявлялось в постоянных спорах с Николаем Бердяевым, тоже экзистенциальным мыслителем, с которым, однако, они расходились в очень многом. Для Шестова даже Бердяев, всегда презиравший «профессорскую философию», был, тем не менее, слишком «сдавлен немецкой философией» и тем самым лишен внутренней свободы. Бердяев же упрекал его в «шестовизации» авторов, утверждая, «что ни Толстой, ни Достоевский, ни Киркегор никогда не говорили того», что Шестов заставлял их говорить. На что он возражал Бердяеву не менее убедительно: «Только потому, что я не изучал философию в Университете, я сохранил свободу духа. Мне всегда ставят в упрек, что я цитирую тексты, которые никто не цитирует, и нахожу заброшенные тексты. Возможно, если бы я проходил курс философии, я цитировал бы только разрешенные тексты. Вот почему все цитаты я привожу в оригинале – латинском или греческом. Чтобы не сказали, что я их “шестовизирую”».[65]

В упреке Бердяева, несомненно, была значительная доля истины. Шестов вырос целиком из жизни и литературы: благодаря интенсивному погружению и переживанию судьбы того или иного писателя, он открывал в нем то сокрытое, глубинное, что никто не видел за покрывалом общеобязательных штампов и школьных характеристик. Формально его метод похож на психоаналитическую деконструкцию, он никогда не доверяет декларациям, тому, что лежит на поверхности – никто не знает правды о себе самом. Но на этом сходство «герменевтики подозрения» Шестова с психоанализом заканчивается, в остальном они диаметрально противоположны.

---

[64] *Штейнберг А.* Друзья моих ранних лет… С. 256–257.

[65] *Benjamin Fondane.* Rencontres avec Leon Chestov. Paris. 1982. P. 37–38.

В Швейцарии Шестов занимается средневековой философией, читает немецких мистиков и схоластов, отцов Церкви, католических и протестантских теологов и через них приходит к Мартину Лютеру, в котором он увидел «не пресного реформатора, а трагический дух, близкий Ницше» и ему самому. (В России Лютера в то время плохо знали, относились предвзято, и его работы практически не переводились.)

У Леонида Андреева в рассказе «Призраки», действие которого происходит в доме для умалишенных, один из безумцев занимается тем, что все время стучит в запертые двери. Отчаяние Шестова, заставлявшее его делать то же самое, принесло свои плоды. Дверь приоткрылась, и он увидел еще едва различимый свет… Это был свет религиозной мысли, свет Откровения.

В драме молодого монаха августинского ордена, в его «отступничестве», в учении об оправдании sola fide (только верою) Шестов увидел драму, которую пережили и Ницше, и герои позднего Толстого («Записки сумасшедшего», «Отец Сергий», «Хозяин и работник»), и отчасти Достоевский. Вера, как последняя надежда погибающего, не оправдывается никакими добрыми делами, она – вне всего насущного, человеческого, мирского, она ведет в совсем другие миры. Трагическая вера человека, утратившего последние земные надежды, всегда лежит «по ту сторону добра и зла». Лютер, которого Шестов резко отделяет от лютеранства, совпадает с Достоевским («Легенда о Великом Инквизиторе»). Католичество, получив от апостола Петра potestas clavium (власть ключей), поставило себя и свой разум на место Бога, завладев неограниченной духовной властью над миром. Разочаровавшийся в авторитете Церкви Лютер переживает ужасный кризис перед лицом абсолютного Ничто, он погружается в тот божественный мрак, в котором все человеческое не имеет ни малейшего значения. Никакие дела и заслуги не оправдывают человека перед Богом: «Хуже того, дела не только злые, но и добрые обременяют того, кому предстоит последнее испытание, – говорит Шестов. – И даже дела добрые обременяют больше, чем худые. От худых легко отказаться, от добрых трудно, для иных невозможно. Они приковывают к земле, человек хочет видеть в них вечный смысл своего существования».[66]

Книга «Sola fide» не была закончена Шестовым. Перед самым началом первой мировой войны в июле 1914 г. вся семья возвращается в Россию, а рукопись остается в Швейцарии. Работа, где впервые сформулированы его главные религиозные идеи, была опубликована лишь в 1966 году к столетнему юбилею философа. Шестовский Лютер подобен другим его излюбленным героям, в первую очередь, – Аврааму. Согнав ratio с престола, отвергнув внешний авторитет и власть умозрения, Лютер «принимает вечную тьму, погибель, уничтожение… – и идет туда, где по человеческому разумению нет и не может быть спасения». Этот текст почти дословно совпадает со словами из «Послания к евреям» апостола Павла: «Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие; и пошел, не зная куда идет», которые в дальнейшем станут idee fixe Шестова и будут им повторены десятки раз. Иными словами, человек должен оставить все, отречься от своих знаний, привилегий и предрассудков и отправиться в абсолютную неизвестность – только тогда Бог, возможно, услышит его… С этого времени мыслитель по существу уже не меняется – в различных вариациях он будет повторять одно и то же в большинстве своих текстов. Возможно, поэтому «Sola fide» так и не была им опубликована: эти же мысли мы найдем в следующей книге Шестова, которая называется «Potestas Clavium» («Власть ключей»), но она выйдет уже в эмиграции, в Берлине в 1922 году…

[66] *Шестов Л.* Sola Fide – Только верою (Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь). Париж. 1966. С. 119–120.

История как катастрофа

Философ на вопрос, когда он стал философом, отвечал: «когда я стал самому себе другом». А если спросили христианина, когда он стал христианином, он ответил бы: «когда я стал самому себе врагом».
Серен Киркегор

Нужно ли подробно говорить о том, что Шестов «не доверял» истории, не видел в ней никакого метаисторического смысла, и все крушения и катастрофы воспринимал как трагическую и естественную неизбежность. В начале первой мировой войны на фронте гибнет внебрачный сын Шестова, которого он очень любил и о котором заботился. Это событие, очевидно, накладывает особый отпечаток на дальнейшее творчество Шестова, хотя впрямую им нигде не упоминается.

В отличие от подавляющего большинства русских интеллектуалов, восторженно воспринявших падение монархии в феврале семнадцатого года, он отнесся к этому событию скептически, предчувствуя, что вслед за бескровной революцией последует нечто более страшное, и предчувствия не обманули его. Проведя тяжелые годы революции и войны в Москве и Киеве, в январе 1920 года Шестов вместе с семьей из Севастополя навсегда отплывает из России – через Константинополь они отправляются в Геную. Бердяев в это время пишет и публикует (1922 г.) одну из своих программных работ «Смысл Истории. Опыт философии человеческой судьбы», где пытается осмыслить катастрофический характер истории в эсхатологической перспективе. Шестов косвенно отвечает ему кратким афоризмом (он войдет в книгу «Афины и Иерусалим»): «Ищут смысл истории и находят смысл истории. Но почему история должна иметь смысл? Об этом не спрашивают. А ведь если кто бы спросил, может, он сперва бы усомнился в том, что история должна иметь смысл, а потом убедился бы, что вовсе истории и не полагается иметь смысл, что история сама по себе, а смысл сам по себе. От копеечной свечи Москва сгорела, а Распутин и Ленин – тоже копеечные свечи – сожгли всю Россию».

Старая Россия была сожжена, семья Шестовых оседает в Европе, с 1921 года они живут во Франции, преимущественно в Париже. Шестов, никогда не занимавшийся профессорской деятельностью, по необходимости становится преподавателем в Институте славяноведения и более 15 лет, до самой смерти (1938 г.), читает курс философии в аудиториях Сорбонны. Несмотря на тяготы эмигрантского жития, можно сказать, что жизнь мыслителя в изгнании сложилась удачно. Он печатается в русских, французских, немецких журналах, книги «Толстой и Ницше», «Достоевский и Ницше» переводятся на европейские языки. Новая работа «Сыновья и пасынки времени. Декарт и Спиноза» в 1923 г. печатается в «Мегсиге de France». «Откровение смерти» и «Гефсиманская ночь (философия Паскаля)» по-французски отдельными книгами выходят в 1923–1924 годах. На русском языке они войдут в книгу «На весах Иова. Странствия по душам» (1929), пожалуй, наиболее полно выразившую миросозерцание Шестова. Постепенно он знакомится с интеллектуальной элитой Европы, которая с любопытством воспринимает его странные, ни на что не похожие вопрошания. Шестов общается с Андре Жидом, Шарлем дю Босом, вместе с Бердяевым участвует в знаменитых декадах в Понтиньи у Поля Дежардена, с Андре Мальро, Томасом Манном, Леви Брюлем, графом Кайзерлингом, Максом Шелером, Мартином Бубером и даже с Эйнштейном, а 23 апреля 1928 года на философских чтениях в Амстердаме происходит знаменательная встреча с Эдмундом Гуссерлем. С этого момента начинается дружба двух диаметрально противоположных мыслителей, идейных противников, протекавшая в постоянных спорах. «Никто никогда еще так резко не нападал на меня, как он, – позднее, представляя Шестова, говорил Гуссерль, – и отсюда пошла наша дружба». Гуссерль уговаривает Шестова прочесть неиз-

вестного датского философа Серена Киркегора, и, сначала нехотя принимаясь за чтение, Шестов, наконец, с большим опозданием открывает своего «датского двойника».[67] Впечатление было ошеломляющим, но, будучи окончательно сложившимся мыслителем, Шестов в определенном смысле не открывает для себя ничего «нового». С одной стороны, Киркегор убеждает в правильности выбранного пути. С другой – он не просто читает Киркегора, он борется с ним, принимая и одновременно не принимая его как свое alter ego. Шестов пишет несколько статей об авторе «Или-или», в том числе «Киркегор – религиозный философ», а затем и целую книгу «Киркегор и экзистенциальная философия. Глас вопиющего в пустыне».

Нельзя сказать, что Шестов становится широко известен (он не был столь знаменит, как Бердяев в то время). Он по-прежнему мыслитель для немногих, его читают, переводят, он выступает с лекциями и докладами от Парижа до Кракова и Иерусалима, но вряд ли публика хорошо понимает его. Характерный пример: в 20-е годы к Шестову часто приходит молодой писатель Жорж Батай, которого он знакомит с русской литературой, в первую очередь, с Достоевским. Они много общаются, но Батай быстро отходит от Шестова, и это происходит из-за несовпадения их творческих темпераментов. «Он просто озадачил меня отсутствием чувства юмора, – вспоминал позднее Батай. – Я был весел, вызывающ и уже тогда не мог вообразить себе глубокой серьезности без беззаботности и смеха».[68] Парадокс: казавшийся в России ироничным и саркастическим мыслителем, Шестов для веселого авангардиста Батая был слишком серьезен. И это точное определение – для галльского темперамента однодум Шестов был в самом деле абсолютно серьезен. По сути дела в Европе Шестов нашел единственного последователя и ученика – им стал Бенжамин Фондан (Benjamin Fondane) (1898–1944), французский писатель румынского происхождения, человек с трагической судьбой, автор книг «Несчастное сознание» (написанной под сильным влиянием Шестова) и «Встречи с Львом Шестовым», погибший в Освенциме.

Шестов продолжает вести достаточно замкнутую жизнь, пишет работы о Вл. Соловьеве, Розанове, Буберe, Парменидe, Бердяеве, Ясперсе, Гуссерле и др., где с непреклонным упорством развивает одни и те же сюжеты. Открывая любой текст, мы знаем, что обнаружим там историю грехопадения, противопоставление древа жизни древу познания, Иова – Гегелю, Откровения – Умозрению, Иерусалим – Афинам. С начала 20-х годов дихотомия шестовской мысли прочерчена раз и навсегда. По одну сторону баррикад – «враги», «чужие»: Сократ, идея познания, власть ключей (независимо, кто ими обладает: язычники, католики или современные философы), Спиноза, Декарт, Кант, Гегель, мораль с идеей долженствования – царство необходимости, принуждения, несвободы. По другую сторону – идея спасения, древо жизни, Авраам, Иов, Тертуллиан, Лютер, Паскаль, герои Толстого и Достоевского, Ницше и Киркегор, трагическая вера «по ту сторону добра и зла», возвращающая потерянный рай, где нет выбора, знания и, следовательно, зла… В конце концов, эти многократные навязчивые повторения начинают раздражать. Причем тут Соловьев, Парменид, Гуссерль, Плотин, Спиноза, если из всего многообразия идей столь несхожих друг с другом философов всегда выводится одно и то же. Недаром Гуссерль при встрече с Шестовым говорил ему: «Вы точно превратили меня в каменную статую, поставили на высокий пьедестал, а затем ударом молота раздробили эту статую вдребезги. Но точно ли я такой каменный?..» Этот же вопрос могли задать ему все остальные «недруги», если бы были живы. Его не раз задавали и современники. Шестову приходилось оправдываться: «На меня

---

[67] Вопреки утверждениям Шестова, Киркегор был известен в России на рубеже XIX–XX веков, было переведено две книги Киркегора и появилось несколько статей о нем. Достаточно сказать, что датчанина внимательно читал Толстой, а Шестов, по необъяснимым причинам, прошел мимо него.

[68] *Фокин С. Л.* Жорж Батай в 30-е годы: философия, политика, религия. СПб. 1998. С. 16.

все сердятся за то, будто, что я все об одном и том же говорю. И на Сократа за это же сердились. Словно другие не об одном и том же говорят. Очевидно, сердятся за что-то иное…»

За что же сердились современники на Шестова? В самом деле, не за то, что он твердил одно и то же: «Если бы я говорил одно и то же, но привычное, принятое, а потому понятное и приятное для всех, на меня бы не сердились». Но так как Шестов повторяет что-то совсем странное, немыслимое, абсурдное, противоречащее всему интеллектуальному опыту человечества, то это и вызывает раздражение. Люди хотят спать среди раз и навсегда усвоенных понятий, а их кто-то тормошит, расталкивает, будит: «Ему спать хочется, а кто-то пристает: проснись. И чего сердится? Все равно вечно спать нельзя. Не растолкаю (на это, правду сказать, я не рассчитываю), все равно придет час и кто-то другой уже не словом, а иначе, совсем иначе, станет будить, и кому проснуться полагается, тот проснется»…[69] Разумеется, Шестов был слишком искушен, чтобы надеятся на успех – разбудить спящее человечество: не он первый, не он последний… И все же еще раз зададим вопрос – в чем подлинный смысл его вызывающих вопрошаний? Обрел ли сам он, наконец, ту веру, о которой беспрестанно твердил в своих писаниях?

Познание и спасение

> *Может быть, рассказ о грехопадении – самое глубокое из написанного человечеством. Тут сказано все, что мы потом переживаем… – вся история на одной странице…Почему Адам и Ева не прикоснулись сначала к Древу жизни? Потому что искушение бессмертием слабее, чем знанием и особенно властью.*
> ***Эмиль Чоран***

Человек против своей воли, с печатью первородного греха, в плаче и муках появляется на свет. Со временем, раньше или позже, он сталкивается с так называемой «реальностью», состоящей из общеобязательных истин: дважды два – четыре, человек смертен, законы логики обязательны для всех, Сократ был отравлен в 399 году до Р.Х., однажды бывшее является таковым навсегда, человек вынужден подчиняться природной и исторической необходимости и т. д. Для Шестова эта «реальность» – чудовищное заблуждение, тюрьма, в которую поместило себя человечество. Точнее, добровольно избрал человек, вкусивший в раю от рокового древа, предпочтя выбор между добром и злом, познание – райской свободе, и оказавшийся в заточении, которое сегодня охраняют и наш здравый смысл, и современная наука (философия).

По Сартру, изначальный импульс человека – быть Богом, быть всем и понимать все, обладать миром и не иметь ничего вне себя, не признавать никаких границ и условностей. Этому мешает Другой, мешает реальность, поэтому человек всегда терпит крушение. Он – несостоявшийся Бог, и любая история жизни, какой бы она ни была, это история неудачи. По характеру мышления Шестов далек от французского экзистенциалиста, но, отталкиваясь от Сартра, можно сформулировать кредо автора «Умозрения и откровения»: Господь, создавший человека, поместил его в Рай, где он был существом богоподобным, свободным, огражденным от зла и бессмертным… Ангел смерти наградил Шестова не только ви́дением Ада, в который люди, вкусив от Древа познания, превратили мир, но и редким по силе ви́дением Рая, некогда бывшего, но навсегда утраченного. «Несомненно одно, протянувши руку к древу познания, люди навсегда утратили свободу, – говорит он снова и снова. – Люди, по-видимому, совершенно забыли, что в определенную пору существования им предоставлена была возможность выбирать не между добром и злом, а между тем быть злу или не

[69] *Шестов Л.* Соч. в 2-х томах, т. 1 (Афины и Иерусалим). С. 609–610.

быть». Это значит, что истории с ее ужасами, законами, детерминизмом предшествовал другой мир, где все было «добро зело». Тут возникает главное расхождение Шестова с историей человеческой мысли, которая утверждает, что познание необходимости может привести человека к освобождению. В этом – глубочайшее заблуждение всех философов: от Сократа до Гегеля. В книге о Киркегоре для иллюстрации этой мысли Шестов подробно излагает его учение о гении, который, как было принято считать, постигая сущность необходимости, может освободить мир. Напротив, пересказывает он автора «Или-или», познание сталкивает человека с Ничто. Ничто рождает Страх, который обнаруживается не как состояние, присущее невинности и неведению, а как состояние, присущее греху и знанию. И чем глубже человек, тем явственнее он открывает Ничто… Что есть Ничто? Оно есть Рок. Рок – это единство необходимости и случайности, иначе говоря, Судьба. Это получило свое выражение в том, что Судьба всегда представляется слепой. Как раз «гений повсюду открывает судьбу, и тем глубже, чем он более глубок. Для поверхностного наблюдателя – это, конечно, вздор; но на самом деле здесь кроется величие, ибо с идеей Промысла человек не рождается… В том именно и сказывается природная мощь гения, что он открывает Рок – но в этом и его бессилие».[70]

Поэтому гениальность, несмотря на весь свой блеск и великолепие, по Киркегору, есть грех, более того, гений, проникающий в глубины сущего, есть величайший грешник именно потому, что он открывает роковую необходимость, он вновь повторяет преступление Адама. И он же за это и расплачивается: открывая в мире то, что уничтожает его самого. Происходит гносеологическая аннигиляция – познанное нами не освобождает, а подчиняет и уничтожает нас. Чтобы совершить прорыв в другое измерение, совершить «подвиг веры», человек должен быть испепелен и обращен в ничто.

И вот тут мы постепенно проникаем в ту сокровенную драму, которая мучила Шестова всю жизнь, одновременно являясь главным источником его творчества… Что же в таком случае есть вера? Что может спасти нас, вырвать из власти необходимости?.. По Шестову, оказывается, что никто из философов и богословов, в том числе и христианских, на самом деле не имел веры. Все, не исключая и христианских мыслителей средневековья, попали под роковую власть разума, знания, необходимости. Получается, что веры нет практически ни у кого. В определенном смысле ее не было ни у Паскаля, ни у Киркегора, ни у самого Шестова (он несколько раз проговаривается об этом). Она была у Авраама, Исаака, Иакова, была у Иова, возможно, у Лютера… У кого же еще?..

«Читая Л. Шестова, – говорит Бердяев, – остается впечатление, что вера невозможна и что ее ни у кого не было… Л. Шестов не верит, что есть вера у так называемых “верующих”. Ее нет даже у великих святых. Ведь никто не движет горами. Вера не зависит от человека, она посылается Богом, Бог же никому почти не дает веры… Л. Шестов составил себе максималистическое понятие о вере, при котором она делается невозможной».[71]

Это так и не так одновременно. Мы вступает здесь в область драматических антиномий, над которыми со времен Тертуллиана и Августина бьется религиозная мысль. С одной стороны, вера невыразима, необъяснима, непередаваема, немыслима, она от Бога и только от Бога, по Августину, Лютеру и Шестову, она дается как неодолимая благодать. Но что тогда человек? Он оказывается ничем: у него нет ни воли, ни свободы… Начав с апологии человека, с его свободы и своеволия, постепенно мысль Шестова уничтожила эту свободу полностью. Когда его называют экзистенциалистом, как Бердяева или Ясперса, это полное недоразумение. Поздний Шестов абсолютно теоцентричен, в неменьшей степени, чем Августин, Лютер или Кальвин, при том существенном различии, что он по-прежнему вне конфессий

[70] *Шестов Л.* Умозрение и Откровение. Париж. 1964. С. 257–258.

[71] *Бердяев Н.* Типы религиозной мысли в России (Лев Шестов и Киркегор). Париж. 1989. С. 401.

– между Ветхим и Новым Заветом… Но если человек – ничто, для чего тогда его искания и страдания? Для чего искания и страдания Лютера, Паскаля, Киркегора и самого Шестова? Почему вера как откровение дается одному и не дается другому?.. Для смертного это навсегда останется тайной. Любой ответ – это ответ разума, который всегда будет ложным…

С другой стороны, библейские слова о вере Шестов понимает в самом буквальном и непосредственном смысле: о горчичном зерне веры, за которое людям обетовано божественное – «не будет для вас ничего невозможного»… Вера подобна чуду, она способна двигать горами, перед ней расступается море, она может сделать бывшее небывшим: «Бог значит, что все возможно, и что все возможно, значит Бог». Вера, как невозможная возможность, уничтожает необходимость, отменяет историю и возвращает человека в Рай: в этом кредо Шестова, которое он повторяет десятки раз…

И тут нельзя не вспомнить Евангельское «иудеи требуют чудес, а эллины ищут мудрости…» Мост между Афинами и Иерусалимом, созданный за два тысячелетия христианской мысли, вновь оборачивается пропастью. Тем не менее, у него свое собственное исповедание веры: разрывая Афины и Иерусалим, между Ветхим и Новым Заветом Шестов не видит принципиального различия. В письме к Сергею Булгакову он выразил свою веру с определенностью, которая не требует комментариев: «По-моему, сейчас нужны величайшие усилия духа, чтобы освободиться от кошмара безбожия и неверия, овладевшего человечеством. Для меня противоположности между Ветхим и Новым Заветом всегда казались мнимыми. Когда Христа спросили (Марк. 12, 29), какая первая из всех заповедей, Он ответил: “слушай, Израиль” и т. д., и в Апокалипсисе (2, 7): “Побеждающему дам вкушать от древа жизни”. “Знание” преодолевается, откровенная истина – “Господь Бог Наш есть Бог единый” – в обоих Заветах возвещается эта благая весть, которая одна только и дает силы глядеть в глаза ужасам жизни».[72]

Потерянный Рай

> *Я – не отсюда. Воплощенный изгнанник, я везде чужой – не принадлежу ничему на свете. Каждую минуту я одержим одним: потерянным Раем.*
> ***Эмиль Чоран***

Тоска по утраченному Раю пронизывает большую часть шестовских текстов. Он постоянно говорит о древе жизни, жизни другой, райской, блаженной, но напрасно мы бы стали искать эту жизнь в его сочинениях. В статье «Памяти Гершензона» – историка, своего друга – Шестов цитирует характерный фрагмент:

«В последнее время мне тягостны, как досадное бремя, как слишком тяжелая, слишком душная одежда, все умственные достояния человечества, все накопленное веками и закрепленное богатство постижений, знаний и ценностей, – пишет М. О. Гершензон Вячеславу Иванову. – Это чувство давно мутило мне душу подчас, но не надолго, а теперь оно стало во мне постоянным. Мне кажется: какое бы счастье кинутся в Лету, чтобы бесследно смылась с души память обо всех религиях и философских системах, обо всех знаниях, искусствах, поэзии, и выйти на берег нагим, как первый человек, нагим, легким и радостным, и вольно выпрямить и поднять к небу обнаженные руки, помня из прошлого только одно – как было тяжело и душно в тех одеждах, и как легко без них».[73]

---

[72] *Булгаков С. Н.* Соч. в 2-х томах, т. 1. С. 533.

[73] *Иванов Вяч. и Гершензон С. О.* Переписка из двух углов. СПб. 1921. С. 11–12.

Ситуация XX столетия: если человек эпохи Просвещения бежал от «тьмы незнания» к «свету умозрения», то человек нашего времени бежит назад от «света» к «тьме», ибо свет стал тьмой, тьма – светом. Поэтому религиозная мысль в лице Льва Шестова так упорно твердит о Рае, но что можно сказать о нем, как можно его описать? Как можно поведать о том, что непередаваемо и невыразимо?.. Мы постоянно чувствуем, что мыслитель не может выразить того, что хочет. Его мысль ходит кругами, спиралями, существуя лишь в виде цепочки бесконечных отрицаний. Он «странствует по душам» путем полной, абсолютной апофатики, повторяя вновь и вновь о том, что не есть подлинное бытие, но *что* оно есть, мы знать не можем. Как философ, существуя всецело внутри умозрения, внутри многовековой философской традиции, он стремится сбросить с себя «душные одежды», все время говорит о другом – другом мире, другом измерении сознания, о прорыве к другому, но вырваться ему не дано, ибо другое – это конец философии, а Шестов всецело внутри нее. Как это ни странно звучит, но именно он, как никто, отравлен «ядом умозрения», причем отравлен совершенно безнадежно. Когда он беспрестанно твердит «о страшной власти чистого разума», мы чувствуем, что эти слова обращены не во вне, а внутрь – к себе самому. Он борется сам с собой и с собой ведет бесконечную тяжбу. При внимательном чтении замечаешь: непримиримый противник закона противоречия нечасто позволяет себе его нарушать. Шестов в этом смысле совсем не «иррационалист», против рационализма он сражается его же оружием. Логика Шестова, в самом деле, подобна ударам молота, которыми он разбивает одну статую за другой. В конце концов, он становится жертвой собственного апофатического мышления: беспрестанно отрицая и разрушая с помощью своего изощренного разума, углубляя и оттачивая его с каждой новой книгой, он сам оказывается в его власти.

В одной из статей Шестов вспоминает евангельскую притчу о двух сыновьях: один сказал «пойду» и не пошел, другой – «не пойду» и пошел. Всю жизнь Шестов посвятил обоснованию необходимости «идти» и… не шел, вернее, доходил до края, и останавливался… Кажется, сделай еще один шаг, он навсегда оставил бы философию и закончил бы аскезой, молчанием и молитвой. Более всего на свете он любил и цитировал Библию, но, как давно замечено, «из Библии он берет лишь то, что нужно для его темы». Шестов совсем «не библейский человек, он человек конца XIX начала XX века. Ницше ему ближе Библии и остается главным влиянием его жизни. Он делает библейскую транскрипцию ницшеанской темы, ницшеанской борьбы с Сократом, с разумом и моралью во имя жизни».[74]

По иронии судьбы Шестов застрял где-то между «Афинами и Иерусалимом», но это же оказалось и его преимуществом. С одной стороны, плод, однажды вкушенный с древа познания, стал роковым для него самого, а то универсальное сомнение, о котором он писал в своих ранних книгах, сыграло с ним злую шутку: внутренний метафизический скептицизм остался непреодолимым. Но с другой – только внеконфессиональный одиночка, как Шестов, мог обладать такой степенью внутренней свободы и без оглядки на кого-либо продолжать свои вопрошания. Любопытный парадокс: вольнодумец и еретик, с точки зрения любой христианской ортодоксии, Бердяев в отношении к Шестову выступает как вероучитель, упрекая его в неверии: «Я думаю, что статично и бездвижно неверие и скептицизм. Я вижу “выход” (против чего ты больше всего восстаешь), потому что я верующий христианин и до конца всерьез беру свою веру. “Выход” и есть движение, безвыходность же есть кружение… И ты, и Шлецер (друг и переводчик Шестова – *Я. К.),* и все люди вашего духа восстаете против всякого, кто признает положительный смысл жизни. Но ведь признавать положительный смысл жизни и есть признак всякой религии. И напрасно вы думаете, что состояние верующего не трагично, а трагично лишь состояние неверующего. Как раз наоборот. Веру-

[74] *Бердяев Н.* Типы религиозной мысли в России. С. 402.

ющий большим рискует. Верующий рискует проиграть вечную жизнь, неверующий рискует только проиграть несколько десятилетий, что не так уж трагично и страшно».[75]

Я не собираюсь быть арбитром в их долгом споре, но несомненно одно – значительная доля истины в этих словах Бердяева есть.[76]

Борьба с тяготением: Шестов, Малевич, Хармс и другие

Все, о чем постоянно твердил Шестов, было нелепо и абсурдно со всех точек зрения: философии, науки и здравого смысла. Грубо говоря, всю жизнь он пытался показать, что дважды два может быть равно не четырем, а пяти или шестнадцати, и брошенный предмет не обязательно упадет на землю, а бывшее однажды может стать совсем не бывшим. В этом он удивительным образом совпадает с исканиями своих современников – русского живописного и литературного авангарда – от Малевича и Хлебникова до Хармса и обэриутов, о которых он, возможно, и слышал краем уха, но никогда не обращал внимания. Параллельно Шестову в русской культуре шла та же самая «борьба с очевидностями» – «борьба с тяготением» (выражение К. Петрова-Водкина). «Заумный реализм» Малевича, абсурдистский алогизм и трагический смех Хармса – схожие попытки вырваться из-под власти необходимости, формальной логики, причинно-следственных связей и создать пространство свободы, где не действуют природные закономерности и бессильно всепожирающее время. Шестов боролся с принудительной властью идей, Хармс каждый день выходил на «борьбу со смыслами», а Малевич создавал пластическую систему, в которой должна быть уничтожена власть земного тяготения.[77] Но «своя своих не познаша»: слишком различными были традиции, стиль мышления, язык, среда. Пожалуй, единственной фигурой, хоть как-то соединявшей Шестова с русским авангардом, был полубезумный библиотекарь, автор «Философии общего дела» Николай Федоров (1828–1903), почитателями которого были Малевич, Хармс и Хлебников, и которым интересовался Шестов, написавший в конце жизни о нем специальную статью. «Антифилософ» Шестов воевал с ветряными мельницами мировой философии, а «антихудожники» русского авангарда – с тиранией предметной реальности, с принудительностью человеческого рассудка и языка. Абсурд и противоречия – их главное оружие, но если художнику постоянно противоречить себе вполне естественно, то для философа это непозволительно.

А весь Шестов – в своем роде художник среди философов – в борьбе с самим собой, в своих внутренних противоречиях. Чем Шестов занимался всю жизнь? – Познанием, которое стало для него проклятием. Кого читал, кого цитировал более всего? – Философов от Парменида до Гуссерля, которым он объявил непримиримую войну. Кого он хотел защитить? – Слабого, несчастного, погибающего человека, преобразить его и привести к Богу. Но человек оказался разрушен: меж человеческим и божественным разверзлась зияющая бездна. Меня всегда удивляло то, что Шестова вообще услышали: чаще всего такие голоса, противоречащие себе и говорящие наперекор всему и вся, исчезают бесследно во тьме где-то на задворках истории. И тем не менее, его голос стали воспринимать, с помощью бесконечных повторений ему удалось заставить себя услышать – если не философов, то просто думающих людей. XIX век не заметил Киркегора, XX век заставил мир услышать и Киркегора, и Шестова. Писавшему об одиночестве, отчаянии, боли и ужасах жизни, задававшему бессмысленные вопросы, ему удалось выразить себя вопреки всему, он каким-то чудом вошел

---

[75] *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 286.

[76] Более подробно об отношениях двух мыслителей см. в статье «Русский экзистенциализм? Николай Бердяев и Лв Шестов».

[77] См.: *Жаккар Ж.-Ф.* Даниил Хармс и конец русского авангарда. СПб. 1995. С. 107–112.

в резонанс со столетием и в результате – как ни странно это может прозвучать – оказался писателем с вполне счастливой и осуществившейся судьбой.

Русский экзистенциализм? Николай Бердяев и Лев Шестов

Из всех русских мыслителей первой половины XX столетия Лев Шестов и Николай Бердяев получили наибольшую известность за пределами России. Их часто упоминали вместе как выразителей особого российского «религиозного экзистенциализма», сформулировавших его основные положения задолго до Мартина Хайдеггера, Карла Ясперса и Жана-Поля Сартра. Отчасти это справедливо. Но наряду с общими чертами их мировоззрения, столь же очевидны и их фундаментальные различия.

Жизненная и творческая судьба Льва Исааковича Шестова (1866–1938) во многом неотделима от судьбы его друга-оппонента Николая Александровича Бердяева (1874–1948). Они оба родились в Киеве и там же познакомились в конце 1902 года. Случайно оказались вместе на встрече Нового 1903 года, между ними возник спор, едва не закончившийся ссорой, но все завершилось благополучно, молодые философы перешли на «ты», и с тех пор началась их дружба, длившаяся более 35 лет. Позднее, уже в эмиграции в Париже, Лев Шестов в беседах, пожалуй, с единственным человеком, которого можно назвать его последователем – Бенджаменом Фонданом вспоминал об этом так: «Мы никогда не были согласны. Мы всегда сражались, кричали, Бердяев всегда упрекал меня в шестовизации авторов, о которых я говорю. Он утверждал, что ни Достоевский, ни Толстой, ни Киркегор никогда не говорили того, что я заставляю их говорить. И каждый раз я ему отвечал, что он оказывает мне слишком большую честь, и если это я действительно изобрел… то должен был бы лопнуть от тщеславия».[78]В свою очередь в философской автобиографии «Самопознание» Бердяев следующим образом описывал их встречу: «Я познакомился с человеком, который остался моим другом на всю жизнь, которого я считаю одним из самых замечательных и лучших людей, каких мне приходилось встречать в жизни. Я говорю о Льве Шестове, который также был киевлянин. В то время появились его первые книги, и меня особенно заинтересовала его книга о Ницше и Достоевском. Мы всегда спорили, и у нас были разные миросозерцания, но в шестовской проблематике было что-то близкое мне. Это было не только интересное умственное общение, но и общение экзистенциальное, искание смысла жизни».[79]

В 1905 году в Петербурге издается четвертая книга Шестова – сборник афоризмов «Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления», ставшая своего рода манифестом раннего периода его творчества. 70 лет спустя французский исследователь русской мысли Жан-Клод Маркаде назовет эту книгу пророческой для развития философии XX столетия.[80]

В самом деле, утрата универсальной традиции, исчезновение корней, ощущение потерянности, бездомности, беспочвенности становятся общим и для культуры, и для философии прошлого столетия: Лев Шестов осознает и выражает это одним из первых. Трагический скептицизм мыслителя, подвергающего «деконструкции» устои и ценности современной цивилизации, является главной доминантой книги: «Нужно усомниться не затем, чтобы потом снова вернуться к твердым убеждениям… Нужно, чтобы сомнение стало постоянной творческой силой, пропитало бы самое существо нашей жизни».[81]Вслед за Ницше Шестов «философствует молотом» – его метафизическое иконоборчество не знает пределов. Апо-

---

[78] *Benjamin Fondane.* Rencontres avec Leon Chestov. Paris. 1982. P. 37–38.

[79] *Бердяев Н.* Самопознание. Ленинград. 1990. С. 133.

[80] Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург. 1975. С. 160.

[81] *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Ленинград. 1991. С. 88.

фатическое ничто – конечная и одновременно исходная точка мыслителя. Ничто – как конец, завершение и одновременно абсолютная возможность…

С одной стороны, «Апофеоз беспочвенности» вызвал почти скандальный резонанс – появилось множество откликов, включая тексты Василия Розанова и Алексея Ремизова, с другой – Шестову казалось, что его книгу неправильно воспринимают и ее проблематику неверно истолковывают (кстати, и впоследствии такое впечатление будет возникать у него от большинства рецензий на его сочинения).

В этот момент в марте 1905 года в журнале «Вопросы жизни» появляется пространная статья Бердяева «Трагедия и обыденность», рассматривающая «Апофеоз беспочвенности» в связи с предшествующими работами Шестова. Этот текст один из лучших среди написанных о Шестове до его эмиграции из России в 1920 году. Бердяев, несомненно, высоко оценивает новую работу Шестова, но при этом оговаривается, что лучшей его книгой он считает предшествующую – «Достоевский и Ницше. Философия трагедии». «Апофеоз беспочвенности» кажется ему опасным в том смысле, что, провозглашая адогматическое мышление в качестве абсолюта, книга становится догматической… «Потерявшая всякую надежду беспочвенность превращается в своеобразную систему успокоения, ведь абсолютный скептицизм также может убить тревожные искания, как и абсолютный догматизм… Трагическая беспочвенность не может иметь другого “апофеоза”, кроме религиозного и тогда уже положительного».[82]Именно в этом первом тексте Бердяева о Шестове (всего он напишет четыре больших статьи о своем друге, не считая мелких рецензий) проступает вся сложность отношений мыслителей друг к другу. Как и для Шестова, основная метафизическая интуиция Бердяева – острое ощущение царящего в мире зла, которое не может быть оправдано никакими философскими системами, никакой теодицеей. Он такой же страстный спорщик, полемист, неоднократно говоривший, что для выражения собственных идей ему надо от чего-то оттолкнуться, вступить в полемику, – он должен мысленно представить себе оппонента и спроецировать его вовне. Бердяев с изначальным антиномизмом своей мысли и романтической бунтарской установкой оставался человеком, не приемлющим догматизм любого рода, все принудительное, навязанное извне – общественным мнением, коллективом или даже церковью. Как и Шестов, Бердяев в определенном смысле был метафизическим анархистом, религиозным индивидуалистом, космополитом, для которого «беспочвенность» являлась фундаментом творчества. Но при этом талант аналитика сочетался у него с синтетическим даром, огненная страстность – с духовной трезвостью, анархическая устремленность – с соборностью, рыцарский максимализм – с широтой и веротерпимостью, одиночество – с социальностью, апофатическое философствование – с катафатическим. Сложный, запутанный творческий путь молодого Бердяева (он был либеральным марксистом, кантианцем, испытал сильное влияние Ницше и т. д.) завершился принятием им христианства – и христианским мыслителем он оставался всю свою жизнь.

Что же касается Шестова, то для него антиномизм, беспочвенность, адогматизм, апофатичность остались определяющими характеристиками его мышления. Он был и остался «вечным богоискателем», так и не выразившим до конца свой «символ веры». По иронии судьбы, он застрял где-то между Афинами и Иерусалимом, умозрением и откровением, Ветхим и Новым Заветом, осознанно отказавшись от окончательного выбора. В России в начале XX века Шестова считали, скорее, писателем и литературным критиком, нежели философом: «Я никогда в университете не изучал философии, никогда не посещал лекций по философии и не считал себя философом… Меня принимали за литературного критика, так как мои первые книги были посвящены Шекспиру, Толстому, Чехову. Да я и сам себя считал, скорее,

[82] Цит. по: *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. Т. 1. Paris. 1983. С. 74–75.

критиком…»[83] И лишь позднее, в эмиграции, после появления таких книг, как «Власть ключей» (1922) и «На весах Иова» (1929), после того, как он начал читать лекции по философии в Сорбонне (исключительно из материальных соображений), Шестов получил статус «философа», хотя и совершенно особого рода. Это различное понимание предмета философии постоянно проявлялось в спорах с Бердяевым. Для Шестова даже Бердяев, презиравший «профессорскую философию», был, тем не менее, «слишком сдавлен немецкой философией» и тем самым лишен внутренней свободы. Бердяев же, как уже говорилось, упрекал своего друга в «шестовизации» авторов, утверждая, что Шестов заставляет их говорить то, что они никогда не высказывали.

Иными словами, можно сказать, что это был спор «философа» (Бердяев при всех оговорках относился к философии уважительно) и «антифилософа» – Шестова, который в своем творчестве следовал афоризму Паскаля: «Пренебрежение философией и есть истинное философствование». Оба мыслителя основывали свои идеи, в первую очередь, на личном опыте. Но следует отметить, что для Шестова собственный экзистенциальный опыт был более существенным, чем мнение величайших философских авторитетов. Его излюбленные герои – Авраам, Иов, Тертуллиан, Лютер, Паскаль, персонажи Толстого и Достоевского, Ницше и Киркегор – имеют к «профессиональной философии» весьма отдаленное отношение.

Из этих разногласий вытекает главный спор о вере и разуме, который они вели на протяжении всей 35-летней дружбы. В 1923 году в Париже на французском языке выходит книга Шестова «Гефсиманская ночь», посвященная философии Блеза Паскаля. Бердяев в личном письме Шестову сразу же высказывает свои впечатления. Он говорит, что книжка очень хорошо написана, но ее концепция вызывает у него «живой протест»: «Ты упорно не желаешь знать, что безумие Паскаля, как и апостола Павла, было безумием во Христе. Благодать ты превратил в тьму и ужас. Опыт ап. Павла, бл. Августина, Паскаля, Лютера не имел ни малейшего смысла вне христианства».[84] (Т. 1. С. 286) Главный упрек Бердяева Шестову заключается в том, что в полной мере проникать в христианскую драму Паскаля и других мыслителей могут лишь люди, находящиеся внутри христианства и сами обладающие подобным опытом, тогда как Лев Шестов стоит у его порога, так и не решаясь сделать последний шаг: «Я думаю, что статично и бездвижно неверие и скептицизм. Я вижу “выход” (против чего ты больше всего восстаешь), потому что я верующий христианин и до конца всерьез беру свою веру. “Выход” и есть движение, безвыходность же есть кружение… И ты, и Шлецер, и все люди вашего духа восстаете против всякого, кто признает положительный смысл жизни. Но ведь признавать положительный смысл жизни и есть признак всякой религии. П напрасно вы думаете, что состояние верующего не трагично, а трагично лишь состояние неверующего. Как раз наоборот. Верующий большим рискует. Верующий рискует проиграть вечную жизнь, неверующий рискует только проиграть несколько десятилетий, что не так уж трагично и страшно».[85] Ответ Шестова также чрезвычайно интересен, он не отрицает важность христианского опыта, но при этом вносит существенные оговорки: «Опыта твоего я не отрицаю и отрицать не хочу. Я спорю с тобой, когда ты опыт, при посредстве готовых предпосылок разума, превращаешь в “истину”. Ты заявляешь, что о христианском опыте не могут судить стоящие вне христианства… Это очень характерно для тебя. В этом я вижу тот “этический идеализм”, от которого ты на словах открещиваешься. Так, как ты говоришь, говорят и католики… Это желание свой опыт признавать превыше всего

[83] Там же. С. 76–77.

[84] Цит. по: *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. Т. 1. С. 286.

[85] Там же.

унаследовано от древней этики и воспринято христианством всех исповеданий и воинствующей философией всех оттенков».[86]

Но, согласно Шестову, это право на обладание истиной является совершенно мнимым, и борьбе со всеми, «обладающими истиной», он, собственно, и посвятил все свое творчество. Он убежден, что только опыт переживания смерти или какой-либо аналогичный опыт трагического переживания «открывает человеку глаза на суетность всяких земных привилегий, не исключая и моральных. Тебе это кажется "тьмой", но мне кажется наоборот ужасом та "правота", которой люди поклоняются, как поклонялись идолам. Ведь идола можно сделать не только из дерева, но и из идеи. "Единство" истины – один из таких идолов».[87]Именно в личной переписке противоположность позиций друзей-оппонентов проявляется в полной мере. Если Бердяев абсолютный персоналист, близкий к религиозному экзистенциализму, его философия предельно антропоцентрична, то поздний Шестов все более и более теоцентричен (впервые это подметил известный историк русской философии отец В. Зеньковский). Бердяев стремится сблизить Бога и человека, тогда как для Шестова в духе ветхозаветных пророков между человеком и Богом все больше и больше разверзается бездна.

Таким образом, говорить о принадлежности Бердяева и Шестова к экзистенциальной философии невозможно. К концу жизни их мировоззрения все больше расходятся, хотя при этом они сохраняют теплые личные отношения. Различной оказывается и судьба их наследия во Франции, ставшей для обоих второй родиной, как, впрочем, и на Западе в целом.[88] При жизни Бердяев имел значительно большую известность в мире, чем Шестов, и после Второй мировой войны был даже номинирован на Нобелевскую премию. Однако это была известность, скорее, не столько философа, метафизика, сколько специалиста и исследователя «русской души», «русского коммунизма», православия и марксизма. Как свободный христианский мыслитель он плохо воспринимался и постепенно на Западе оказался практически забыт. Тогда как известность Шестова именно благодаря его «беспочвенности», его критике рационализма, непринадлежности ни к одной из конфессий постепенно росла и достигла своего пика в 1966 году в столетие со дня его рождения, когда многие его работы были переизданы и переведены на европейские языки.

[86] Там же. С. 287.

[87] Там же. С. 288.

[88] См.: Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975.

Русский Феникс, или что такое философия в России

Странным образом, все кафедры в наших университетах – мертвы.
В. Розанов. 1916 г.

В свое время Лев Карсавин, с его склонностью к парадоксам, в одном из своих текстов («Философия и ВКП(б)») утверждал, что высылка философов из России и полное удушение свободы мысли, безусловно, вещь ужасная, но в далеком будущем может привести и к положительным результатам. Любая традиция амбивалентна: давая ориентацию стимулировать творчество, она, одновременно, сковывает его, лишает внутренней свободы и заставляет двигаться в заданном направлении, повторять ошибки и заблуждения предшествующих эпох. Уничтожение всех интеллектуальных традиций в советской России можно рассматривать как очищение метафизического тела нации, которое после падения большевизма может привести не только к возрождению мысли, но и к подлинному расцвету оригинального философского творчества…

Много лет как на дворе свобода, все пишут, что хотят, поток философской литературы возрастает, но пока по всем признакам следует сказать, что предположения Карсавина не оправдываются. Разумеется, для философии это совсем небольшой срок, но существенно, что общее отношение к философии в обществе не меняется.

При всей очевидной философичности русской души, в стране, где каждый третий более или менее образованный человек сам себе мыслитель, именно к метафизике как автономной сфере интеллектуальной деятельности существует по-прежнему устойчивое недоверие и достаточно ироническое отношение. Разумеется, следует отличать философию как свободное искание истины, которая, подобно духу, дышит, где хочет и как хочет, и философию как профессию – именно ее, по большому счету, у нас мало кто воспринимает всерьез. «В России сегодня много философов, но философии нет», – это странное суждение часто можно услышать и от самих адептов любви к мудрости. Что это значит? Почему?… Если в восточной Европе после «бархатных революций» все идеологические кафедры были разогнаны, то в посткоммунистической России бойцы идеологического фронта, по преимуществу, остались на своих местах. «Истматчики» и «диаматчики», критики вредоносного антикоммунизма, борцы с идеологическими диверсиями продолжают учить общество философии, устраивают свои конференции и философские конгрессы, образуя затхлое пространство, в котором быстро гибнет все стоящее и пропадают немногие живые голоса. Все это, впрочем, – на поверхности. Драма же русской мысли намного серьезней, и ее корни уходят в глубокое прошлое.

Истина и бытие в истине: русская мысль и западная философия

Русский ли характер, исторические ли условия влияли тут – не берусь решать. Но несомненно, что философии «головной» у нас не повезло. Стародумовское: «Ум, коли он только ум, – сущая безделица» – находит отклик, кажется, во всяком русском.
Павел Флоренский

Древняя Русь, получив христианство из Византии, по различным причинам была лишена богатейшего греческого философско-богословского наследия. Существует, по крайней мере, два основных объяснения этой драматической ситуации: отсутствие основания,

подобному античности, на котором возникла христианская культура как в Греции, так и в Риме, и отрыв от греческого и латинского языков как источников христианского просвещения. Густав Шпет видел в этом стержневую драму русской культуры: «Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории? Солунские братья (Кирилл и Мефодий) сыграли для России фатальную роль… И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке?»

Человек совсем иного типа о. Сергий Булгаков, потрясенный крушением Империи и Церкви, в своей исповедальной книге «У стен Херсониса» (1922), опубликованной лишь через 50 лет после его смерти, как это ни странно, совпадает в своей концепции со скептиком и агностиком Густавом Шпетом, и лишь несколько иначе расставляет акценты. В принятии христианства от Византии, говорит он, «исторические судьбы России определились как трагедия, трагедия культурного одиночества и обособления, как крестный путь». Различие исторического возраста между Византией и Русью «было так велико, что исключало всякую мысль о дружеском сотрудничестве»… В результате славянские племена были способны воспринять только внешность византийского обряда, но не византийскую культуру во всем ее многообразии: «Поэтому русское христианство на долгое, долгое время обречено было на обрядоверие… И тогда уже было положено начало тому внешнему христианству, которое за обрядом оставляет нетронутой всю звериную языческую стихию, которая через 1000 лет крещения Руси ныне предстала пред нами, как будто не бывало ни Киева, ни Херсониса…»

Конечно, бессмысленно обсуждать историю в сослагательном наклонении, но так или иначе драматическая ситуация обозначена предельно ясно: получив греческое христианство на славянском языке Древняя Русь была обречена на одиночество и оторвана от источников богословского и философского просвещения. Русь была крещена, но не просвещена, поэтому на протяжении столетий мы обнаруживаем здесь если не полное отсутствие, то, по крайней мере, явную недостаточность как богословской, так и философской мысли. Более того, подозрительное отношение ко всякому отвлеченному теоретическому гнозису стало органической составляющей русской культуры. Как в средневековой Руси мы встречаем постоянные выпады в адрес «еллинского блядословия», так и в светской литературе XIX–XX вв. – от Гоголя до Пастернака – звучат резкие инвективы в адрес любого умозрительного аналитического знания, убивающего и разрушающего «живую жизнь». Это также связано и с другим важным аспектом влияния Византии на Киевскую и Московскую Русь.

Как отмечают историки христианства, в развитии Византии наступил естественный момент, когда в основных чертах ее культура была завершена, был подведен определенный негласный итог. Этим итогом стала сакрализация прошлого, что, впрочем, совершенно неизбежно для любой средневековой культуры. «Всякое новое касание богословских тем, всякую постановку новых вопросов нужно теперь уже свести к этому прошлому, – так характеризует Александр Шмеман эту эпоху. – Святоотеческое предание, подтвержденность, хотя бы внешним, авторитетом Святых Отцов в виде ссылок и цитат, иногда даже вырванных из общей связи, становится как бы гарантией благонадежности». Именно в это время Русь была крещена в православную веру, и вместе с ней пришло убеждение, «что все разрешено и заключено в прошлом и что ссылка на это прошлое одна дает гарантию православия».

С этим религиозным пассеизмом связано и своеобразное преломление в русской культуре апофатической традиции, явившейся из глубин византийского православия. Она пришла на Русь именно как итог, как завершающее слово византийских Отцов, входит в плоть и кровь русской жизни и продолжает существовать в ней даже тогда, когда в XIX веке культура секуляризуется, становясь по преимуществу светской. Согласно апофатической богословской традиции, Истина не постигается метафизическим знанием, не может быть сообщена путем текстов и книг; ее, вообще говоря, невозможно познать, можно только

быть или не быть в ней. Истина невыразима, непостижима, непередаваема, она превосходит все возможные философские, формально-логические определения. Важна не истина, а бытие-в-истине, в конце концов, важно не то, что ты можешь помыслить и сказать, а – кто ты есть. Эта абсолютно антиметафизическая, в западном понимании, установка, вошедшая на бессознательном уровне в плоть и кровь русской культуры, означает, что процесс познания является способом жизни, а не способом мышления. В индуистской традиции единство бытия и истины именуется термином «сатья», и как бы бесконечно далеко не отстояло православие от индуизма, именно здесь оно совпадает с языческим Востоком, а не с христианским Западом с его изначальным субъект-объектным дуализмом. Драма русской мысли как раз и заключается отчасти в том, что вопреки и Киплингу («Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с места они не сойдут…»), и славянофилам, и западникам, Восток и Запад не просто сошлись в России, они срослись, соединились в единое нерасчленимое целое на пространстве гигантского материка. В этом – глубинная сущность этноса, некое онтологическое ядро, которое в своих эмпирических проявлениях постоянно обнаруживает за «западной оболочкой» «восточное содержание» и на поверхности определяет очень многое: и евразийский хаос, и темную русскую тоску, и русский ужас, и русскую свободу.

Поэтому столь поздно – в середине XIX века – на этих пересечениях и возникает русская философия, рожденная в постоянном притяжении-отталкивании, любви-ненависти к Западу. Она появляется на свет не столько благодаря сугубо теоретической работе мысли, как справедливо утверждают ее критики, сколько непосредственно – «из темных недр внутренних переживаний». Несмотря на все свои минусы и провалы, ныне часто критикуемые (нестрогость понятийного аппарата, синкретизм, лирико-философский стиль, стремление схватить «Бога за бороду» и т. д.), русская мысль второй половины XIX-начала XX века – от славянофилов и Владимира Соловьева до Бердяева и Степуна – создала грандиозную религиозно-философскую утопию, не менее значительную, чем ту, которую породил русский литературный и живописный авангард. Это была попытка универсального синтеза культуры, христианства, метафизики, проект религиозного преображения падшего бытия, создание другого человека и другого человечества, неизбежно закончившаяся грандиозной исторической катастрофой… Выброшенная в эмиграцию, русская философия пережила там свое запоздалое цветение и закат, тихо скончавшись в 60-е годы. Но истоки современной метафизической ситуации можно обнаружить в эмиграции в той же степени, что и в Москве, и в Петербурге. Философские тексты печатались в известных эмигрантских журналах «Вестник РХД», «Континент», «Синтаксис», но, по сути, единственным изданием, посвященным исключительно современной мысли, стал религиозно-философский журнал «Беседа», выходивший в Париже с 1982 года под редакцией Татьяны Боричевой, Павла Рака и Бориса Гройса. Хотя журнал не мог иметь большого влияния, он стал предтечей и прообразом для многочисленных философских журналов, возникших в метрополии уже в перестроечное время («Начала», «Логос», «Путь», «Ступени», «Волшебная гора» и т. д.). Дело не только в том, что в «Беседе» печатались философские тексты и эссеистика авторов, которые вскоре стали хорошо известны: А. Волохонский, Т. Боричева, Б. Бройс, И. Кабаков, В. Кривулин, Ю. Мамлеев, А. Пятигорский, И. Смирнов и др. – журнал непосредственно заговорил о современности, стремясь в этом разговоре соединить философию и богословие, культуру и религию, национальную традицию и современную западную мысль. Сюжеты и понятия, позднее ставшие достоянием философии в метрополии, впервые зазвучали на страницах «Беседы»: метафизика тела, постмодерн, конец истории, утопия и апокалипсис, техника как магия, симулякр, деконструкция; точно так же как и имена, о которых тогда в России мало кто слышал: Батай, Делез, Фуко, Лакан, Левинас, Жирар, Слотердайк, с одной стороны, и представители европейской религиозной мысли (Бальтазар, Яннарас, Клеман) – с другой. Все они в первый и едва ли не в последний раз соединились под одной обложкой. В даль-

нейшем пути авторов «Беседы» расходятся (Б. Гройс занимается в основном философией искусства, Т. Боричева продолжает работать в жанре религиозно-философской эссеистики), как расходятся пути современной культуры и христианства. Русская же философия «серебряного века», переизданная громадными тиражами в конце 80-х – нач. 90-х гг., переживает второе рождение, но в постперестроечной мясорубке оказывается невостребованной ни обществом, ни церковью, ни государством и повисает в пустоте. Встречи философии и православия, культуры и богословия, которую стремились осуществить С. Аверинцев, С. Хоружий, Н. Гаврюшин и многие другие достойные авторы, не произошло: напротив, все наведенные мосты рухнули в пропасть рыночного неоязычества, постмодернистского скепсиса и охранительного церковного обскурантизма. Пределом этого расхождения, эмпирически, возможно, чисто случайного, но, несомненно, символического, стало аутодафе еретических сочинений – своего рода сакральный перфоманс, – учиненный с книгами либеральных богословов А. Меня, И. Мейндорфа, А. Шмемана местными фундаменталистами в екатеринбургской епархии. Собственные же богословско-философские достижения отечественных фундаменталистов невелики, за исключением, пожалуй, А. Дугина, издателя евразийского обозрения «Элементы» (ныне лидера «Евразийской партии»), необыкновенно плодовитого автора, в своей критике Запада ориентирующегося исключительно на западные образцы – Рене Генона, немецких «консервативных революционеров» и французских «новых правых», и откровенно именующего наших «старых правых» унылыми графоманами.

Возможно, одним из немногих сочинений 90-х гг., в котором соединилась оборванная традиция и драматическая современность, философия и литература, религиозные искания и нигилизм постмодерна, стал «Бесконечный тупик» Д. Галковского.

Когда-то Кант иронизировал над египетскими монахами, назвавших «философией» свое монашеское житие. Но по сей день мы постоянно сталкиваемся с такими сюжетами: чистый интеллектуализм и автономное сознание по-прежнему подвергаются на Руси ожесточенным атакам со всех сторон, и жизнь сокрушает изощренную метафизику. Вслед за русским эмигрантом-гегельянцем Александром Кожевым, составившим эпоху во французской мысли 30-х годов, провозгласившим «конец философии» и «конец истории» и навсегда оставившим философию, радикальные российские умы (не только гегельянцы) хоронят и даже проклинают метафизику, становясь священниками, фермерами, предпринимателями, подтверждая старую богословскую истину, что проблемы метафизики разрешимы не в мышлении, а в практике подлинного, т. е. праведного жития.

И здесь возможная разгадка той уникальной роли, которую играла и играет философия в России. Апофатическая культура, не признающая жестких формальных определений, не столько порождает собственные смыслы (хотя самородки в духе Г. Сковороды, Н. Федорова или Д. Андреева у нас никогда не переведутся), сколько драматически переживает и проживает чужие идеи, символы и парадигмы. Она превращает их в свои, погружает в плоть, боль и кровь тварного мира, доводя до завершения, предела, абсурда. На протяжении ста пятидесяти лет так были пережиты гегельянство, позитивизм, кантианство, антропософия, ницшеанство и, наконец, марксизм. Так сегодня проживается психоанализ, постструктурализм, мутации восточного мистицизма, катастрофически проживается и «невинный» либерализм, оставляющий кровавые раны на теле континента. Евразийское пространство остается гигантским полигоном, где, очевидно, будут разыгрываться интеллектуальные мистерии наступившего века.

Смерть философии. Метафизика как история философии

В интеллектуальной истории России мы имеем крайне редкий пример гибели философии. Эта «смертность», хрупкость, возможно, главная особенность русского мышления.
Д. Галковский

За истекшие полтора столетия нам пришлось быть свидетелями последовательных и пышных похорон, устроенных, в первую очередь, адептами любви к мудрости. Сначала у Нерваля и Ницше умирает Бог, позднее нам с прискорбием сообщают о кончине Автора, в неравной борьбе гибнут Поэзия, Искусство, Роман, провозглашается исчезновение Человека, наступает очередной конец Истории и, наконец, этот мартиролог венчает метафизическое самоубийство – философия сообщает о смерти Философии. Этот тезис (впервые, впрочем, мелькнувший еще у Гегеля) активно эксплуатируется в последнее время и означает, что философия превращается в историю философии и герменевтику. Сюжет выглядит довольно правдоподобно: философия и на Западе, и на Востоке давно не является ни любовью к мудрости, ни способом постижения истины, ни собственно мудростью как таковой. Без преувеличения можно утверждать, что с недавних пор философия всецело погружена в себя, ее главный смысл – это любовь к самой себе, сама с собой она ведет бесконечную тяжбу. Когда-то Бердяев различал философию, говорящую что-то, и философию, говорящую о чем-то, презрительно трактуя последнюю как неподлинную. Ныне едва ли не вся философия говорит исключительно о чем-то, т. е. не о бытии как таковом, а о его культурных и интеллектуальных отражениях. В России же получилось так, что философия умирает дважды: естественная смерть была усилена насильственной смертью при советской власти. Дважды похороненная, метафизика возрождается из пепла в качестве истории философии и культурологии, ставшими в советско-российских условиях наиболее плодотворным способом внутренней эмиграции и давшими значительные результаты. Работы, переводы и комментарии С. Аверинцева, В. Бибихина о Хайдеггере и языке философии; П. Гайденко о Киркегоре, Ясперсе, Хайдеггере; Н. Мотрошиловой о Гуссерле и феноменологии; К. Свасьяна о Ницше и т. д. были событиями в интеллектуальной жизни недавнего времени. Наиболее известный и достаточно снобистский московский философско-литературный журнал «Логос» является, по сути дела, исключительно историко-философским феноменологическим изданием: переводы и публикации Гуссерля, Гадамера, Рорти и т. д. здесь явно превалируют над оригинальными авторскими текстами. Культурология же тем хороша, что к ней можно легко отнести кого угодно: позднего А. Лосева и М. Бахтина, Ю. Лотмана и всю тартусскую школу, медиевиста А. Гуревича и синолога В. Малявина, философа-диссидента Г. Померанца, литературоведа М. Эпштейна, эссеиста Б. Парамонова… Каждый может продолжить этот список по своему усмотрению.

Язык мысли: философия как литература и философия как устное творчество

Испанский философ Хосе Гаос писал, как и все философы, на невероятном жаргоне. Однажды он ответил человеку, который упрекнул его за это: «Тем хуже для вас! Философия предназначена для философов!» На что приведу фразу Андре Бретона: «Философ, который мне не понятен, – негодяй».
Луис Бунюэль

Как правило, философы пишут плохо: литературная аморфность метафизических сочинений, помноженная на специфический жаргон, делает чтение текстов, особенно современных, попросту невыносимым занятием. Философов, обладавших литературным даром, в истории можно пересчитать по пальцам: Платон, Монтень, Паскаль, Руссо, Шопенгауэр, Ницше, Бергсон, Сартр, Рассел, Витгенштейн… Благодаря своему дарованию, они сразу же выходят за рамки собственно философии, а их идеи имеют несравнимо более широкое влияние. Однако чудовищная манера изложения – это не столько отсутствие таланта у того или иного мыслителя, сколько проблема самой метафизики: «всеобщее» как предмет ее размышлений изначально вступает в драматическое противостояние с конкретной образностью и пластикой литературного языка. Поэтому все литературно одаренные мыслители – «антифилософы» по отношению к предшествующей традиции. В конце XX столетия эта тема сыграла с философией злую шутку. Открыв бездну проблем, таящихся в языке (ими занимались Витгенштейн и Хайдеггер, Барт и Деррида), она увязла в них настолько глубоко, что попала в безнадежный плен синтаксиса и семантики: сегодня его справедливо называют очередным «вавилонским пленением» философии.

Русской философии в этом смысле повезло: за сотню лет своего существования она дала немало настоящих писателей – от Чаадаева и К. Леонтьева до Розанова, Шестова и Степуна. Но в советское время, по понятным причинам, где, кроме всего прочего, тотально господствовал гегельянско-марксистский диалект, традиция философского письма была оборвана. Скажем, интеллектуальные гуру 60-х-70-х гг. – Э. Ильенков, Г. Щедровицкий, Г. Батищев, – о которых благодарные ученики до сих пор вспоминают с пиететом, были философами устной речи, ибо их сочинения, опубликованные совсем недавно, читать сегодня крайне затруднительно. Парадоксальным образом философия в литературоцентричной России оказывается устным творчеством, происходящим то в форме застольной беседы, то философского семинара, и достигающим своего пика у грузинско-московского Сократа – Мераба Мамардашвили.

Философ как чужой

Кому пришлось быть философом, тот – чужой по определению. Город, далеко не всякий, может иметь своего философа, но философ не может быть этому городу своим.
Александр Пятигорский

Подобно тому, как Хайдеггер стал главным философом XX века, «русский грузин» Мераб Мамардашвили (кстати говоря, не любивший ни Хайдеггера, ни немецкую философию) посмертно стал центральной фигурой на постсоветском интеллектуальном пространстве. Об этом свидетельствуют и многочисленные посмертные публикации, и конференции, и симпозиумы.

М. Мамардашвили (1930–1990) был принципиально внесистематическим мыслителем. Он не любил философские системы, он любил мышление и развивал особый тип философствования – мышление вслух, происходящее в форме свободной интеллектуальной импровизации. Что такое Просвещение? – Это совершеннолетие человека, умение самостоятельно пользоваться собственным разумом – мысль Канта, которую часто повторял философ. В России так и не было Просвещения в западном смысле, поэтому мы по-прежнему «страна несовершеннолетних». Мы существуем в «царстве недуманья», в пространстве богатого, но рыхлого, ничем не скрепленного и расползающегося содержания. «Кто не мыслит, тот умирает», – этот императив определял стиль философствования автора «Лекций о Прусте» и «Картезианских размышлений», чьи книги, впрочем, значительно уступают его устным импровизациям. Здесь главное – внесение ratio в хаос русского сознания и русской

жизни, перманентно повторяющих одни и те же ошибки. Существуя, казалось бы, в национальной традиции устного философствования и понимая философию не как теоретическое конструирование, а способ существования, Мамардашвили, однако, был в принципиальной оппозиции к нашему домашнему менталитету, ставящему жизнь выше всякого сознания, гнозиса, метафизики. Философ в этом смысле в самом деле всегда – чужой: он производит радикальную критику сознания, идеологических клише, ментальных стереотипов и национального самоупоения.

Существует любопытное высказывание о том, что люди делятся на четыре основных типа: «Засланных, сосланных, награжденных и аборигенов. Аборигены – это те, кто родился на Земле. Они здесь наиболее адаптированы. Сосланных выслали сюда в наказание из лучших миров: они все время мучаются и плачут. Награжденных перевели за хорошее поведение из худших миров: им все кажется прекрасным. А засланные – это наблюдатели, шпионы». В одном из интервью Мамардашвили назвал свою жизнь «жизнью шпиона», а философа – существом, наблюдающим наш мир из иной реальности.

Личность этого странного грузина-космополита на российской почве, никогда не бывшего диссидентом, пришедшего через марксизм к Декарту и Канту (из русских мыслителей признававшего лишь Чаадаева и Вл. Соловьева), пластически наглядно демонстрировала значимость автономного самосознания, сплавленного с экзистенциальным опытом, что давало возможность свободы и свободного мышления в условиях жесточайшего идеологического прессинга. Ему удавалось перемещаться в пространстве, курсируя между Москвой, Тбилиси и Ригой, читая лкции там, где это было возможно – то в МГУ, то во ВГИКе, то в Тбилисском университете. Попутно он взял на себя почти непосильную задачу – проговаривания, промысливания, постижения иррациональных величин, черных дыр, бездн и провалов евразийского континента, в пространстве которого мы все должны существовать. Здесь – продолжение многолетней утопии русского западничества: внести в русские стихии идеи формы и ответственности и научить людей мыслить так, как мыслят в Европе, причем не в реальной, а, скорее, в идеальной, в принципе уже не существующей.

Пик его прижизненной известности приходится на конец 1980-х, и в это же время происходит его вынужденное грехопадение в политику, которое и стало для него роковым. Распад империи привел к всплеску национализма, которого не избежала и Грузия. Но как и для Чаадаева, для Мамардашвили истина выше отечества: «Если мой народ выберет Гамсахурдия, то мне придется пойти против собственного народа». Естественно, что для звиадистов он стал «врагом». Иррациональные политические стихии всегда сильнее самого мощного ума. И в этом смысле судьба Мамардашвили не стала исключением.

Рядом с Мамардашвили следует поставить и его друга Александра Пятигорского (соавтора по широко известной в узких кругах книге «Символ и сознание»), семиолога, буддолога, автора философических романов, скрывшегося в Лондоне от советской власти еще в 1974 году и редко появляющегося в метрополии. Если Мамардашвили – это строгий витязь несколько старомодного рационализма, облеченный в доспехи картезианского самосознания, то Пятигорский – великолепный импровизатор, пожалуй еще больший отрицатель «систем», интеллектуальный провокатор и даже разбойник, мыслящий постоянно наперекор себе, сопоставляющий несопоставимое, чувствующий себя в буддизме столь же свободно, как в семиотике, европейской мысли или русской литературе. Именно здесь следует воздать должное метафизике – одному из немногих занятий, толкающих человека к вечному – и понять ее главное преимущество по сравнению со всеми гуманитарными науками, занимающимися бесконечным и бессмысленным накоплением и хранением фактов – способность видеть сущности, основания и смыслы, благодаря чему мир полностью преображается и становится иным.

«Искалеченные мыслью»: интеллектуал как антропологический тип

«Э, да все это философия!» – говорят иногда люди и говорят правду, глубокую правду… Как люди свежие, не окалечившиеся мыслью, они не могут без смеху смотреть, как сознание хотят нам выдать за жизнь. Но сознание идет иногда еще дальше и еще смешнее: это когда оно хочет заменить жизнь теориями о ней, основанными на знании, прямо вытекшими из знания… Сознание – болезнь. Не от сознания происходят болезни (что ясно как аксиома), но само сознание – болезнь.
Ф. М. Достоевский

Но воздав хвалу метафизике, следует сказать и о ее драматических проблемах. Философ (шире – интеллектуал) – это существо, погруженное в нескончаемый и неостановимый поток рефлексии «по поводу» и «без повода», без начала и конца. В итоге ему все равно, что является предметом его мысли (скажем, хорошая или плохая литература – «плохая» может давать даже больший импульс, чем «хорошая»), ибо в пределе бытия все равнозначно и все едино. «Не в писаниях Монтеня, а во мне самом содержится все, что я в них вычитываю», – знаменитое высказывание Паскаля является подлинно метафизическим. Иными словами, философ предстает своего рода магом, демиургом: из сырого материала жизни он способен конструировать собственную реальность и существовать в ней. Постоянно созерцая ужасы и кошмары окружающего, философ, в отличие от обычного человека, должен уметь переварить их и видеть за ними смысл. Главный орган конструирования другой реальности – жесткие челюсти интеллектуальной рефлексии – порой способны творить чудеса: дробить и перемалывать любой абсурд и таким образом принимать его. Сущностью подлинного философствования является принятие и оправдание мира, сколь бы чудовищен он ни был. Философ так или иначе всегда конформист в самом истинном и глубоком значении этого слова, подстраивающий не столько свое сознание под мир, сколько мир под себя. Он никогда не «борец за правду», так как понимает относительность всякой правды. В пределе у «идеального философа» нет и не должно быть ни собственной позиции, ни даже предпочтения тех или иных идей, ибо любым – самым «истинным» – идеям можно всегда противопоставить другие, не менее истинные. Философ в принципе органически не способен к выбору, и позиция «буриданова осла», умирающего от голода между двумя одинаковыми охапками сена, является глубоко метафизической. Все же формы неприятия, восстания, бунта или выбора в истории мысли в духе Киркегора, Ницше, Шестова или Камю становятся характерной «ересью» внутри самой философии. Примечательно, что за все время своего существования метафизика так и не смогла дать никакого внерелигиозного обоснования морали – трагикомический кантовский императив тому пример. Именно с философской точки зрения невозможно доказать, чем «добро» лучше «зла», если и то, и другое абсолютно необходимы, суть две стороны одного и того же. Отсюда очевидно, что философ, в конечном счете, оказывается органически непричастен к жизни, сущность которой всегда выбор, драма, конфликт: из бесконечного лабиринта рефлексии и сомнения нет выхода. Философ и вся метафизика не присутствуют в бытии, как сказал бы Хайдеггер, они сами себе закрывают доступ к его источникам. «Что такое сознание? – читаем мы у Пастернака. – Рассмотрим. Сознательно желать уснуть – верная бессонница, сознательная попытка вчувствоваться в работу собственного пищеварения – верное расстройство… Сознание – яд, средство самоотравления для субъекта, применяющего его на самом себе. Сознание – свет, бьющий наружу, сознание освещает перед нами дорогу, чтобы не споткнуться. Сознание – это зажженные фары впереди идущего паровоза. Обратите их светом внутрь и случится катастрофа». Самосозна-

ние способно не только преображать мир, но и разрушать своего носителя. Человеку нужны смыслы, открывающие иную реальность, и не нужны одновременно: понимание дает перспективу, но может калечить и парализовывать. В определенном ракурсе история метафизики как самосознания культуры – это история борьбы с жизнью (природой), стремление овладеть, покорить и подчинить ее себе. Начиная с античной Греции, где культура и философия существовали благодаря рабству, вплоть до XX столетия борьба шла с переменным успехом. Но все попытки заковать реальность в интеллектуальный саркофаг, которые, казалось бы, должны вот-вот успешно осуществиться, завершились полной катастрофой. «Интеллект характеризуется естественным непониманием жизни», – мысль Бергсона, повторенная вслед за Ницше, означает, что западная метафизика лишь на третьем тысячелетии своего существования увидела столь элементарную истину и призналась в своем бессилии. После «восстания масс» положение философа и философии принципиально меняются: принятие и оправдание бытия в стиле Спинозы, Гегеля или даже Вл. Соловьева более невозможно. Сознание, направленное внутрь, работает на холостом ходу и калечит душу и тело его обладателя: он превращается в перекошенное существо, разговаривающее на фантастическом наречии, в котором с трудом просматриваются половые признаки. В российской действительности, где жизнь была всегда сильнее всякого самосознания, это порождает либо изощренный эскапизм, попытки выстроить защитные стены из непроницаемого языка, интеллектуального снобизма, и подражать жизни западных интеллектуалов, либо же заставляет пить горькую, что является хотя и не специфически философским, но по-прежнему самым надежным способом присутствия в бытии и примирения с действительностью.

Если Плотин – последний великий философ античности, живший в не менее катастрофическую эпоху, – мог позволить себе роскошь стыдиться собственного тела, то в современной культуре ситуация противоположна. И вместо кантовских вопросов: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?» – основной вопрос «постсовременной» мысли можно сформулировать примерно так: как жить в этой кошмарной жизни интеллектуалу, обладающему не только самосознанием, но и точно таким же телом, как и у других?

«Телоцентризм» и постклассическая философия

Дано мне тело – что мне делать с ним,
Таким единым и таким моим?

О. Мандельштам

Тиражирование культурных ценностей приводит к их инфляции. Слово, как письменное, так и устное, бесконечно размноженное в пространствах коммуникаций, теряет всякий смысл и полностью обесценивается. Десакрализация текстов, которые еще десяток лет назад обладали огромной взрывчатой силой, с ужасающей скоростью произошла на наших глазах. Живые слова, полные внутреннего содержания, обветшали, умерли, распались и не значат ничего, но продолжают плодить фантомы и призраки, раскручивая цепную реакцию самопорождения мнимых величин. Тело, конечно, тоже может обмануть, но оно не может солгать, тем более лгать постоянно и вдохновенно, как лгут сознание и язык, нагромождая горы мусора и океаны лжи. Все переворачивается: хрупкое и бренное тело, презрительно третируемое в истории мысли, оказывается единственно подлинной реальностью в призрачном мире мнимостей и симулякров, последним субстратом, способным не лгать. Телесность превращается в центральный сюжет постклассического философствования. Традиционная философия вопрошала о Боге, свободе, бессмертии, смысле жизни и смысле истории, в пост-

модерне происходит осознанное смешение главного и второстепенного – отказ от метаповествований и метапроблем как в принципе неразрешимых. Вектор мышления смещается на края, границы, маргиналии культуры, где обнаруживаются ее болевые точки. Московское издательство «Ad Marginem», вокруг которого группируются адепты «философии по краям», в середине 90-х выбрасывает на книжный рынок интеллектуальные бестселлеры – антологию «Маркиз де Сад и XX век», где были собраны тексты французских интеллектуалов (от Батая до Бланшо) о своем любимом персонаже, и «Венеру в мехах» Захер Мазоха с комментариями Делеза и Фрейда; вслед за текстами Барта и Деррида следуют и книги собственно московских «телоцентристов» – В. Подороги, М. Рыклина и Кº. От Ницше, Гуссерля и Хайдеггера ментальное поле современности переориентируется исключительно на французскую мысль, диктующую моду остальному миру. Написав на своем знамени имена французских модельеров интеллекта – от Фуко и Лакана до Лиотара и Нанси, – заручившись поддержкой психоанализа и соответствующих финансовых фондов, постклассическая философия отправилась на штурм догматических твердынь рационализма (логоцентризма), деконструируя и сокрушая все, что попадается на пути. Философы теперь говорят о «садомазохизме» и «либидозных инвестициях», «осязании мысли» и «теле культуры», «дисциплинарном теле», «карающем теле», исследуют «кровообращение в культуре», пишут о «метафизике раны», «боли и насилии», «судьбе пощечины» (петербургский философ В. Савчук) и даже «семантике плевка». Постклассическое философствование становится все более влиятельным среди молодых философов, постепенно теряющих интерес к отечественной философской традиции, в 1990-е годы в основном оккупированной недавними казенными марксистами. И хотя русские мыслители «серебряного века» продолжают интенсивно издаваться, в качестве ориентиров и маяков они явно отходят на второй план. Но, откровенно говоря, результаты метафизики и феноменологии тела оказываются довольно скудны (см., например, «Феноменологию тела» В. Подороги или выпущенный с его же комментариями совершенно нечитабельный «Corpus» Ж.-Л. Нанси). Философские исследования не дают больше того, что дают традиционные практики: психоанализ, этнография, история религии, медицина, искусство и т. д., тело лукаво ускользает из метафизических объятий, оставаясь все той же «вещью в себе». По многим причинам собственный жанр интеллектуального бестселлера, столь распространенный на Западе, не удается в России (за редкими исключениями вроде «Эроса невозможного» А. Эткинда). Некоторые философы, как, например, А. Секацкий, пытаются вписать философию в актуальную современность и развивают идеи «новой софистики», означающей, что философ в принципе может доказать или обосновать все что угодно в зависимости от требований заказчика. В своей книге «Соблазн и воля» А. Секацкий в духе старой философской традиции размахивает картонным мечом и, философствуя от противного, прославляет то, чем сами философы никогда не обладали – Дух воинственности, Войну, Могущество и его таинственных обладателей – Могов, людей «высшего типа», в духе Ницше, обитающих почему-то в основном в Петербурге на Васильевском острове…

Русская мысль на протяжении своего развития, в силу очевидной «юношеской неуверенности» в себе, постоянно нуждалась в авторитетных санкциях извне: абсолютное господство германской философии сменилось в 1990-е гг. галльскими влияниями. Когда-то Гегель справедливо писал, что философия является в своем роде роскошью, не входящей в сферу жизненной необходимости. Замкнутая исключительно на себе самой, французская мысль порождает изощренные образцы интеллектуальной мастурбации, и будучи пряной, изысканной приправой к богатой, уставшей, пресыщенной культуре, дает нужную остроту и терпкость гурманам французской интеллектуальной кухни. Но поданная к другому столу, она плохо переваривается вместе с картошкой на постном масле, водкой и солеными грибами. Такое сочетание несочетаемого рождает новые смыслы, но может вызывать тяжелые запоры или, напротив, метафизический понос.

Возможно поэтому, в противовес французскому постмодерну, провозгласившему еще в 1960-е годы «смерть человека», философ и литературовед Игорь Смирнов в работе «Человек человеку – философ» делает попытку воскресения человека в философии, которого, по его мнению, можно мыслить апофатически, «только в негативных высказываниях о нем», ибо позитивные суждения себя исчерпали.

Сегодня новые приливы интеллектуальной моды выносят на российский берег другие имена – американца Ричарда Рорти, словенца Славоя Жижека, немца Петера Слотердайка, итальянцев Джорджо Агамбена и Джанни Ваттимо, француза Алена Бадью, которые могут быстро исчезнуть с очередным отливом…

Девяностые годы были временем воскрешения из небытия и драматического ученичества, открытия как собственных традиций, так и всего многообразия мировых интеллектуальных практик, временем блужданий, сомнений и ошибок. Быть открытым и самостоятельным, безболезненно впитывать влияния, не теряя собственной идентичности, сочетать традицию и новизну – для этого нужен крепкий, сильный организм, который у русской мысли, увы, пока отсутствует[89].

1999 г.

[89] Более подробно о философии в России в советскую и постсоветскую эпоху см.: Философия не кончается… Из истории отечественной философии: XX век: В 2-х кн. М, 1999; Alyssa DeBlasio. The End of Russian Philosophy Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. London-New York. 2014.

Предсмертные книги Розанова

Путается ум. Гадаешь и не умеешь разгадать: да отчего пошлое, отчего именно убогое и бессильное лезет к власти, силе и положению? И никто не может его одолеть, удержать, противиться? «Тут что-то подспудное, темное, всемирное…», – бормочешь, хватаясь за голову…
В. Розанов. «Черный огонь». 1917 г.

Как известно, с начала 1900-х гг. за Розановым закрепилась репутация необыкновенно талантливого, но «ужасного» писателя – еще более усилившаяся после дела Бейлиса и выхода «Уединенного» и «Опавших листьев». Я напомню хрестоматийные отзывы: «Гениальная физиология розановских писаний поражает своей безыдейностью, беспринципностью, равнодушием к добру и злу, неверностью, полным отсутствием нравственного характера и духовного упора» (Николай Бердяев). «Розанов не то что безнравственный писатель, он органически безнравственная и безбожная натура» (Петр Струве). Сравнения Розанова с Федором Павловичем Карамазовым, Передоновым, Иудушкой Головлевым были далеко не самыми уничижительными. В «Опавших листьях» это отмечено и самим Розановым: «Со времени “Уединенного” окончательно утвердилась мысль, что я – Передонов или – Смердяков. Мерси».

В сущности, реабилитация Розанова произошла лишь после его смерти. Но в первую очередь это коснулось вовсе не содержания его книг – в 1920-е годы его оценили как гениального стилиста. Казалось бы, русская эмиграция стараниями Д. Святополка-Мир-ского, В. Зеньковского, Н. Бердяева, Ю. Иваска и многих других окончательно канонизировала Розанова и «отпустила» все его прегрешения. Хотя эмигранты немало о нем писали, его книги практически не переиздавались. Только в 1970 году в Мюнхене у Неймaниса был выпущен достаточно представительный однотомник, куда вошли «Уединенное», «Опавшие листья» и «Апокалипсис нашего времени». Это можно объяснить только тем, что тексты Розанова по-прежнему могли шокировать весьма консервативно настроенного эмигрантского читателя. Лишь в 1991 году парижская ИМКА-ПРЕСС предприняла запоздалую попытку издания «Rozanovian»’ы, выпустив первый том политических статей «Черный огонь». Но продолжения не последовало. В связи с крушением СССР деятельность одного из старейших эмигрантских издательств фактически прекратилась.

Настоящий «розановский бум» начался в последние годы существования Советского Союза: странным образом этот «кошмарный» и «безыдейный» писатель весьма пришелся ко двору. О Розанове стали говорить и писать с восторгом и пиететом, его цитировали как либералы-западники, так и патриоты-почвенники, особо пекущиеся о нравственности и национальных традициях. Сочинения «циника» и «порнографа» появляются в самых различных издательствах. 70 лет спустя литературный изгнанник становится баловнем судьбы и едва ли не всеобщим любимцем. Возникает вопрос: либо наше время столь же аморально и цинично, как и сочинения этого автора, либо современники Розанова большей частью заблуждались. Первое, бесспорно, трудно поставить под сомнение, но, вместе с тем, читая Розанова в наше время, при всем желании невозможно обнаружить в его книгах (кроме самых последних) что-то особенно «циничное» и «аморальное».

В 1994 году возникает беспрецедентная ситуация: сразу же в двух московских издательствах выходят два конкурирующих друг с другом собрания сочинений (первое – под редакцией В. Г. Сукача, второе – А. Н. Николюкина). Государственное издательство «Республика» оказалось сильнее частного («Танаис»), где проект (несомненно, по замыслу и исполнению более качественный) заглох на втором томе. Перестроившийся «Политиздат» при

поддержке федеральной программы книгоиздания России выпустил к 2003 году 15 томов Василия Васильевича Розанова. Впервые в России издан «Черный огонь», полностью вышли «Сахарна» и «Последние листья», но главным событием стала первая публикация полного текста последней книги Розанова «Апокалипсис нашего времени», более 80-ти лет пролежавшей в архиве. Представьте себе, что какая-нибудь программная повесть Толстого или Достоевского была бы извлечена из архива и опубликована сегодня!

Черный огонь

В «Опавших листьях» Розанов не без кокетства заметил: «Глубокое недоумение, как же “меня” издавать? Если “все сочинения”, то выйдет “Россиада” Хераскова, и кто же будет читать?…Автор “в 30-ти томах” всегда = 0. А если избранное и лучшее, тома на 3: то неудобное в том, что некоторые острые стрелы (завершения, пики) всего моего созерцания выражались просто в примечании к чужой статье… Как же издавать? Полное недоумение. Вот странный писатель non ad typ non an edit. Во всяком случае, тот будет враг мне, кто будет “в 30 т.”: это значит все похоронить». Но тем не менее, в приложении к «Черному огню» мы находим план собрания сочинений В. Розанова (он был составлен им самим незадолго до смерти), и не в тридцати, а уже в пятидесяти томах! Этот проспект будущего собрания производит удивительное впечатление – немного найдется значительных мыслителей начала XX века с подобной плодовитостью. По розановскому замыслу, «Черный огонь» вместе с вышедшим в 1909 году сборником статей «Когда начальство ушло» должен был составить тридцать пятый том, включающий статьи о политике и революции.

О политике Розанов писал всю жизнь. Но какие могут быть политические взгляды у человека, сказавшего, например, следующее: «Нужно разрушить политику… Нужно создать а-политичность. “Бог больше не хочет политики, залившей землю кровью… обманом, жестокостью”… “Как это сделать?..” Перепутать все политические идеи… Сделать “красное – желтым”, “белое – зеленым”, – “разбить все яйца и сделать яичницу”» (Опавшие листья). Собственно говоря, политический журналист Розанов всегда этим и занимался – перепутывал политические идеи. Это больше всего и смущало критиков розановского творчества – «Ведь должны же быть у человека хоть какие-то убеждения?» В конце концов, до какой степени можно противоречить самому себе? На одной странице говорит «да», на следующей – «нет» одному и тому же!.. У Розанова есть однозначный ответ и на это обвинение: «Но господа, можно ли иметь все убеждения, принадлежать всем партиям… При том совершенно искренне! чистосердечно!! до истерики!!! В то же время не принадлежать ни к одной, и тоже до истерики».

Давно замечено, что в этом Розанов подобен Протею – его способность к превращениям поразительна. «Чужому» он может отдаваться столь же безоглядно и полно, как и «своему». Он не желает выбирать, не признает никакого долга, стремится вобрать в себя всю полноту мира, и потому расползается, растекается до бесконечности, оставаясь самим собой лишь где-то на последних пределах, за которыми начинаются хаос и распад. Он утрачивает свою личность, растворяясь в потоке жизни, чтобы внезапно возродиться на следующих страницах. Именно это и имел в виду Бердяев, говоря, что Розанов «гениальный выразитель какой-то стороны русской природы, русской стихии… И если отрадно иметь писателя столь до конца русского и поучительно видеть в нем обнаружение русской стихии, то страшно становится за Россию, жутко становится за судьбы России…» Весьма существенно, что в обвинительной речи Д. Философова при исключении Розанова из религиозно-философского общества подчеркивается, что изгоняют не Розанова как такового, а те проявления русской жизни, которые он выражает: «Не мы выдумали Розанова и “самое дело” о нем. Его выдумала русская жизнь в условиях русской общественной деятельности… Мы тогда

будем бороться с тем обществом, которое открыто признало Розанова своей “душой”». Сущность подобной «души» заключается в беспрестанном чередовании «да» и «нет», в неприятии любого выбора и отсутствии воли. В «Черном огне» это проявляется точно так же, как и в других поздних книгах Розанова. Тексты, собранные в одну книгу, представляют хронику распада Российской империи. Розанов, как никто другой, чувствовал глубинные процессы разрушения, он то сопротивлялся им, то внезапно сливался с ними, становясь их катализатором. Свое кредо Розанов выразил, впрочем, вполне недвусмысленно в одной из статей «Черного огня». Любой радикал или либерал, говорит он, может не молиться, но должен понимать существо молитвы, он может быть атеистом, но он «должен понимать всю глубину и интимность религиозных веяний…» «Я за талант вникания, который решительно обязателен для каждого, кто выходит из сферы частного, домашнего существования и вступает с пером в руке или с делом в намерении – на арену публичности, всеслышания и всевидения».

У самого Розанова «талант вникания» поразителен: он всегда вживается, проникает внутрь того, о чем пишет, даже если предмет размышлений совершенно чужд ему по духу. Однако именно в последних книгах этот талант сыграет с автором «Уединенного» злую шутку – проникая в чужое слишком глубоко, он сливается с ним, теряет дистанцию и полностью растворяется. Розанова несет с общим потоком, и никакое отстранение становится невозможным. Как иначе можно объяснить, что монархист и консерватор назовет свержение самодержавия «бескровной» и «христианской» революцией?! И далее все новые «да» тому, чему еще недавно говорилось «нет» («В наши тревожные дни», «Монархия – старость, республика – юность»). Опомнился Розанов, судя по всему, лишь к июлю 1917 года – слишком явно стали проступать трупные пятна на теле революции…

Книга отречения

И вот перед нами полный текст «Апокалипсиса нашего времени», в шесть раз превышающий первоначально опубликованные фрагменты. На первых порах кажется, что это продолжение и развитие все той же темы – крушение России, Европы, христианства, всей цивилизации. Несчастный, обнищавший, голодающий Розанов, поселившийся с семьей в Сергиевом Посаде, обращающийся с просьбами к прохожим докурить папиросу, ведет с миром всю ту же тяжбу. Полюса его мышления хорошо известны по прежним работам: Ветхий Завет – рождение, жизнь, радость, солнце, тепло, дом, сияние; Новый Завет – сумрак, холод, голод, страдание, боль, крест.

В 1899 году, слушая апокалиптическую лекцию Владимира Соловьева об антихристе, Розанов демонстративно рухнул со стула, позднее объяснив, потому что заснул: лекция была необыкновенно скучна. Эта история в очередной раз зло подшутила над писателем. Теперь в распадающейся России единственно принимаемая им книга Нового Завета – Откровение Иоанна Богослова, которую он цитирует беспрестанно, по обыкновению теряя чувство меры. Впрочем, ни о какой мере здесь говорить и не приходится. Нарастание революционного хаоса и безумия повергает в полное смятение и самого писателя. Еще при появлении первых выпусков «Апокалипсиса…» критика отмечала их сходство с последними сочинениями Фридриха Ницше, в первую очередь, с «Антихристианином». Здесь тот же самый взвинченный стиль, призывы и анафемы, пророчества и проклятия – подсознание, непосредственно выплескивающееся в текст. Собственно это уже не книга, а крик ужаса, предсмертный стон. Поэтому здесь все более однозначно, нет обычного розановского чередования «да» и «нет». Это книга боли и отречения. От хуления христианства и прославления язычества и иудаизма (который выглядит у него очень языческим) он доходит до откровенного богохульства и осуждения Христа… Крушение Европы, католичества, протестантизма, гуманизма – это вселенский Апокалипсис, как и крушение православия и России, которая больше других,

по Розанову, виновна в собственной гибели. Хуже страны нет и быть не может. Брань в адрес России и русских уже не имеет границ: «Плевое царство, плевая история… Явно Чаадаев прав с его отрицанием России…». «Эй, берите землю немцы, – и гоните русскую сволочь», – восклицает Розанов, еще совсем недавно, в начале Первой мировой войны, обличавший немцев как «варваров» и «тевтонов». Но вот что удивительно: браня либералов и нигилистов, ругая Герцена, Тургенева, Щедрина, Толстого и всю русскую литературу вообще как главную виновницу распада, он как будто совершенно не замечает, что весь его собственный путь, в особенности его последние книги, являются квинтэссенцией этого процесса, и сам он величайший нигилист в русской литературе. Все переворачивается: проникая в «чужое», он полностью отождествляется с ним, тем самым уничтожая «свое» – все самое священное и дорогое. Кажется, мыслитель запутался полностью, в чем он признается неоднократно: «В полном и глубоком отчаянии, в полном и глубоком незнании что делать, в полном непонимании сущего и происходящего, я обращаюсь к России, к цивилизации и к читателям моих книг: спасите, помогите или научите».

Любопытно, что автор послесловия к «Апокалипсису…» С. Федякин пытается сгладить очевидный богоборческий пафос Розанова, приводя известный отзыв о нем о. Павла Флоренского, что если бы Розанова пригрел какой-либо монастырь и позволил бы вести нормальное существование, то Василий Васильевич «с детской наивностью стал бы восхвалять не этот монастырь, а, по свойственной ему необузданности обобщений… – все монастыри вообще, их доброту, их человечность, христианский аскетизм и т. д. И воистину, он воспел бы христианству гимн, какого неслыхивали по проникновенности лирики».

Возможно, это и так. Но мне кажется, что такое объяснение унижает мыслителя. Конечно, в этом случае его пафос наверняка бы смягчился, а проживи он чуть больше и стань свидетелем полного уничтожения большевиками православной Церкви, он во многом бы поменял свои взгляды. Но об этом можно только гадать. В любом случае, «Апокалипсис…» никак нельзя рассматривать как случайность: здесь сошлись в один пучок все глубинные розановские темы и бомбой разорвались в его предсмертных текстах.

Когда-то в советские времена Алексей Лосев в послесловии к книге А. Хюбшера «Мыслители нашего времени» написал о Розанове так: «Василий Розанов был черносотенный политикан, верующий во все религии и, собственно говоря, ни в одну из них, мистик и атеист одновременно, неимоверный циник и часто порнограф: этот человек превратил все великие культуры прошлого в ряд своих изысканнейших и острейших ощущений… Это – и декадент, считавшийся христианином, но выставивший против христианства… глубокие и серьезные аргументы… А главное, мировая литература… не исключая даже Ницше, не исключая даже Достоевского, еще никогда не рисовала и личного, и общественного бытия в таком анархическом самоотрицании… Читая ужасные страницы этого писателя, нельзя было не чувствовать того, как рассыпается в прах европейская культура, созданная усилиями стольких времен и народов…».

Эти замечания выглядят слишком жесткими и не проникают в глубину розановской драмы. Но в одном Лосев прав: книги такого метафизического отчаяния и апофеоза нигилизма еще не было в русской литературе, по сравнению с ней многие современные «кощунства» и «богохульства» кажутся «цветочками».

Евразийская мистерия. Восток как феномен русской культуры XIX – начало XX вв.

Раздумывая над пленением русской мысли, вечной данницы той или другой орды, он увлекался диковинными сопоставлениями.
Владимир Набоков, «Дар»

Как существуют «роковые события», так существуют и «роковые темы». Европа – роковой континент для России, Европа – роковая тема отечественной историософии: трудно отыскать русского мыслителя, у которого отсутствовало бы сочинение на эту сакраментальную тему. «Россия и Европа» – словосочетание из двенадцати букв, скрепленное союзом «и», за более чем двести лет своего литературно-философского существования превратилось в нечто особое, самостоятельное, в метафизическую дихотомию, подобную «свободе и необходимости», «причине и следствию», заняв почетное место в пантеоне парных философских категорий.[90] Но сегодня, похоже, «роковая тема» во многом исчерпала себя – открывая очередной текст, уже заранее знаешь, что там прочтешь. Все аргументы «славянофилов» против «западников», «космополитов» против «почвенников», «правых» против «левых», «центристов» против тех или иных «радикалов» известны наперед. Завершение, исчерпанность, тупик. Нечто подобное Бодрийар назвал «смертью идей». Скажем, «идея прогресса» умерла, но сам «прогресс» продолжается, умерла «идея политики», но политический балаган по-прежнему шумит; Россия и Европа живы, их нескончаемая «тяжба» продолжается и будет продолжаться, но теоретически здесь больше нечего сказать, сама идея, исчерпав себя, медленно угасает. По крайней мере, сегодня складывается странная ситуация – Европу и Запад в целом по многолетней инерции по-прежнему принимают за точку отсчета, с которой принято соотносить остальной мир. Более того, когда сотни тысяч и даже миллионы реальных и потенциальных переселенцев с Юга, Севера, Востока, влекомые предзакатным блеском европейской цивилизации, штурмуют консульства и границы западно-европейского континента, интеллектуальная элита этих стран ищет духовные источники за пределами своего отечества, как раз в тех краях, которые от ужаса или бедности покидают местные аборигены. Следует сказать даже более определенно: чем значительнее европеец попадается нам на пути, тем вероятней его разочарование в ценностях «открытого общества» и «колыбели демократии», тем вероятнее, что энергетические импульсы для жизни и творчества он ищет в тысячах километрах от матери-Европы – в Китае, Индонезии, Тибете, Индии или России, в индуизме, даосизме, суфизме, буддизме или в православии. И при всех спорах и разночтениях одно становится все очевидней: на рубеже третьего тысячелетия христианской истории «осевое время» вновь смещается – его вектор медленно но верно меняет направление, поворачиваясь с Запада на Восток.

Парадокс русской интеллектуальной истории состоит в том, что, хотя Азия была рядом и являлась частью Империи, тема «Россия и Восток» русскую мысль мало интересовала и трактаты об этом не писались. Более того, образованная Россия всегда скрыто или откро-

[90] Помимо фундаментальной «России и Европы» Н. Я. Данилевского, статьи с таким же названием можно обнаружить у Герцена, Вл. Соловьева, Н. Бердяева (в книге «Судьба России), Л. Карсавина («Россия и Европа. Наброски евразийской идеологии»). Далее следует назвать лишь известные работы, свидетельствующие о навязчивой повторяемости этой темы: И. Киреевский «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России»; К. Кавелин «Философия и наука в Европе и у нас»; Ф. Тютчев «Россия и Запад»; К. Леонтьев «Византизм, Россия и славянство»; С. Ф. Платонов «Москва и Запад»; Н. Бердяев «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы»; Л. Карсавин «Восток, Запад и русская идея»; В. Зеньковский «Русские мыслители и Европа»; Г. Федотов «Россия, Европа и мы»; В. Вейдле «Россия и Запад» и т. д. Кроме того, от «Философических писем» Чаадаева до итоговой книги Г. Адамовича «Комментарии» эта же тема является основной в огромном количестве историософских работ, хотя она и не вынесена в заглавие.

венно стыдилась Азии, как стесняются перед авторитетными и просвещенными гостями бедного, некультурного и непредсказуемого родственника, когда он некстати появляется в гостиной и может нарушить правила хорошего тона и учинить скандал. В обыденной речи слово «азиатчина» было и до сих пор остается бранным, тогда как аналогичное – «европейничанье» – при всех стараниях почвенников и славянофилов в таком качестве не привилось. Отсюда постоянное самополагание и самоопределение исключительно по отношению к западной Европе (что характерно не только для западников, но и для славянофилов). Евразийцы в 1920-30-е годы много писали об этом странном ослеплении отечественной мысли, о ее фатальной привязанности к западному полюсу мировой истории. Но делая попытку совершить «коперникианский переворот», изменить оси и векторы российской и всемирной истории, участники евразийского движения были слишком пристрастны в своем полемическом запале, часто «перегибая палку», а их сознание – чрезмерно идеологизировано: стремясь освободиться из плена либерального европоцентризма, они оказывались в плену собственных идеократических конструкций.

Развитие любой культуры начинается с подражания и усвоения чужого, что нередко оборачивается духовным пленением. Тема пленения и противостояния ему очень существенна для отечественной культуры; во многом история русского самосознания – это история периодического пленения и редких моментов освобождения – обретения внутренней свободы… Порабощение Иным, будучи изначально разрушительным, в конечном счете может стать плодотворным, хотя часто случалось и наоборот. П,ель данной работы – проследить этот и некоторые другие сюжеты на материале «евразийских метаморфоз» русской мысли на протяжении более чем столетия.[91]

Наказ «быть европейцами» и «враг с Востока»

Россия есть страна европейская…
Из «Наказа…» Екатерины II

Если для народного сознания Азия – это всегда угроза, насилие, кочевники, то для интеллигентского – это пассивность, непросвещенность, покорность, рабство и, наконец, в метафизическом смысле – небытие, нирвана, смерть… В пушкинскую эпоху для русской аристократии, полностью ориентированной на Западную Европу, Азия была еще неким единым целым, противостоящим как России, так и Западу – естественно, прилагательное «азиатский» имело однозначно негативный оттенок. В работе «Пушкин об отношениях между Россией и Европой» С. Л. Франк так характеризует восприятие поэтом Востока: «Уже в самых ранних его письмах у него есть излюбленное противопоставление (в отношении явлений русской жизни) «азиатского» начала – «европейскому», как низшего высшему. Переселившись из Кишинева в Одессу, он пишет Александру Тургеневу: “Надобно, подобно мне, провести три года в душном азиатском заточении, чтобы почувствовать цену и невольного европейского воздуха” (1823). Шутя он называет Россию “родной Турцией” и Петербург “северным Стамбулом”. Когда находится щедрый издатель для его “Евгения Онегина”, он пишет: “Какова Русь, да она в самом деле в Европе – а я думал, что это ошибка географов”.

[91] Как давно замечено, понятия «Восток» или «Азия» трудно определимы. В широком смысле к ним относят все, отличное от Запада и Америки, иными словами, Восток – это не Запад. В данной работе речь будет идти не столько об аутентичном Востоке – исламском, индуистском, буддийском или китайском, сколько о его отражении в русском самосознании XIX–XX столетий. Здесь сложился определенный мифологический язык, в котором понятия «буддизм», «Китай», «Азия», «Индия», «скифство», «монголизм», «туранство» часто весьма далеки от своего первоначального смысла.

Восхваляя статьи князя Вяземского, он называет их “европейскими”; находя пестроту внешнего украшения книги “безобразной”, он прибавляет, что она “напоминает Азию”».[92]

В дальнейшем это восприятие становится более дифференцированным: для описания «азиатских настроений» широкое распространение получает выражение «буддизм» («буддийский») в качестве своеобразной отрицательной метафоры. У молодого Герцена есть работа «Буддизм в науке», где соответствующая метафора, возможно впервые, применяется на практике и вводится в интеллектуальный оборот. Под «буддизмом» здесь понимается основанное на гегелевской метафизике всеобщего знаменитое «примирение с действительностью». «Русский буддист», по Герцену, – это человек, поднявшийся по ступенькам гегелевской логики на вершину «абсолютного духа», своеобразный «метафизический Обломов», утративший волевое, пассионарное начало, способность к выбору, и принимающий мир таким, какой он есть: «Буддисты науки, так или сяк поднявшись в сферу всеобщего, из нее не выходят. Их калачом не заманишь в мир действительности и жизни…» Но русского интеллигента, всегда находящегося в оппозиции к существующему status quo, именно это и возмущает более всего – ему «мало примирения; ему мало блаженства спокойного созерцания и видения, ему хочется полноты упоения и страданий жизни, ему хочется действования, ибо одно действование может вполне удовлетворить человека».[93]

Начиная с Герцена, обличение «буддийско-азиатских» опасностей становится важной темой радикальной общественной мысли и публицистики. Убежденный западник Иван Тургенев создает стихотворение в прозе «Брамин» – характерное свидетельство восприятия Азии русской интеллигенцией той эпохи. Оно состоит всего из нескольких строк: «Брамин твердит слово «ом», глядя на свой пупок, и тем самым близится к божеству. Но есть ли во всем человеческом теле что-либо менее божественное, что-либо более напоминающее связь с человеческой бренностью, чем именно этот пупок?» – задает риторический вопрос Тургенев, подразумевая, конечно, «азиатское варварство» вообще. Уже в двадцатом столетии «пассионарий» Максим Горький, исповедовавший философию «динамического активизма», благоговевший перед европейским просвещением, цитирует в очерке о Блоке не понравившееся ему высказывание и заключает: «Совершенно непонятная и какая-то буддийская мысль». При чтении многочисленных текстов подобного рода создается впечатление, что полупросвещенной русской интеллигенции Азия по преимуществу представлялась неподвижным, застывшим континентом, где царит унылый «буддизм» и живут брамины, занимающиеся созерцанием собственных «пупков». И даже люди иного типа, как Владимир Соловьев, вопреки своему интуитивному универсализму, в конце концов тоже оказывались в плену подобных представлений. Мистический страх Соловьева перед «панмонголизмом», «буддизмом» и «туранством» постепенно нарастал, и в конце жизни вылился в апокалиптические предчувствия. В пространной статье «Буддийское настроение в поэзии» – речь идет о поэзии А. Голенищева-Кутузова – он использует «буддизм» в сходном смысле и обнаруживает в русской поэзии «отрицательный буддийский взгляд на мир». Он заключается в том, что все существующее действует на поэта «своей отрицательной стороной. Жизнь (согласно этому взгляду – *П. К.)* есть бессмысленная тоска, от которой чужая нам Европа находит развлечение в ненужном шуме так называемых вопросов, а более близкая Азия – в гашише; в самой России царит ничем не одолимая, лишь мгновенно прерываемая ужасами войны скука…»[94] Однако в заметке «Враг с Востока» Азия превращается уже в настоящее чудовище, вызывающее у Соловьева почти мистический страх: «Есть основания думать, что дальняя Азия, столько раз высылавшая опустошительные полчища своих кочевников на

[92] *Франк С. Л.* Этюды о Пушкине. Мюнхен. 1957. С. 95.

[93] *Герцен А. И.* Буддизм в науке. – Собр. сочю в 9-ти томах. Т. 2. М. 1955. С. 70.

[94] *Соловьев В. С.* Литературная критика. М. 1990. С. 94.

христианский мир, готовится в последний раз против него выступить с совершенно другой стороны: она собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии».[95] Но эта работа посвящена еще одной совершенно неожиданной «азиатской угрозе», которая чудится философу, – иссушению русской почвы и превращение России в «азиатскую пустыню». Соловьев специально рассматривает здесь состояние российских почв и пути их спасения от еще одного «врага с Востока» – засухи и обезвоживания. Вывод данной работы удивителен: «На нас надвигается Средняя Азия стихийною силою своей пустыни, дышит на нас иссушающими восточными ветрами, которые, не встречая никакого препятствия в вырубленных лесах, доносят вихри песку до самого Киева».[96] «Пустыня» в контексте всего творчества Владимира Соловьева может быть истолкована как метафора все той же угрожающей «азиатской энтропии».

«Угроза с Востока» не давала Соловьеву покоя во всех отношениях – и он посвящает этой теме специальное исследование, основываясь на книге русского синолога С. Георгиевского «Принципы жизни Китая». В 1890 году журнал «Русское обозрение» в трех номерах публикует пространный трактат философа под названием «Китай и Европа», где религия, культура и государственное устройство «срединного царства» подвергается тщательному и пристрастному анализу. Действительно ли культура и цивилизация Китая таит в себе угрозу христианской Европе, а, следовательно, и России? Текст создателя «метафизики всеединства» говорит сам за себя: «Наши антипатии и опасения может возбуждать не сам китайский народ с его своеобразным характером, а только то, что разобщает этот народ с прочим человечеством, что делает его жизненный строй исключительным и в этой исключительности ложным. Внешняя победа европейской культуры над Китаем может быть прочною и желательною лишь под условием внутреннего преодоления китайщины, т. е. того исторического начала, на котором основан органический и исключительный строй китайской жизни».[97] Согласно «метафизике всеединства», любое «отвлеченное начало», имеющее собственный онтологический статус и самодостаточное бытие, отторгнутое от целого, является не только неполным, но и по существу ложным. В этом смысле, согласно Соловьеву, любой замкнутый этнос с особенным, совершенно исключительным «жизненным строем» имеет – как сказали бы экзистенциалисты – «неподлинное бытие» и представляет собой угрозу всеединству и вселенской теократии.

Китай, по Соловьеву, – это страна, где господствует культ предков «как общий принцип китайской жизни», где прошлое имеет абсолютное значение, доходящее до «обоготворения мертвых», где историческое время течет вспять, где древнее, архаическое весомее, нежели настоящее и будущее. В этом отношении Китай не просто противоположен, он враждебен христианской Европе, враждебен «истинному христианскому прогрессу» (его принципы изложены в наделавшем в свое время много шуму докладе Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания»), и столкновение между Китаем, с одной стороны, и Россией и Европой – с другой, практически неизбежно: «Абсолютная пустота или безразличие, как умозрительный принцип, и отрицание жизни, знания и прогресса, как необходимый практический вывод, – вот сущность китаизма, возведенного в исключительную и последовательную систему».[98]

---

[95] *Соловьев В. С.* Соч. в 2-х томах, т. 2. М. 1989. С. 432.

[96] Там же.

[97] «Русское обозрение», 1890. Т. I. С. 677.

[98] «Русское обозрение», 1890. Т. I. С. 677.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.