



В. П. Визгин

ЛИЦА И СЮЖЕТЫ РУССКОЙ МЫСЛИ

Виктор Визгин

Лица и сюжеты русской мысли

«Языки Славянской Культуры»

2016

УДК 1/14
ББК 87.3

Визгин В. П.

Лица и сюжеты русской мысли / В. П. Визгин — «Языки
Славянской Культуры», 2016

ISBN 978-5-9906133-6-2

Книга представляет собой собрание работ, посвященных различным русским философам и ученым от В. А. Жуковского до Георгия Гачева. В ранее изданных книгах автора эти работы не публиковались. Книга состоит из двух частей, разделенных по хронологическому принципу. Первая часть посвящена представителям русской мысли золотого и серебряного веков. Во второй части представлены работы о лицах и сюжетах философии советского и постсоветского периодов русской истории. Значительное место в книге уделено проблеме соотношения платонизма и экзистенциальной ориентации философии, в которой, по мнению автора, кроется один из главных концептуальных «узлов» русской мысли. В ней также раскрывается значение русской религиозно-философской мысли для возникновения европейского экзистенциализма. Русская мысль, подобно французской, по мнению автора, развивается традиционно в тесной связи, прежде всего, с литературой, выступающей ресурсом ее экзистенциальной направленности. В формате a4.pdf сохранен издательский макет книги.

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN 978-5-9906133-6-2

© Визгин В. П., 2016

© Языки Славянской Культуры, 2016

Содержание

Предисловие	8
Глава первая	9
Жуковский как философ: заметки благосклонного читателя	9
Лев Шестов и экзистенциальная мысль	23
Конец ознакомительного фрагмента.	32

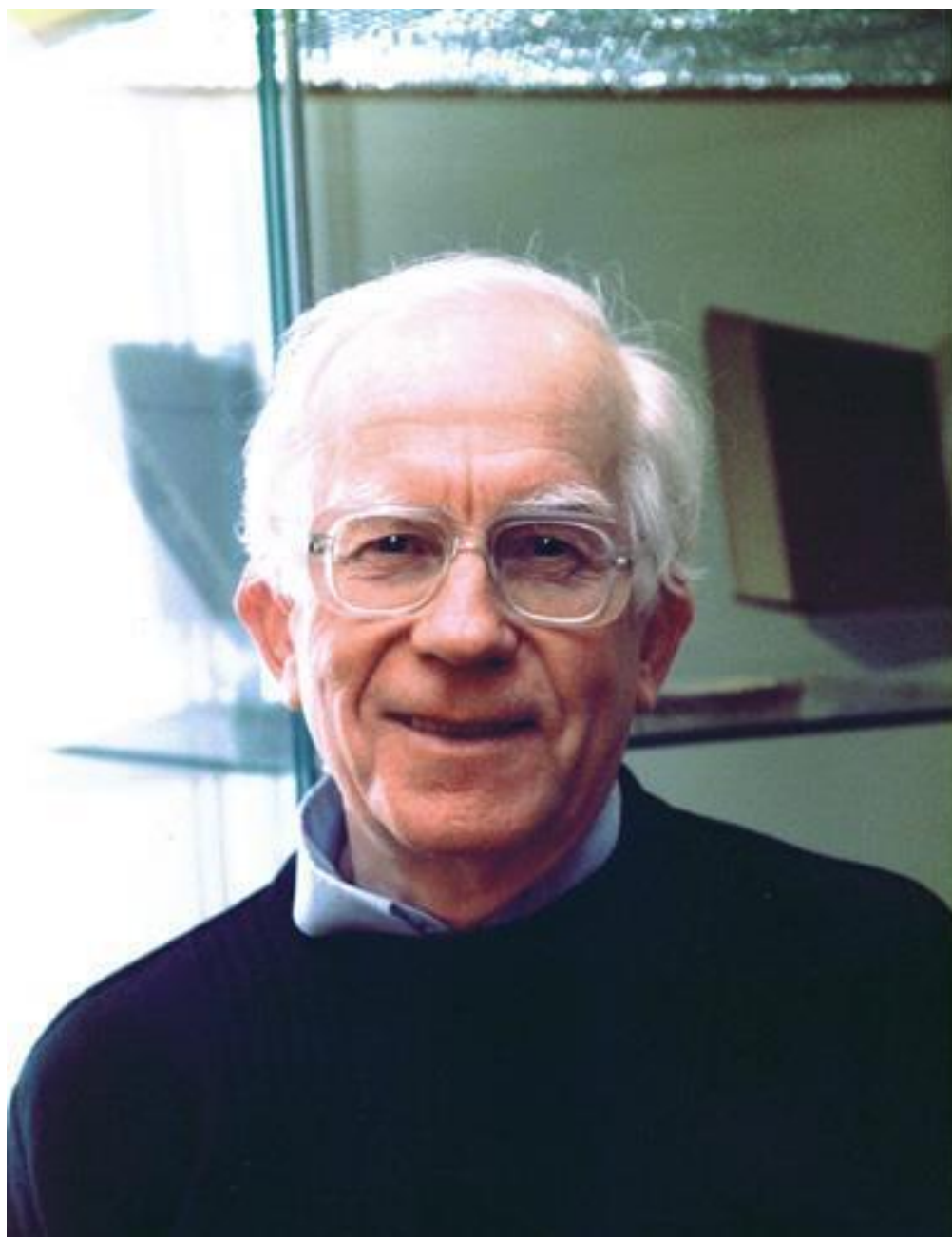
Виктор Визгин

Лица и сюжеты русской мысли

Моим первым учителям, сестре и брату, посвящая эту книгу

Отвлеченностями люди не живут.
Флоренский

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ



Виктор Павлович Визгин, известный российский философ, историк философии, науки и культуры, переводчик Фуко и Марселя, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Родился в 1940 г., окончил химический факультет МГУ, работал преподавателем философии, с 1971 г. научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН, с 1988 г. работает в Институте философии. Широко известны его исследования квалитативизма Аристотеля, идеи множественности миров, эпистемологии Башляра, взаимоотношения герметизма и научной революции, а также работы, посвященные анализу творчества Фуко и Марселя, включая переводы книг этих философов.

В последние годы занимается исследованиями русской философии, в частности, ее соотношением с французской мыслью. В фокусе его внимания экзистенциальное философствование персоналистическо-художественного типа. Автор книг: Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М. 1982 (2016); Идея множественности миров: очерки истории. М. 1988 (2007); Божьекоровские рассказы. М. 1993; Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М. 1996; На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. М. 2004; Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб. 2008; Очерки истории французской мысли. М. 2013; Философия науки Гастона Башляра. М.-СПб. 2013; Очерки истории французской мысли. М., 2013; Пришвин и философия. М.-СПб. 2016.

Фонд «Развития фундаментальных лингвистических исследований»

Издание осуществлено при финансовой поддержке Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям в рамках Федеральной целевой программы «Культура России (2012–2018 годы)»

Предисловие

В книгу, которая предлагается читателю, помимо трех ранее не публиковавшихся работ, вошли те статьи и выступления, которые публиковались в сборниках и научных журналах, но не были включены в книги¹. Особенное внимание в них уделено таким жанрам, как дневники и письма, а в целом – лицам, возможно, больше, чем сюжетам. Может показаться, что автор более увлечен литературой, чем философией. На самом деле я считаю, что нет идущей навстречу душе человека философии без выразительного, меткого слова, которым высказываются мысли и излагаются их сюжеты.

В первой части собраны исследования по различным персоналиям и аспектам философской мысли в России золотого и Серебряного века. Значительное место в ней уделено соотношению платонизма и экзистенциальной философии. Философские взгляды Флоренского и Дурылина анализируются как формы укорененного в русской культурной традиции христианского платонизма, а богословско-философская мысль Флоровского рассматривается на фоне экзистенциальной философии. Такому яркому ее представителю, как Лев Шестов, посвящены два исследования. Значение русской религиозно-философской мысли для возникновения европейского экзистенциализма демонстрируется в работе о преемственности и резонансе идей в последовательности Достоевский – Вяч. Иванов – Марсель.

Вторая часть книги посвящена философам, ученым и писателям советского и постсоветского периодов вместе с сюжетами их мысли. Открывает их ряд А. Ф. Лосев, перебрасывающий «мост» между русской мыслью Серебряного века и философией советского периода. Некоторым из перечисленных философов и писателей посвящены личные воспоминания. Завершает эту часть книги собрание тематически подобранных и ранее не публиковавшихся записей. Очерк сегодняшней русской философии подводит итог всей книге.

Единственным внутренним стержнем, соединяющим все очерченные в книге фигуры и темы, является увлеченность автора как читателя всеми ими, а порой дружба с некоторыми из них и при этом всегда продуктивный импульс, полученный от них. Характерно, что выбор персоналий и сюжетов каждый раз определялся схождением внешнего повода написать о них с внутренним резонансом с ними. Автор убежден в актуальности художественно ориентированной и экзистенциально углубленной философской мысли. Все составившие книгу публиковавшиеся ранее разделы заново отредактированы.

Хочу выразить свою признательность моим друзьям, историкам русской мысли. Благодарю за поддержку также коллег по Институту истории естествознания и техники, Институту философии РАН и сотрудников Библиотеки истории русской философии и культуры «Дом А. Ф. Лосева», в которой действует семинар «Русская философия», способствовавший созданию этой книги.

¹ На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. М.: Языки славянской культуры. 2004; Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. СПб.: Издательский Дом «Мир», 2008; Очерки истории французской мысли. М.: ИФРАН, 2013; Пришвин и философия. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016.

Глава первая

Золотой и серебряный век русской культуры

Жуковский как философ: заметки благосклонного читателя

*Разоблачение поэта и мыслителя – только видимость, и оно в ущерб
обоим.
Новалис*

В русской литературной и философской галерее множество лиц, которых и чувствуешь, и сам, воодушевленный ими, стремишься с ними беседовать. А вот в западной – такие имена большая редкость: много эрудитов-знатоков, есть интересные теоретики, но душ, которые захватывают, увлекают и вдохновляют, на наш взгляд, маловато. Рядом с Карамзиным, Пушкиным, Чаадаевым, Иваном Киреевским, Тютчевым, Леонтьевым и некоторыми другими такой душой, «небесной», по слову Пушкина, является Василий Андреевич Жуковский. У Карамзина, Жуковского и близких к их кругу людей русская философия только начинает формироваться. Она складывается не на ученой кафедре, а в беседе, споре, переписке, интимном дневнике. Ее задушевное, исповедально-дружеское происхождение во многом и определило сердечную привлекательность русской религиозно-философской мысли.

Шелер писал, что христианству не удалось претворить свое чувство бытия, своеобразие своего мировосприятия в ясную философию. Когда христианам была нужна философия, рассуждает он, они ее брали у язычников-греков – у Платона, Плотина и Аристотеля, прежде всего – и приспособляли для своих христианских задач. Однако нет ли в этом убеждении в неискоренимом философском инфантилизме христианства преувеличения? Думаю, есть. Восточное христианство хотя и действительно сильно платонизированное на богословских высотах, тем не менее на своей почве, например в русской культурной традиции, пришло к тому, чтобы философский разум *внутренне* усвоил истину христианской веры, не перестав быть при этом философским. «Мы здесь для Бога, – пишет Жуковский Гоголю, – Тот, Кто, создав нас, вложил в нашу душу стремление Его постигнуть и с Ним соединиться, не мог нас ни для чего иного создать, как для Самого Себя. Так говорит здравый философствующий ум»². Вопреки мнению Шелера, христианство как жизнь, питаемая церковным опытом на почве православной традиции, смогло найти для себя философское воплощение.

Жуковского обычно не считают философом. А напрасно. Современные философы в этом качестве просто его не знают, околдованные западными именами³. А знающие про это литературоведы, как правило, слишком далеки от философии, чтобы развить эту тему. Не только в Серебряный век русской культуры, но и в золотой поэзия не мешала наделенным поэтическим даром быть еще и философствующими умами. Таким был Пушкин. Таким был его стар-

² Жуковский В. А. Полное собрание сочинений в 12 томах / Под ред., с биография, очерком и примеч. проф. А. С. Архангельского. Т. 10. СПб., 1902. С. 79 (сокращенно: ПСС). Другое, более полное и современное издание сочинений и писем Жуковского (в 20 т.) мы используем только в случае, когда возникает какая-то неясность.

³ Историки русской философии включают Жуковского в энциклопедические издания по своей специальности. Но просмотр посвященных ему статей оставляет, мягко говоря, чувство неудовлетворенности. «Философские воззрения» его «сумбурны, эклектичны», у него «нет объективного исторического времени» – эти и подобные суждения как-то и не хочется даже опровергать (Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 182). Давайте сначала благосклонно, с симпатией и почтением, без чувства своего – мнимого! – философского превосходства, просто как заинтересованные читатели вдумаясь в мысль и слово этого великого человека.

ший друг и учитель Жуковский. Такими были Веневитинов, Баратынский, Хомяков и другие любомудры и поэты этого времени. Хотя братья Киреевские поэтами, в узком смысле слова, не были, но поэтическо-философским духом своей эпохи были глубоко пропитаны, в частности благодаря их тесной связи с Жуковским. «Какую великую силу приобретает убеждение разума, — пишет Жуковский Гоголю, — когда оно становится опытом сердца»⁴.

Тема укорененного в верующем сердце разума, разума целостного, служащего источником «живого знания», отчетливо прочитываемая у Жуковского, свое развитие получит в русской религиозной мысли от Ивана Киреевского до Франка.

Жуковский не просто один из поэтов-мыслителей, каких в русской культуре было не так уж и мало. Он может рассматриваться как основатель самого типа *лирического философа*. Лирическим философом может быть и человек, не пишущий стихов, как, например, Пришвин или Дурылин. Но их генетическое родство с Жуковским неоспоримо. Шатобриан, старший современник русского поэта, причем достаточно близкий ему по умонастроению, обратил внимание на то, что романтизм с его культивированием мечтательного и чувствительного начала в человеке является плодом христианства. Конечно, метафизическая значимость самосознания, внутреннего мира человека была ясна уже Августину и Паскалю, но их голоса Европа, ослепленная блеском Вольтера и захваченная революцией, казалось, уже и не слышала. Поэтому слово «реакционного романтика» прозвучало вовремя, и его книга сразу стала бестселлером («Гений христианства», 1802). Фигура лирического философа возникает и всходит на этих сентиментально-романтических «дрожах». Ее первоявление в русской культуре мы и наблюдаем в жизни и творчестве Жуковского.

Усилиями Карамзина и Жуковского западная культура была не перенесена в Россию, а усвоена и пересоздана в качестве аутентичной русской культуры. В Туле Жуковский-мальчик, ему всего двенадцать лет, перекраивает на свой лад знаменитую повесть Бернардена де Сен-Пьера «Поль и Виргиния» в пьесу «Госпожа де ла Тур». Предромантический сентиментализм с его культивированием чувствительных картин, рисуемых изящным слогом, он впитал действительно «с пеленок». Французским языком Жуковский владел свободно с младенческих лет. Именно культура «чувствительного сердца», преимущественно в ее французской версии, начало которой положил Руссо, а продолжил Бернарден де Сен-Пьер, послужила основой для формирования его как творческой личности с характерным стилем и мировоззрением. Воздействие германской культуры он испытал по-настоящему позднее, найдя в немецком романтизме родственную душу⁵.

Место Жуковского в русской культуре определяется такими ее вехами, как Карамзин и Пушкин. Карамзин ввел его в литературный мир, опубликовав его вольное переложение «Сельского кладбища»⁶, элегии английского поэта Томаса Грея, в «Вестнике Европы» (1802), а затем предложив место редактора этого журнала. Пушкин же по сути дела был его учеником как поэт. Однако вскоре его учитель признал, что в поэзии ему больше нечему его учить: «Победителю-ученику от побежденного учителя», — читаем мы на портрете Жуковского, подаренном им Пушкину в день окончания поэмы «Руслан и Людмила» (1820).

Задумчивость и мечтательность — это еще не философствование. Но когда они соединятся с метафизическим вопрошанием и рефлексией, то тут и начинается философствование. Читая «Дневник» Жуковского, невольно вспоминается другой дневник, писавшийся примерно в те же годы Мен де Бираном⁷. Вот этот философ в некоторых отношениях сопоставим

⁴ В. А. Жуковский из письма к Гоголю от 20.2.—4.3.1847. См.: Жуковский В. А. ПСС. Т. 10. СПб., 1902. С. 74.

⁵ Конечно, мы вправе говорить и о влиянии английской поэзии на Жуковского. Но все-таки воздействие на него французской, а затем немецкой культуры было более глубоким и значительным.

⁶ Жуковский в разное время трижды переводил эту элегию. Об истории его переводов см.: Алексеев М. П. Английская поэзия и русская литература // Английская поэзия в русских переводах (XIV–XIX века). М., 1981. С. 540–552.

⁷ *Maine de Biran M. F. P. Journal intime*. Т. 1–2. Р., 1927–1931. О нем см.: Кротов А. А. Философия Мен де Бирана. М.,

с Жуковским-мыслителем. У обоих в дневниках речь идет о том, чтобы придать своей жизни освещенный высшим светом смысл. Но если Биран опирается на языческий стоицизм с тем, чтобы затем постепенно преодолеть его и обрести опору в августиновской традиции и в мистических тенденциях в католицизме, в частности у Фенелона, то Жуковский с самого начала своего пути уже находится в сфере притяжения христианского миропонимания, которое у него с годами лишь углубляется.

В дневнике Жуковский описывает свой опыт встречи с Богом, пережитый им, когда он на пределе духовного подъема по сверкающим снегам мчался из орловского Муратова в подмосковное Савинское к почитаемому им Ивану Владимировичу Лопухину (1756–1816), которого с ранней юности знал по дому Тургеневых и бесконечно уважал за ум и благородство. Он решил открыть ему свою любовь к Маше Протасовой в надежде получить его поддержку в своем стремлении к счастью. В пути, говорит Жуковский, «я не молился, но чувствовал, что Бог, скрытый за этим ясным небом, меня видел, и это чувство было сильнее всякой молитвы»⁸. И далее:

Сердце у меня билось, когда смотрел на чистое небо, и я мысленно давал себе клятву быть достойным своею жизнью Божества, обещающего мне такое счастье в своем мире: я чувствовал необходимость более любить Его, к Нему все относить, ибо в Нем видел крепость своего счастья. Религия есть благодарность. В эту минуту твердая вера представлялась мне ясно нужнейшею потребностью человеческого сердца <...>. Истинное достоинство человека в его мыслях и чувствах. Они невидимы для других, но известны Сердцеведу⁹.

В решительную минуту жизни небеса приоткрываются тридцатилетнему поэту более широко, чем в каждодневной обыденности. Что-то от августиновского обращения и от паскалевских мыслей слышится в этих дневниковых свидетельствах. Не надо думать, однако, что здесь имеет место чисто внутреннее мистическое событие, не имеющее никакого отношения к церковной жизни. Нет, именно в эти же февральские дни 1814 г. Жуковский постигает тайну христианского поста как необходимого условия «священного таинства исповеди и причастия»¹⁰.

Все эти духовно значимые события, укрепляющие и углубляющие его веру, способствовали более продуманному пониманию христианского мировоззрения. Вот показательная и вполне философская запись в дневнике 1821 г.: «Мир существует только для души человеческой. Бог и душа вот два существа; все прочее – печатное объявление, приклеенное на минуту»¹¹. Язык русской философии еще не сформировался в эти годы. Сейчас мы бы сказали не «два существа», а *существуют* только они – душа и Бог, при этом душ много, а Бог – один. Это – инвариантное утверждение христианской онтологии.

У Жуковского как редактора «Вестника Европы» есть небольшая заметка, в которой он рассказывает читателям о своем посещении имения Лопухина. Здесь, в Савинском, на острове Юнга¹², находящегося в парке посреди озера, поэт осмотрел мраморную урну, посвященную

2000; Визгин В. П. Мен де Биран и Габриэль Марсель // Визгин В. П. Очерки истории французской мысли. М., 2013. С. 66–82.

⁸ Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 140. Запись от 22.2.1813 или 1814 г. Мы склоняемся считать, что эта поездка имела место в феврале 1814 г. Жуковский начинает говеть в Великий пост именно после нее, а эта запись с упоминанием поста четко датирована 1814 г.

⁹ Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 144.

¹⁰ Там же. С. 142.

¹¹ Там же. С. 158. Стена одного берлинского дома, обвешанная множеством устаревших объявлений, вызвала у Жуковского медитацию о бренности всего на свете («веков, империй и народов»), кроме тех двух указанных им «существ».

¹² Эдуард Юнг (1683–1765) – английский мистический поэт. «В его стихах преобладали мотивы отрешенности от земного бытия, размышления о смерти и вечности. Чрезвычайным успехом пользовались его “Ночные мысли”, многократно переведшиеся на русский язык» (Гаврюшин Н. К. Юнгов остров. М., 2001. С. 28).

Фенелону, на одной стороне которой, как он пишет, «изображена госпожа Гюйон, друг Фенелона, а на другой Ж. Ж. Руссо»¹³. Мистикорелигиозную настроенность многих образованных людей конца XVIII в. как в Западной Европе, так и в России определяли именно эти имена. На Юнговом острове «всего приятнее быть, – пишет русский поэт, – во время ночи, когда сияет полная луна <...>. Это место невольно склоняет к какому-то *унылому, приятному* размышлению»¹⁴. Оборвем цитирование и спросим, как унылое может быть приятным? Унылое ведь *уныло*, то есть тягостно, скучно, однообразно, неярко, наводит тоску и грусть. Что в этом приятного? А вот для Жуковского и его современников такое восприятие было нормой. Например, для Пушкина, считавшего себя учеником Жуковского, унылое и приятное совместимы самым естественным образом:

Унылая пора! Очей очарованье!
Приятна мне твоя прощальная краса —
Люблю я пышное природы увяданье,
В багрец и золото одетые леса.

В предыдущей строфе поэт дает тому объяснение:

Как это объяснить? Мне нравится она,
Как, вероятно, вам чахоточная дева
Порою нравится. На смерть осуждена,
Бедняжка клонится без ропота, без гнева.

В унылом раскрывается не только красота, ценимая внешними чувствами, но и красота души. Унылое безропотно претерпевает свою участь, принимая ее как ниспосланную самим провидением. Осень поздняя – для чутких душ, умеющих ценить редкий миг золотой, который ведь и тогда случается в природе. И как он ценится такой душой в окружении дождей и надвигающегося хлада! Осень – предсмертная пора в жизни природы: скромна, тиха, уныла. Но вместе с тем и ярка румянцем чахоточного, нечастой улыбкой уже нежаркого солнышка, когда унылы долгие полутемные сырые сумерки и скорые на приход вечера, грязь дорожная, в которой «вязнут спицы расписные» колес.

«Улыбка на устах увянувших видна» – вот в чем красота унылой поры. Приятность ее воспринимается душами с повышенно тонкими нервами, мечтательно настроенными, быть может, сверх меры по нашим современным слишком уж мирским стандартам. Парадоксальное для нас сочетание для Жуковского, прирожденного романтика, было нормой чувствования мира и самого себя.

1 июля 1805, в вечеру. Я нынче в каком-то приятно-унылом расположении. Не думая ни о чем, задумчив. Мне приятно было смотреть на отдаления, покрытые вечернею тенью. Эта неясность и отдаленность всегда имеет трогательное влияние на сердце: видишь, кажется, будущую судьбу свою неизвестную, но не совсем незнакомую <...>. Ничего не может быть приятнее этих трогательных минут, когда сердце полно – чем? Не знаешь!¹⁵

¹³ Жуковский В. А. ПСС. Т. 9. М., 1902. С. 122. Относительно изображения Руссо Жуковский, как показал Н. К. Гаврюшин, ошибся. Обо всем этом «пантеоне пиетизма» см. религиозно-исторический этюд Н. К. Гаврюшина с его с историческим, богато документированным контекстом (Гаврюшин Н. К. Указ. соч.).

¹⁴ Там же. Курсив наш. – В. В.

¹⁵ Жуковский В. А. Отрывки из дневников // Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. М., 1902. С. 121. Курсив автора. – В. В.

Приятность в унылом Жуковский чувствовал не раз и не два. Хотя, конечно, он использовал и наш обычный, негативный смысл слова «унылый». Например, в берлинском дневнике 1821 г. он говорит, что чувство неспособности к деятельности, «с которым нельзя ужиться, производит в одно время и уныние душевное и истребляет бодрость»¹⁶. Уныние унынию рознь – так можно выразить спектр значений этого слова, наличествующий у Жуковского.

Читая процитированное выше описание «приятно-унылого» расположения духа, невольно вспоминаешь картины Каспара Давида Фридриха (1774–1840), немецкого художника, которого, кстати, знал и любил русский поэт. На одной из них мы, например, видим, как на прибрежных валунах сидят люди и спокойно созерцают «отдаления» – безбрежную морскую даль. Внешнего предмета созерцания у них нет, как нет и внешней утилитарной цели, зато есть предмет внутренний – мечта, сама даль то ли неопределенного будущего, то ли мирового пространства как пространства собственной души – кто знает? Но вот что налицо: задумчивость человека, равно как и природы, тишина, покой, смирное свершение мира как он есть, покоящийся в неслыханности своих невидимых перемен. Перед нами грёза как она есть, в чистейшем ее виде. Таким грёзовидцем был не только немецкий художник, но и его друг, русский поэт, хотя свести его к одному лишь этому качеству души нельзя.

Вот еще одна из записей в дневнике 1806 г.: «О христианской морали в сравнении с философической: основать последнюю на первой. Прочитать моральные статьи в Энциклопедии и потом написать свои»¹⁷. Жуковскому 23 года. У него уже есть духовная ориентация, постепенно обретающая философские контуры. Они, кратко говоря, состоят в критическом отношении к рационализму Просвещения, в частности к морали энциклопедистов, которой он хочет противопоставить мораль, основанную на религиозной вере, правда, еще далекой от церковной формы. Совершенствование, бессмертие и высшее начало, обеспечивающее их возможность – с молодых лет эти идеи в их взаимосвязи фокусируют в себе религиозные и одновременно философские устремления его души. Все эти смыслы сливаются у него в единство, символизируемое словом «там», которое иногда он пишет курсивом и с большой буквы: «Там – какое слово, что под ним заключается! У меня на глазах слезы от сего слова! Друзья, надежды, радости, блаженство – все там\ О, великое Существо, великое Существо, назначившее человека быть бессмертным!»¹⁸. Романтическая ментальность обнаруживается даже не столько в самом этом магнетическом слове, сколько в одном его характерном эпитете – «очарованное Там».

Состояние души, соединяющее унылость и приятность, Жуковский в духе времени называет меланхолией, определяя ее как «оттенок веселия на сердце печального, оттенок уныния на душе счастливого»¹⁹. Тема меланхолии неисчерпаема. От античности и средних веков она переходит в Новое время²⁰. Появившись в сентиментализме, она продолжается в романтической литературе. Элегия Томаса Грея кончается эпитафией юноше, не знавшему славы и счастья, но полюбившемуся музе и отмеченному «печатью меланхолии». Меланхолия – знак не всем доступной амбивалентности судьбы: не суждены были этому юноше счастье и слава земные, зато «был он небесною музой присвоен»²¹, «кроток сердцем, чувствителен душой»²². Словесная картина, рисуемая поэтом-сентименталистом, должна была, прежде всего, *трогать сердца людей*. Такова эстетика сентиментализма. Без меланхолического компонента эффект трогательности почитался недостижимым.

¹⁶ Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 157.

¹⁷ Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 139.

¹⁸ Там же. С. 128.

¹⁹ Там же. Т. 9. С. 120.

²⁰ Об эволюции понятия меланхолии в истории европейской культуры см.: Klibansky R., Panofsky E., Saxl F. *Saturne et la Melancholie*. Paris, 1989.

²¹ Версия из последнего перевода этой элегии русским поэтом.

²² В оригинале говорится о «широте его доброты» и «искренности души» (*large was his bounty, and his soul sincere*).

Анализировать превращение сентиментализма в романтизм не входит в нашу задачу. Ограничимся одним замечанием. Грани между ними подвижные, но уловимые. Романтику, в отличие от сентименталиста, мало трогательных сцен, чувствительных ситуаций, мало одного лишь элегического и меланхолического колорита, «сенсibiliзирующего» объективизм классицистской эстетики, но еще не порывающего с нею решительным образом. Освободившись от канонов классицизма, романтический автор концентрирует творческое сознание на *безмерной субъективности* своего героя. При этом объективное истолковывается как в себе конечное, а значит, ценностно пониженное по сравнению с бесконечным. Романтическая меланхолия – состояние ненасытимости человека конечным, например конечным счастьем. Счастливым миг, счастливая пора в жизни – какими бы яркими они ни были – конечны, и романтически настроенная душа на передний план своей чувствительности выводит осознание именно конечности своего счастья. Вот и грустит романтический счастливец в самом средоточии своего счастья. Меланхолия, таким образом, может быть истолкована как переживание бренности всего того, что для человека выступает благом, счастьем, удовольствием, то есть позитивной ценностью. Поэтому для романтика «в самом упоении ощутишь какой-то недостаток» (Жуковский). Можно даже сказать, само счастье меланхолично, потому что ему себя в его данности мало. Стремнина времени уносит и его. В этой жизни все кончается. Иными словами, в сознании романтически настроенного человека на приоритетные ценностные позиции выходит идея *бесконечности*, захватывающая даже не столько холодный ум, сколько жаркое сердце, воображение и волю. Поэтому «визитной карточкой» романтизма может служить, к примеру, упомянутая нами картина Фридриха или известное стихотворение Leopardi «L'infinito»²³. Лирический герой итальянского поэта глядит вдаль, наполняя душу «пространствами бескрайними», «молчаньем неведомым» и «покоем глубоким», трогающими его сердце «почти испугом». И ему «сладостно тонуть» в «этой безмерности», настолько она для него приближена к Богу. Жуковский также предельно сближает прекрасное и божественное: «Каждое прекрасное чувство все оживляет в душе: дружбу, поэзию; и все это сливается в одно: Бог. Я бы каждое прекрасное чувство назвал Богом. Оно есть Его видимый, или слышимый, или чувствуемый образ»²⁴.

«Чувствительными душами»²⁵ европейцы себя почувствовали примерно со второй половины XVIII столетия. Волны поэтического сентиментализма накатывались на европейский континент от берегов туманного Альбиона. Но настоящим апостолом «чувствительных душ» стал Руссо, силой своего воздействия вполне подобный прошедшей под его знаком Французской революции. Одни, копируя его чувствительность и прелесть слога, следовали за ним, другие, напротив, отталкивались от него, стремясь преодолеть. К последним можно отнести, например, Шатобриана²⁶.

Кстати, Жуковский познакомился с ним в январе 1821 г. в Берлине и затем встречался там. По версии Б. К. Зайцева, встречался он с ним и в Париже в 1827 г., когда собирал книги и пособия для обучения своего царственного воспитанника²⁷. Жуковский следил за творчеством

²³ Leopardi Дж. Бесконечность // Лирика. М., 1967. С. 33 (перевод А. А. Ахматовой).

²⁴ Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 151.

²⁵ Les ames sensibles. См., например, у Ж. де Сталь: Corinne ou l'Italie. Nouvelle ed. Paris, 1865. P. 10.

²⁶ Таким его видел Амиель, припозднившийся женевский романтик, с симпатией замеченный Львом Толстым: Amiel H.-F. Fragments dun journal intime. Т. 1. 1901. P. 131–132.

²⁷ В последнем, более полном издании сочинений и писем Жуковского, чем издание Архангельского (Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. XIII. М., 2004), в котором парижский дневник 1827 г. публикуется целиком, упоминания о парижской встрече с Шатобрианом нет. Правда, Жуковский в Париже беседует о нем, посещает памятные шатобриановские места, отмечает присутствие известного писателя на лекции в Сорбонне, вызвавшее энтузиазм молодежи, обращает внимание на его «кокетство» (ПСС в двадцати томах. Т. XIII. С. 265), но никаких упоминаний о личной встрече с ним в этот год здесь нет. Б. К. Зайцев, видимо, опирался в своем суждении на П. А. Вяземского (см.: В. А. Жуковский в воспоминаниях современников. М., 1999. С. 195). Встречи Жуковского с Шатобрианом так прокомментировал Карамзин в письме к И. И. Дмитриеву от 10 марта 1821 г.: «Жуковский видит и хвалит Шатобриана» (Жуковский В. А. ПСС в двадцати томах. Т. XIII. С. 502).

Шатобриана и ценил его²⁸. Своему пониманию религии как веры сердца он находил поддержку у французского писателя: «Религия требует сердца. *J'ai pleuré et j'ai cru*, говорит Шатобриан, и иначе нельзя поверить, как в слезах, в восторге»²⁹. Будучи редактором «Вестника Европы», Жуковский публиковал в нем очерки французского писателя, составленные по материалам его путешествий по Греции и Святой земле. Их умонастроения, при всем несходстве их характеров и судеб, имели немало общего³⁰.

Жуковский как мыслитель проявился, прежде всего, на педагогическом поприще. Он был наставником будущего царя-освободителя, цесаревича Александра. К своему делу руководителя его воспитанием и образованием он отнесся с полной отдачей и теоретической серьезностью. Жуковский-педагог учитывал тогдашние теории образования, но разработал свою оригинальную систему. Она поражает стройностью и ясностью мысли. В основе философии образования Жуковского лежит учение о человеке, которое вписывается в его целостное мировоззрение. Цель воспитания и учения – образовать добродетельного человека, выработать его нравственный характер. Нравственно-духовное начало составляет сущность человека. В результате воспитания и образования жизнь и деятельность человека должны стать для него понятными, прозрачными в своей основе и цели. Воспитание, говорит Жуковский, обращает «добро в привычку <...> подкрепляя привычку правилами разума, воспламенением сердца и силою религии». Обучение наукам должно преследовать ту же цель. Знание нужно не ради знания, а ради «добродетели», то есть способности творить добро, будучи открытым к восприятию благого и к его посильному созиданию на месте, определенном «судьбой» и «назначением» конкретного человека. Эти категории, наряду с понятием человеческого «достоинства», предполагаются философией образования Жуковского как элементы ее концептуального каркаса: «Долг воспитателя и наставника состоит единственно в том, чтобы сделать питомца своего способным внимать постановлениям судьбы и воспользоваться ими с достоинством человека. Кто умел им последовать, тот совершил земное свое назначение и знал добродетель»³¹. Античная языческая этика освещена у Жуковского христианским мировоззрением, рационализм дополнен пониманием значимости «сердца», способного «воспламениться».

Другим заслуживающим внимания моментом его философии образования выступает созданная им классификация наук, подразделяющая их на науки *антропологические* (история, география, политика и философия) и *онтологические*, «имеющие предметом вещь» (математика, естественная история, технология и физика). Философия, как мы видим, мыслится при этом как антропологическое знание, занимающее приоритетное положение в системе наук.

Как мыслитель-поэт Жуковский находит убедительное сравнение для всего выстраиваемого им педагогического предприятия, уподобляя его путешествию. Поэтому, развивая этот образ, он говорит о «практической логике» как «компасе», а прочие знания выступают как «карта», в которой все взаимосвязано и даны ответы на четыре главных вопроса: «Где я? что я? что я должен делать? и к чему предназначен?»³². Все это, будучи надежно усвоенным, позволяет уверенно «путешествовать» в жизни, двигаясь к цели. А сама цель уже была нами указана – исполнение своего земного назначения как «постановления судьбы», толкуемой уже не столько с античных языческих позиций, сколько с христианских.

²⁸ Стихотворение Жуковского «Там небеса и воды ясны!» (1816) представляет собой перевод одного романа Шатобриана.

²⁹ Из дневника 1805 г. (Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 125–126). Приведем русский перевод этой цитаты из Шатобриана, обозначив ее курсивом: «Обращение мое свершилось в сердце: я заплакал и уверовал» (Шатобриан Ф. Р де. Замогильные записки. М., 1995. С. 165. Курсив мой. – В. В.).

³⁰ П. А. Вяземский считал, что с Шатобрианом у Жуковского вряд ли могли бы установиться близкие отношения, вроде тех, которые у него сложились с Гизо (В. А. Жуковский в воспоминаниях современников. М., 1999. С. 196): гениальный писатель был «слишком напыщен», чтобы сойтись душой с таким скромным человеком, как Жуковский. Вяземский знал, о чем говорил.

³¹ Жуковский В. А. ПСС. Т. 9. С. 136.

³² Жуковский В. А. ПСС. Т. 9. С. 136.

Б. К. Зайцев, автор беллетризованной биографии Жуковского, отмечал его склонность к размышлениям, мечтательную философичность душевного склада. Наиболее прямым и ярким образом эта склонность обнаруживается в философских набросках поздних лет, дневниках и письмах. В них помимо нравственного самоотчета, нацеленного на исполнение такой «должности», как образование и совершенствование самого себя, Жуковский нередко, особенно в молодые годы, набрасывал программу совместной жизни со своими близкими и друзьями. Вообще вся жизнь «есть воспитание. Все в ней служит уроком»³³. Друзья же и близкие, сотрудничая с нами, выступают нашими «сообразователями». Эта тема особенно глубоко и в деталях анализируется Жуковским в его письмах к Александру Тургеневу, самому близкому другу.

Увлеченно и продуктивно поэт-мыслитель медитировал во время отдыха от педагогических трудов в горах Швейцарии, создавая там свою, как он ее называл, «горную философию». В своей конечной сути она выразима в двух словах: «*Живи и давай жить*; а паче всего *блуди Божию правду*»³⁴. В простых и ясных словах письма, адресованного своему августейшему воспитаннику, Жуковский развивает стройную, христиански ориентированную метафизическую и историософскую концепцию. В здешнем мире все стоит под знаком времени и временности. В горных медитациях Жуковского многие черты и понятия его философского мирозерцания приводятся в прозрачное, связанное единство. Присутствует и идея прогресса («наше время лучше прошедшего»), и идеи божественного провидения и соработничества с ним свободной воли человека.

Письмо, в котором «философия здешних гор» излагается, начинается с самой задушевной идеи Жуковского – с идеи бессмертия: «Жизнь бессмертная <...> есть настоящая цель бытия». Читая это рукой мыслителя и поэта составленное философское обозрение его мирозидения, понимаешь, что за ним стоят кропотливые занятия разными науками, в том числе геологией и другими естественнонаучными дисциплинами, не говоря уже об истории и философии. Человек не главный участник мирового процесса. Главный его деятель – «*время*, покорное одному Промыслу»³⁵. Человеку надобно взаимодействовать со временем в свете просвещенного, умеренного, гуманного консерватизма, понимая при этом, что «*средство не оправдывается целью; что вредно в настоящем, то есть истинное зло, хотя бы и было благотельно в своих последствиях; никто не имеет права жертвовать будущему настоящим...*»³⁶. Идея прогресса, таким образом, корректируется отвержением утопическо-футуристической логики, открывающей шлюзы разрушительным тенденциям. Насильственные действия, якобы «ускоряющие» историю, грешат против справедливости и нравственного порядка. Гармонично взаимодействуя со временем, человек не должен ни отставать от него, ни обгонять. Его задача в том, чтобы следить за органическим прорастанием нового, на зов которого он должен откликаться, быть чутким к нему и не применять насильственных актов для его внедрения в жизнь. Это – органическое миропонимание, если угодно, даже диалогическое и синергийное. При этом суждения «горной философии» выстраиваются не на абстракциях и общих местах отвлеченного умствования, а на изучении конкретной истории природы и человека, материал для которой предоставил Жуковскому тот регион Швейцарии, в котором он поселился в это время. Конечно, в «философии гор» звучат и уроки, извлеченные поэтом-мыслителем из опыта пережитых им революций, попыток насильственного осуществления их целей в Европе и России. Примечательно, что данное в ней метафизическое обоснование осуществления назревших реформ любого масштаба и в любой сфере было глубоко усвоено его учеником. Действительно, вникавший в «горную философию» пятнадцатилетний цесаревич, для которого она была изло-

³³ Там же. Т. 12. С. 152–153.

³⁴ Там же. С. 30.

³⁵ Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 28.

³⁶ Там же. С. 29.

жена, двадцать восемь лет спустя станет царем-реформатором, впоследствии убитым фанатиками ускорения времени. Если бы поэт-мыслитель дожил до его освободительных реформ, то мог бы, используя свое же выражение из другого письма к нему, воскликнуть: «Дело нашей взаимной любви» свершилось!³⁷

Итак, мы приходим к выводу, что прокомментированное нами письмо цесаревичу от первого января 1833 г. вполне можно считать малым философско-поэтическим трактатом, в котором в свернутой, но в ясно очерченной форме представлены основные тенденции русской религиозно-философской традиции. Философский талант Жуковского смогли оценить немногие. Одним из них был П. А. Плетнев, называвший его «светлым мыслителем». Жуковский, — пишет он, — «сравнивает перевороты мира физического с переворотами политического мира и с удивительной ясностью, с полной убедительностью выводит главные истины, свидетельствующие, до какой степени его философия дружна с христианством»³⁸.

«Отрывки» (1845–1850) подводят итог философской мысли Жуковского. Написанные выразительно, сжато, они позволяют ясно определить место философствования русского поэта в панораме европейской мысли. Декартовское *cogito*, считает Жуковский, не может быть началом («элементом» в терминологии поэта) философии. Таким началом в мире идей должна быть идея бытия: «Бытие есть нечто составляющее основу всему, без всякого признака, без образа, границ, времени, пространства и места»³⁹. Идею бытия мы никаким отвлеченным образом составить себе не можем: она сама поселяется в нас вместе с нашей жизнью. Если позиция картезианского субъекта с вытекающей из нее традицией трансцендентальной философии не приемлется Жуковским, то стиль мысли позднего Шеллинга с его философией откровения ему близок. Как и Шеллинг, русский поэт противопоставляет чистую умозрительную мысль философии христианской. Такое противопоставление напоминает о разграничении, проводимом Шеллингом между «отрицательной» и «позитивной» философией, в которой *prius* определяется как *сущее* («бытие»). Если «отрицательная» философия «извлекает свои понятия из ума <...> и так стремится прямым, логическим путем дойти до понятия Бога», то «христианская философия, напротив, извлекает все из идеи Бога».

Понятие о Боге Жуковский называет «неумотворным», потому что оно дается в откровении, а не конструируется человеком и не берется из особого «метафизического мира», отделенного от жизни. Философия, которую развивает Жуковский, как мы бы сказали сейчас, экзистенциальна, потому что в ней «умозрения входят в деятельную жизнь, с нею сливаются», представляя собой как бы интеллектуальное выражение христианской жизни.

Особый интерес представляет развиваемая поэтом тема «философического языка». Во-первых, Жуковский понимает, насколько еще русский философский язык «беден и неопределителен»⁴⁰. Подобно Ж. де Сталь, а в наши дни — Хайдеггеру, он отмечает особую предрасположенность немецкого языка к философствованию. Обсуждая положение в этом отношении русского языка, он сравнивает путь подражаний и заимствований с путем оригинальной творческой мысли. Только второй путь, говорит Жуковский, способен действительно создать настоящий жизнеспособный философский язык. Его аргументация исходит из того, что слова рождаются из мысли, и поэтому словесная эволюция не может не быть органическим выражением развития самой мысли. Каждый стремящийся к историческому самоутверждению народ действует и мыслит самостоятельно, создавая на этом пути свой язык, культуру, формируя и испытывая свой менталитет. Мысль Жуковского об органичности самой мысли близка тем идеям, которые развивал в Германии Гердер и затем романтики, выступившие с критикой Просве-

³⁷ Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 32.

³⁸ В. А. Жуковский в воспоминаниях современников. М., 1999. С. 404.

³⁹ Жуковский В. А. ПСС. Т. 11. С. 21.

⁴⁰ Жуковский В. А. ПСС. Т. 11. С. 19.

щения, претендующего на универсальность своего рационализма. Оригинальную самобытную культуру создают народы, охваченные энтузиазмом и вдохновением, питаемые великими задачами, к выполнению которых они чувствуют себя призванными. Отваживайтесь быть самими собой, дерзайте мыслить самостоятельно на свой страх и риск, и тогда, хочет нам сказать наш поэт, философский язык создается сам собой. Искусственно, декретом ввести его нельзя.

Мысль и слово философии, как и в поэзии, врываются в мир на ноте *вдохновения*: «Как вылетает искра из кремня от удара стали, так и мысль и слово вылетают из души от удара вдохновения»⁴¹. Философ-лирик не мыслит по-другому. Художественное начало точно так же пропитывает собой философию, как и поэзию и все то, что мы зовем искусством. Красота в иерархии ценностей стоит, по Жуковскому, выше знания, будучи «тайным выражением божественного»⁴². Но и эстетизм как наслаждающееся довольствование красотой не есть высшая и достойная человека позиция. И знание, и искусство оправданны, в конце концов, только тогда, когда они ведут к высшей цели человека и всего мира – к Богу/

Русский философский язык у Жуковского еще далек от кодификации, не отработан так, как, например, к концу XVIII в. был разработан немецкий философский язык. Защищая перед императором Николаем Первым Ивана Киреевского, Жуковский замечает: «В некоторых местах он темен, но это без намерения, а единственно от того, что не умел выразиться яснее, что не только весьма трудно, но и почти неизбежно на русском языке, в котором так мало терминов философических»⁴³. Приведем тому пример из моральной философии поэта: «Счастье не есть цель жизни», – записывает Жуковский. А ниже: «Мы знаем здесь одно потерянное счастье. Счастье наш *предмет*; здесь мы имеем только тень предмета»⁴⁴. Мы догадываемся, что «за спиной» слова *предмет* стоит французское *objet*, которое может передаваться и как ‘объект’, и как ‘предмет’, и как ‘цель’. Русская версия французского *objet* еще не устоялась в привычке языка, на котором выстраивается философская мысль. Однако при этом другие «единицы» языка философии у Жуковского вполне устойчивы. Такова оппозиция «здесь» и «там», которой он пользуется не только как мыслитель, но и как поэт. Таким образом, те лингвистические средства, которые разрабатывались не только в опытах философской рефлексии, но и в художественной литературе, скорее доводились до требуемой терминологической кондидии. Правда, при этом некая «расплывчатость», определяемая неоднозначностью образа, не устранилась.

Философское творчество русского поэта питалось не только педагогическими запросами, но и встречами и беседами с мыслителями его времени. В Париже Жуковский довольно близко сошелся с такими французскими интеллектуалами, как историк Гизо и философ Дежерандо, входивший в круг Мен де Бирана. «Дежерандо – лицо доброго философа, – записывает Жуковский в дневнике, – несколько рассеян и задумчив, привлекательной внешности. Он повел нас в школу глухонемых»⁴⁵. Жуковского интересовали педагогические идеи, новые методы воспитания и обучения. Опыт Дежерандо был ему интересен. Жуковский, как позднее Толстой в своем заграничном путешествии, изучал работу западных педагогических заведений с ясной практической целью. После «Эмиля» и работ Песталоцци этот интерес неудивителен. Толстой, во многом человек чувствительного, но в то же время и рассудочного XVIII в. с его культивированием дневника как средства нравственного самосовершенствования, восторженный обожатель Руссо, неслучайно занялся воспитанием других. В школе Дежерандо русского поэта особенно заинтересовала одна ослепшая на 13-м году жизни ученица, ставшая, таким обра-

⁴¹ Там же. С. 20.

⁴² Там же. С. 16.

⁴³ Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 22.

⁴⁴ Там же. С. 151. Курсив наш. – В. В.

⁴⁵ Там же. С. 158. Видимо, основываясь на этом, Б. К. Зайцев назвал его «филантропом».

зом, слепоглухонемой. Несмотря на это, языком общения с людьми она вполне владела. Разговорившийся с ней Жуковский приходит к такому заключению: язык способен выживать в очень тяжелых внешних условиях, ибо он «есть выражение внутренней жизни и отношений ко внешнему. Здесь торжествует душа»⁴⁶.

Вяземский рассказывает: «Жуковский был не только гробовых дел мастер, как мы прозывали его по балладам, но и шуточных и шутовских дел мастер. Странное физиологическое и психическое совпадение! При натуре идеальной, мечтательной, несколько мистической, в нем были и сокровища веселости, смешливости <...> отличающиеся нередко острою замысловатостью»⁴⁷.

Сочетание, однако, не столь странное, не столь уж редкостное. Мы знаем другого русского мыслителя-поэта с подобным соединением мистических склонностей с даром повышенной смешливости. Речь идет конечно же о Владимире Соловьеве, обладавшем «удвоенной против других чувствительностью к смешному»⁴⁸. Можно указать и на другие заметные в истории культуры фигуры со сходным сочетанием даров и качеств. Но, пожалуй, Жуковского в этом плане лучше всего сопоставлять именно с Вл. Соловьевым. Характерно, что переход от смеха к слезам мог происходить у Соловьева мгновенно. Эмоциональные полюса без труда сходились и у Жуковского.

Е. Н. Трубецкой так объясняет это на первый взгляд странное сочетание в своем герое: «Те странности, которое в нем поражали, не только не были позой, но представляли собой совершенно естественное, более того – наивное выражение внутреннего настроения человека, для которого здешний мир не был ни истинным, ни подлинным»⁴⁹. Станный союз возвышенного мистицизма с неудержимой смешливостью вполне объясним подобным же образом: «гробовых дел мастер» потому так и назывался, что верил в жизнь «за могилой», верил в личное бессмертие человека. Когда умерла Маша Протасова, брак с которой оказался невозможным, он записывает: «Теперь знаю, что такое смерть, но бессмертие стало понятней. Жизнь – не для счастья: в этой мысли заключается великое утешение»⁵⁰. Бессмертие и нездешний мир были ему, как и Вл. Соловьеву, ближе и понятней, чем здешний, земной, видимый нами мир. У Жуковского, по слову одного его биографа, было «незыблемое и глубокое чувство *того* мира, мира духа и света, исход в который из здешнего не только не горе, но радость» или, по крайней мере, есть все основания предположить, что такое чувство у него было, хотя «святым он не был»⁵¹.

Мы заговорили о Жуковском как философе, разумеется, не потому, что от Дерптского университета, с которым он сотрудничал, он получил ученую степень доктора философии (1816), и не потому, что листал философов, в том числе и самых «философических», т. е. немецких. Что он ими интересовался, в этом сомнений нет. В письме А. Тургеневу и Д. Блудову он пишет о том, что решил «целый год посвятить порядочному учению, пройти историю и философию»⁵². Перед тем Жуковский строил планы уехать вместе с другом, поэтом А. Ф. Мерзляковым, в Геттинген или Йену, чтобы пополнить свое образование. Тогда эти города были центрами интеллектуальной жизни, в том числе и философской. Поездка эта не состоя-

⁴⁶ Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 159.

⁴⁷ Вересаев В. Спутники Пушкина. Т. 1. М., 1937. С. 115.

⁴⁸ По отзыву хорошо его знавшего князя Евгения Трубецкого (*Трубецкой Е. Н. Мирозерцание* В. С. Соловьева. Т. 1. М., 1995. С. 16).

⁴⁹ Трубецкой Е. Н. Цит. соч. С. 16.

⁵⁰ Цит. по: Зайцев Б. К. Жуковский // Зайцев Б. К. Далекое. М., 1991. С. 99.

⁵¹ Зайцев Б. К. Указ. соч. С. 109.

⁵² Жуковский В. А. ПСС. Т. 12. С. 89.

лась. За границу Жуковский поехал позже. Но изучать философию и историю не прекращал. Например, в 1806 г. он просит Александра Тургенева прислать ему «что-нибудь хорошее в немецкой философии: она возвышает душу, делая ее деятельнее; она больше возбуждает энтузиазм», чем французская, потому что немецкие философы «живут в совершенном уединении», в то время как «французские все играют роль в большом свете»⁵³. Суждение Жуковского опережает аналогичный вывод Жермены де Сталь. Ее книга «О Германии», когда Жуковский писал это, еще не вышла в свет. Французская публика, как и русская, почти совсем ничего не знала тогда о немецкой философии. Но в начале XIX столетия во Франции и России почти одновременно происходит открытие немецкой философской культуры. И Жуковский с его молодыми друзьями и учениками, глубоко проникнувшими в нее, прокладывают путь русской мысли XIX–XX вв.

Однако так ли уж сильно захватил русского романтика немецкий идеализм? Вот он просит А. Тургенева прислать ему «Эстетику» геттингенского философа Бутервека, которой он вроде бы заинтересовался. Но вот его ответ другу, приславшему эту книгу: «Бутервека получил. Не знаю, но он мне мало нравится. Он более философ, нежели поэт»⁵⁴. Философия без поэзии, истории или религии не кажется ему интересной. Прав Зейдлиц, его «душеприказчик» и биограф, заметивший, что «отвлеченная работа мысли мало соответствовала складу его ума, как он и сам сознался в этом»⁵⁵. Вдохновения немецкие трактаты в нем не пробуждали. На склоне лет Жуковский признается А. С. Стурдзе:

Я совершенный невежда в философии; немецкая философия была мне доселе и неизвестна и недоступна; на старости лет нельзя пускаться в этот лабиринт: меня бы в нем целиком проглотил минотавр немецкой метафизики <...>. Хочу попробовать, что могу написать на белой бумаге моего ума, опираясь на одне откровенные, неотрицаемые истины христианства⁵⁶.

Но если не Кант, Фихте, Гегель и даже Шеллинг – философские ориентиры для русского поэта-мыслителя, то кто же другой, ведь трудно представить себе философствующего человека без каких-то «маяков»? В ответ на просьбу Авдотьи Петровны Елагиной, матери братьев Киреевских, для которых Жуковский был духовным наставником, прислать ей для старшего сына книги Шеллинга он пишет:

Шеллинга не куплю, ибо не хочу брать на свою душу таких занятий Ванюши, которых оправдать не могу. Я из нашего с ним свидания в Петербурге заметил, что он ударился в такую Метафизику, которая только что мутит ум <...>. Я не враг метафизики. Знаю цену высоких занятий ума. Но не хочу, чтобы ум жил в облаках. Не хочу, чтобы он и ползал по земле. И то и другое место никуда не годятся. Надобен свет ясный. Советовал бы Ване познакомиться с Английскими философами.

Пускай читает Дугальда Стюарта, Фергусона, Смита. Их свет озаряет жизнь и возвышает душу⁵⁷.

Почему же немецкому классическому идеализму Жуковский явно предпочитает шотландскую школу? В другом письме того же 1827 г. он дает ответ на этот вопрос: «Для нас еще небесная и несколько облачная философия Немцев далека. – Надобно думать о той пище, кото-

⁵³ Там же. С. 88–89.

⁵⁴ Цит. по: В. А. Жуковский в воспоминаниях современников. С. 602.

⁵⁵ Там же. С. 77.

⁵⁶ Там же. С. 357.

⁵⁷ Переписка В. А. Жуковского и А. П. Елагиной. 1813–1852. М., 2009. С. 297–298.

рую русский желудок переварить может»⁵⁸. Этот год (1827) – год основания журнала московских Любомудров, увлеченных немецкой метафизикой (Веневитинов, Швырев и др.). Философское германофильство москвичей вызвало негативную реакцию точно в это же время не только Жуковского, но и Пушкина, писавшего Дельвигу: «Ты пеняешь мне за “Московский вестник” – и за немецкую метафизику. Бог видит, как я ненавижу и презираю ее; да что делать? Собрались ребята теплые, упрямые; поп свое, а черт свое»⁵⁹. И далее Пушкин вспоминает басню Хемницера («веревка вещь какая?»), высмеивающую заучившегося философа-школяра, совершенно беспомощного в жизни. Немцы, говорит Пушкин, уже пресыщены положительными знаниями и потому улетают в «облака». Позиции Жуковского и Пушкина здесь совпадают: непозволительно нам терять здравый смысл и ясность ума в метафизических туманах. «Галльский смысл» или *common sense* шотландцев нам поэтому, по крайней мере пока, более подойдут, чем трансцендентальные системы немцев.

Про стихи Жуковского П. А. Вяземский однажды заметил: «Везде выглядывает ухо и звезда Лабзина»⁶⁰. Мистико-масонские веяния времени, несомненно, сильно воздействовали на Карамзина, к литературной школе которого принадлежал Жуковский. Как они определяли его мысль? Можно с уверенностью сказать, что Жуковский как философ интимности, задушевной веры в Бога, «религии сердца»⁶¹ возник в тогдашней атмосфере культивирования внутреннего человека. Самопознание как богопознание – идея эта живет в интеллектуальной истории, по меньшей мере, с Августина. Человек мыслит себя соработником с Источником высших энергий, совершенствуя тем самым себя для спасения в вечности. Философия ли здесь нам приоткрывается? Да, и она тоже, если мы с порога не станем отрицать, что христианство, вопреки Шелеру, все-таки смогло создать свой собственный философский «профиль». Правда, подобным образом понимаемая философия выступает скорее как род *духовной практики*, чем как чистое теоретизирование. Познание здесь подчинено совершенствованию человека в свете христианской истины. Это – философия в смысле Пьера Адо, когда познание и теория полагаются зависимыми от практикуемых «духовных упражнений», нацеленных на восхождение к высшим мыслимым для человека целям его бытия. Исповедь и дневник, самый что ни на есть задушевный, а также письма близким и друзьям – вот распространенные, особенно в то время, средства такого духовно-нравственного совершенствования. В них угадывается как бы *секуляризованная* версия аскетической литературы, образцом которой можно считать «Добротолюбие». Мера секуляризованности и само ее качество здесь крайне существенны. Отношение к Церкви становится «лакмусовой бумажкой» христианской истинности мистического устроения и его результатов, а с нею и мерилom их философской значимости, по крайней мере, для христиански ориентированного мыслителя. Обращение к Жуковскому как мыслителю, таким образом, должно способствовать прояснению самой возможности христианской философии, пониманию ее предпосылок, оснований и стиля. Философию Платон понимал как беседу души с самой собой. Мысль же Жуковского, будь то в стихах или прозе, есть «беседа сердца»⁶² с самим собой или с другим сердцем, когда они вступают в таинственное созвучие. Это – христианское персоналистическое и диалогическое философствование.

Скупая торжественность сердечных глубин мироздания – вот основная тональность Жуковского, поэта и мыслителя. Вдумываясь в его мысль, поражаешься, насколько все у него *значительно*. И это при удивительной скромности, нежности, можно сказать, его слова! Интуиция значительности, вкус к ней кажутся нам его первейшим характерным качеством и досто-

⁵⁸ Переписка В. А. Жуковского и А. П. Елагиной. С. 303.

⁵⁹ Пушкин А. С. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 9. М., 1962. С. 255.

⁶⁰ В. А. Жуковский в воспоминаниях современников. С. 217.

⁶¹ Выражение Жуковского из письма его, адресованного матери будущего императора Александра Второго.

⁶² Выражение Жуковского из его переложения стихотворения Шеллинга «Lied».

инством. Значительно то, что невозможно упрекнуть в односторонности, в минутном увлечении и суесловии. Значительно то, что величаво: «Прекрасное должно быть величаво». У самого Жуковского слова «значительное», «значительность» встречаются редко⁶³. То, к чему человек по «должности» бытия своего не может не стремиться, он, как правило, называет «высоким и прекрасным». Подлинность устремленности Жуковского к высокому и прекрасному, когда вера сердца и ум ума говорят одним словом, высказывают одну мысль, и выступает для нас как его значительность, так осязательно чувствуемая нами, живущими в измельчавшем, суетном времени.

⁶³ Например, тон серьезности и глубины, характерный для христианской мысли, поскольку она есть «живое знание», а не только отвлеченная теория, Жуковский обозначает как ее «значительность» (*Жуковский В. А. ПСС. Т. 11. С. 19*).

Лев Шестов и экзистенциальная мысль

«Противоречия большой и мятежной души не подлежат окончательному разъяснению»⁶⁴. Эти слова, сказанные Львом Шестовым о Льве Толстом, справедливы и по отношению к нему самому. И все же мы не можем не попытаться в какой-то степени прояснить эти противоречия, не претендуя однако на их «окончательное разъяснение».

В истории мировой философии имя Л. Шестова навсегда останется связанным с подъемом экзистенциальной философской мысли в первой трети XX в. Первая волна «экзистенциальных» философов успела подышать воздухом цветущей и углубленной культуры. Жившие в Европе прошлого столетия Л. Шестов, М. Бубер, Х. Ортега-и-Гассет, Н. Бердяев, Г. Марсель, Ж. Валь, Р. Беспалова, М. Бахтин... – все они родились еще в XIX в., но были свободны от его позитивистского прогрессистского мировоззрения. Когда на смену первой волне экзистенциальной философии пришла вторая, олицетворяемая Ж.-П. Сартром, то это были уже другие люди. В чем тут дело? Механичнее стала цивилизация, религиозная и художественная культура Европы многое подрастеряла... И только такие люди второй экзистенциальной волны, как А. Камю, несколько выбивались за ее рамки, благодаря передаче эстафеты от представителей первой экзистенциальной генерации – от Жана Гренье в случае Камю⁶⁵.

Как можно охарактеризовать духовную атмосферу зарождения и развития первой экзистенциальной волны? Музыкальность и около-религиозность. Эти ее определения взаимосвязаны: действительно, иудеохристианская традиция есть традиция метафизически значимого слуха, зова и голоса. В структуре философского сознания это обнаруживается в персонализме и диалогизме онтологического поиска. Шестов называл библейского Иова, историей которого он мерил современную ему мысль, «частным мыслителем». Круги экзистенциально мыслящих интеллектуалов 20–30 гг. также держались приватными инициативами «частных мыслителей», к которым можно причислить большинство из перечисленных выше имен. Музыкальность этой среды понимается, таким образом, как библейская приподнятость духа, его открытость к пророческим высотам, с которых до земного дола долетают горные голоса. Однако такое ее понимание соединяется и с буквальной музыкальностью, которую в случае Шестова подчеркнул его друг Николай Бердяев: «Музыка для Шестова, – говорит он, – превыше всего, он хочет, чтобы философия превратилась в музыку»⁶⁶.

Околорелигиозность этого круга интеллектуалов можно прочесть и как просто религиозность, подчеркнув только при этом, что философы данной генерации были по преимуществу светскими мыслителями, как правило, без подчеркнутой конфессиональной ангажированности. Эти интеллектуальные круги дышали воздухом свободной личной инициативы. У них были меценаты и спонсоры (вроде Поля Дежардена). Были свои салоны и издательства. И еще: никакой философской кастовости при этом не было. Напротив, для людей этого круга в высшей степени была характерна открытость всем культурным ветрам. Собственно философское начало как бы выросло у них заново из не-философского культурного гумуса. Поэтому философы этой волны, как правило, не были стационарно задействованными университетскими преподавателями, а вот писателями, критиками, драматургами, поэтами и музыкантами были.

Лев Шестов принадлежал к старейшинам этого поколения. Как это сказалось на его творчестве? Родившись в 1866 г., он так сильно был «ушиблен» наукой, ее мощью, славой, ее непобедимостью, что бросить ей вызов счел вершиной философской смелости. И его подчеркну-

⁶⁴ Шестов Л. Соч в двух томах. Томск, 1996. Т. 2. С. 321.

⁶⁵ О Ж. Гренье, учителе Камю, см.: Фокин С. Альбер Камю. Роман. Философия. Жизнь. СПб., 1999. С. 27–39.

⁶⁶ Бердяев Н. А. Трагедия и обыденность // Sub specie aeternitatis: Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). СПб., 1907. С. 252.

тый, чтобы не сказать шаржированный, антирационалистический пафос с его радикализмом и монотонностью выдает это раннее потрясение величиим Науки. Всевластие науки и рациональной морали Шестовым было изначально преувеличено, что понятно, если иметь в виду эпоху его молодости, ознаменованную торжеством позитивизма и культом научного прогресса. В пику этому, с молодых ногтей усвоенному, наукоцентризму у него развился столь же фанатически демонстрируемый мятеж против него. Возможно, что в эту фигуру предельной полярности свой вклад внесло и домашнее воспитание, пронизанное духом умеренности, расчетливости и аккуратности, которое тоже обусловило не только развитие у него подобных качеств, но и протест против них, обозначившийся уже выбором карьеры вольного литератора. Хорошо знавший Шестова А. З. Штейнберг метко подметил сход в его душе подобных полярностей: «Как будто без роду и без племени, – пишет он в своих воспоминаниях, – а в то же время – преданный сын “стариков”; иронизирует по поводу немцев, а вместе с тем преклоняется перед исконным немецким бытом; против умеренности и аккуратности, а сам точен и предусмотрителен, как сын диккенсовского “сити”»⁶⁷. Сдвоенное наследие позитивистской эпохи и киевского «сити» не могло не сказаться на характере шестовского бунта против него.

И еще один момент «психологического» свойства. Когда подросток, находящийся в трудной ситуации, решит, что из уст своих старших близких он услышит только «бесспорные истины» морали, с которыми у него еще нет живой и собственным опытом установленной связи, то у него рождается отчаяние и протест. Не окрашен ли антирационализм Шестова с его вызовом «вечным истинам» подобным *подростковым негативизмом*?

Таким образом, в антирационализме Шестова обнаруживается последовательный рационалист, а в борце со всякими идеями угадывается человек идей, им всецело преданный, умеющий их выдвигать и отстаивать. Однако сила Шестова не в самой по себе подобной полярности, или противоречивости, его духа, а в том, что, будучи под ее высоким напряжением, он развил в себе художественный дар и вкус в области мысли и слова. Его творческий старт, начавшийся с литературной критики, с шекспироведения, не остался бесследно пройденным, когда он обратился к философии.

Шестов – пионер экзистенциальной мысли в Европе начала XX в. Воздействие его творчества, иногда до потрясения, не миновало многих его младших спутников, с именами которых связан подъем экзистенциальной философии. Достаточно назвать такие известные фигуры, как М. Унамуно, А. Камю, Г. Марсель. Сопоставить Шестова с Марселем, на наш взгляд, особенно интересно.

В отличие от Шестова, молодые годы Габриэля Марселя отмечены не столько торжеством позитивизма, сколько началом восстания против него, восходом новой метафизической зари, олицетворяемой Бергсоном. Отметим некоторые бросающиеся в глаза совпадения мысли Шестова со взглядами французского философа.

Сопоставим их высказывания. Шестов: «Нельзя сказать о Боге, что Он существует, так как, сказав *Бог существует*, Его тут же теряют»⁶⁸. Марсель: «Когда мы говорим о Боге, то не о Боге мы говорим»⁶⁹. В рациональном дискурсе Бога нет – так можно выразить общий смысл этих высказываний. Каким бы ни было содержание такого дискурса, к Богу оно отнесено быть не может. Из этого сопоставления следует, что приемы рациональной теологии чужды обоим мыслителям, но все же Шестову они чужды, пожалуй, еще в большей степени. Еще один момент их схождения. Склонность метафизически надеяться на неожиданное, *esperer l'Inespéré*, как говорит Марсель, присуща им обоим. С этим связан и другой сближающий их момент. Оба мыслителя не принимают категории «всецело естественного» устройства сущего (*le tout naturel*,

⁶⁷ Штейнберг А. З. Лев Шестов // Шестов Л. Соч. в двух томах. Томск, 1996. Т. 1. С. 498.

⁶⁸ Цит по: *Bespallaff R. Cheminements et Carrefours*. P., 2004. R 89–90.

⁶⁹ *Marcel G. Journal métaphysique*. R, 1927. R 258.

по выражению французского философа). Принцип «совершенно естественного» хода событий как мироистолковывающий абсолют означает принятие натуралистического мировоззрения, отвергаемого ими обоими. Но борьба с натурализмом для Шестова оказывается более трудной, чем для Марселя, по крайней мере, из-за приверженности русского философа к «линии *Lebensphilosophie*», по слову Бердяева. Шестов магически заворочен всецело естественным ходом событий, видя в нем ненавистное ему царство «змеиной» необходимости, победить которую способен только всемогущий Бог. Марсель это состояние мира связывает с его объективацией, противопоставляя ей не миф и даже не веру, а экзистенциальное сознание, ищущее подлинное бытие.

Как же можно объяснить эти и подобные им общие мотивы и совпадения? По свидетельству Б. Фондана, ученика Шестова, посещавшего и семинары Марселя, французский философ «был потрясен мыслью Шестова»⁷⁰. Когда это случилось? Видимо, в середине 20-х гг., когда стали выходить книги Шестова в немецких и французских переводах. В 1923–1926 гг. публикуются книги о Толстом и Ницше, о Ницше и Достоевском. В 1927 г. выходит перевод «Апофеоза беспочвенности», а в 1928 г. – «Власти ключей». Шестов и Марсель имели общих друзей и знакомых (Рашель Беспалова, Николай Бердяев, Борис Шлецер, Бенжамин Фондан и др.). Кроме того, они встречались на общих собраниях и вечерах, например 26 января 1930 г. на вечере, посвященном В. Розанову⁷¹. Однако свидетельств об их прямом личном общении у нас нет. Зато есть масса данных для того, чтобы констатировать общность ориентаций и круга общения, характерных для представителей первой экзистенциальной волны в ее парижском «месторазвитии». Так что указанные совпадения могут быть результатом не столько непосредственного влияния ее старейшего представителя, сколько эффектом резонанса ментальных интенций, по крайней мере до известной степени. Но и прямого воздействия работ Шестова на творчество Марселя отрицать невозможно, хотя и было оно достаточно локальным (пьеса «Расколотый мир»).

После долгих поисков Марсель нашел свой жанр и стиль философствования, позволивший ему говорить так, чтобы сказанное не было объективированным наукообразным дискурсом, но в то же время не было бы и субъективным произволом, лишенным философской значимости. Для философа, стремящегося обрести свой собственный голос по ту сторону безоговорочной ориентации на науку, успех его предприятия всецело зависит от того, сумеет ли он закрепиться на этой территории между «всемирной» объективностью и пустой субъективностью. Выработанный Марселем подход можно назвать феноменологическим, понимая его как личностно ориентированный анализ повседневной реальности, оставляющий ее тайну тайной благодаря «второй рефлексии», высвечивающей ее в особом не-объектном, а значит, и неverified языке. Такой язык соответствующим образом настраивает внутренний мир и мысль того, кому адресован ведущийся на нем философский поиск. Никакой интеллектуально значимый пафос не может быть выразительно развернут, то есть философски состояться, без нахождения и развития такого языка.

Создал ли подобный язык Шестов? Он был близок к его созданию. И ближе всего не в поздний период своего творчества, а, условно, в средний – перед написанием книги «*Sola fide*». Я имею в виду сборник эссе «Великие кануны» (1910). Максимум позитивной оценки философия получает у него именно в этой книге. Ни до нее, ни тем более после подобного кредита философия у него не удостоивается. Это время – пик его серьезного увлеченного занятия именно философией, хотя литература, театр, поэзия остаются в поле его внимания. Позже он разочаруется в возможностях философии быть незаменимым средством метафизического освобождения человека. А ведь именно этот критерий служил ему для оценки культурных

⁷⁰ Fondane B. *Rencontres avec Leon Chestov*. P., 1982. P. 30.

⁷¹ Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова: По переписке и воспоминаниям современников. Париж, 1983. Т. 2. С. 44.

явлений. Когда создавалась эта книга, Шестов верил в миссию философии искать и находить пути к свободе и подлинной жизни, что могло бы, пусть только отчасти, насытить экзистенциальную жажду человека.

В этой книге философия для него еще не стала исключительно борьбой за возможность невозможного, порвавшей позитивные связи со своей традицией. Шестов здесь стремится к тому, чтобы философия обрела свой собственный голос по ту сторону языка, диктуемого ей наукой. Мятеж против знания, в том числе философского, еще не принял у него таких катастрофических, радикальных форм. Знание, как говорит Шестов, хотя и является предметом философских исканий, к которому можно приобщиться, но это знание «по самому существу нельзя передать всем, то есть обратить в проверенные и доказательные общеобязательные истины»⁷². И далее: «Отказаться от него ради того, чтобы философия получила право называться наукой?» Риторический вопрос. Отказываться он и не думает, принимая такое знание как задачу. И Шестов стремится к нему как к знанию истинно философскому, ибо оно – настоящее экзистенциально значимое знание, не становящееся при этом знанием научным. Возможность такого знания есть возможность философии всерьез и в собственном смысле этого слова, когда она не будет ни мировоззренческой проповедью, тонушей в риторике, ни потерявшей свое лицо служанкой науки. Но знанием будет.

Философия, в экзистенциальную ценность которой он здесь верит, мыслится им по аналогии с художественной критикой, понимаемой как альтернатива критике, построенной по модели точной науки. Подлинная критика, считает Шестов, не должна быть научной, если хочет быть настоящей и живой: «Критика, – говорит он, – не может и не должна быть научной, то есть затягиваться в систему логически связанных положений»⁷³. Критик должен исходить из своего личного опыта, в котором присутствует то, что переживали творцы поэзии, к которой его критика обращена. Философия и мыслится им как своего рода художественная критика в сфере высших ценностей и последних смыслов. Такая философия не объясняет своего предмета, сводя его к схеме-формуле, а живет одной жизнью вместе с ним. Объясненный поэт или объясненный философ, по слову Шестова, «все равно что увядший цветок: нет красок, нет аромата – место ему в сорной куче»⁷⁴. Поэтому, говорит он, «философия должна жить сарказмами, насмешками, тревогой, борьбой, недоумениями, отчаянием, великими надеждами и разрешать себе созерцание и покой только время от времени, для передышки»⁷⁵. Отрешенный созерцатель – не вполне подходящая фигура для настоящего философа, считает Шестов. Важно, что креста безнадежности на философии он здесь не ставит: «Человечество заинтересовано не в том, чтобы положить конец разнообразию философских учений, а в том, чтобы дать этому вполне естественному явлению развиваться вглубь и вширь»⁷⁶.

Пройдут несколько лет углубленного погружения в богословскую и мистическую литературу, и позиция мыслителя изменится. Собственно философская рефлексия потеряет в его глазах последний кредит. Философия теперь принимается им только как «борьба» за веру в Бога, как Всевозможность, которую в истории вели считанные единицы. И теперь, как и раньше, в начале его творческого пути, философия, развивающаяся в истории, практически целиком отождествляется им с наукой и наукообразной философией и безапелляционно отвергается.

В чем тут дело? Я думаю, Шестов не нашел в философском «поле» своей темы, своей собственной задачи, миссии. На привычных для него «весах Иова» библейское богословие и мистика в конце концов перевесили философию. Теперь у него возникает свой миф о корнях

⁷² Шестов Л. Соч в 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 293.

⁷³ Там же. С. 281.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же. С. 296.

⁷⁶ Шестов Л. Соч в 2 т. Томск, 1996. Т. 2. С. 312.

и началах всего (*rizomata panton*), свое толкование библейской книги «Бытия», грехопадения и всего, что последовало за этим первособытием.

Таким образом, мы можем сказать, что Шестов пришел, хотя и ненадолго, к тому, чтобы признать автономное и ценное для исканий экзистенциально значимой истины философское знание, конкретное и личное, объектным образом не формулируемое и поэтому во всеобщих и необходимых суждениях не передаваемое. Но его все же можно передавать другому, но так, как передается художественная критика или поэзия. Открыв подобное поле значимых философских исканий, Шестов, однако, не нашел в нем себе места. Его душа рвалась к библейским глубинам. Он уходит от изучения философии и погружается в мир богословия и мистики, в мир мифа и ветхозаветной религиозности. На художественной модели для философии Шестов не смог удержаться. Ему нужен был другой – мифорелигиозный – горизонт, в круге которого вся мировая философия стусевывалась практически до нуля. Сформировать приемлемую для него идею другого знания в «поле» философии, несмотря на попытку это сделать в «Великих канунах», ему не удалось. Его «второе измерение мышления» – это библейская вера. Но как бы тесно и глубоко мышление и вера ни были связаны, однако идея знания, отличного от при- нуждающего объективного предметного знания, является основополагающей для философии как таковой. Философии как независимой духовно-интеллектуальной практики без нее нет.

Не найдя себя в философии, мысль Шестова «увязает» в мифе, навешанном ему Священным Писанием, стилистика которого – совсем не философская. Толкование Священного Писания – экзегетика – имеет свои предпосылки в религиозных вероисповедных структурах духа. Эти предпосылки не тематизируются явно Шестовым, оставаясь если и не совершенно скрытыми, то как бы прикрытыми. Ясно одно: по крайней мере, веру в веру библейских пророков он разделяет. Здесь также просматривается некоторая аналогия с духовным путем Марселя, сначала веровавшего верой других, в веру других, близких ему, людей прежде, чем он сам обрел свою собственную веру. Вера в веру помогает войти в мир веры, доступа в который, исходя из внешней позиции по отношению к ней, не существует. А без этого проникающего вхождения внутрь мира веры ее феноменология и метафизика невозможны. Невозможна не только религиозная философия, но и околорелигиозная – тоже. Шестову же удастся проникнуть в этот мир, по крайней мере хотя бы отчасти. Зов веры в веру предков слышался им с годами все сильнее и сильнее.

О значении библейского Откровения для экзистенциальной философии хорошо сказал Фондан: «Вера в исторические откровения живого Бога, несомненно, определяет эту Книгу, но ее философия и метафизика могут рассматриваться в самих себе и входить в историю философии без того, чтобы за этим с необходимостью последовало религиозное обращение <...> Начиная с того момента, как в мире появилась экзистенциальная мысль <...> считающая себя светской, она только и делает, что наподобие ночного мотылька вращается вокруг этой философии»⁷⁷. Религиозное обращение – не объективное явление природы и поэтому с необходимостью не следует. Но это не означает, что условий для него не существует. Путь к вере загромождают себе сам человек. И шестовская «борьба» говорит как раз об этом.

Итак, Шестов создает свою мифологию. Но случается ему поспорить с Бердяевым о том, какова же должна быть настоящая экзистенциальная философия, и свою мифологию он защищает методологическими приемами научного типа: «Откуда вы знаете, Николай Александрович, мысли Бога?» – вопрошает Шестов, имея в виду бердяевский «гнозис». Не допуская никакого знания как позитивной ценности, в полемике он использует прием критики, принятой в

⁷⁷ Цит. по: Визгин В. П. Разум на весах откровения: Лев Шестов и современная мысль // Визгин В. П. На пути к Другому: От школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 366. См.: Leon Chestov: Un philosophe pas comme les autres? / Sous la dir. de N. Struve. P., 1996. P. 11.

«знаниевой» дискуссии. Налицо, можно сказать, прихотливая амальгама рациональных ходов мысли и мифологической стилистики в центральной интуиции.

Выше эллинского умозрения, по Шестову, – *библейское верослышание*. Его ученица, Рашель Беспалова, в своей книге, где есть эссе и о нем, цитирует Шестова: философы должны были бы, – говорит он, – «найти существительное для глагола “слышать” и признать за ним те же права, что и за интуицией, или созерцанием, так как самое наиважнейшее, самое необходимое нельзя видеть, его можно только слышать. Тайны бытия в тиши навевают на ухо тому, кто сам, когда нужно, становится целиком одним лишь слухом»⁷⁸.

Между «Афинами» и «Иерусалимом» как символами эллинского умозрения и, соответственно, библейского верослышания – непримиримый конфликт: или – или, третьего не дано, считает русский мыслитель. Позиция Марселя, однажды глубоко потрясенного мыслью Шестова, иная: между эллинским умозрением и библейской верой возможно сосуществование на территории экзистенциальной мысли, как он ее понимает. Это расхождение позиций выразительно проявилось в заочном споре о «стуке» и «двери», о котором нам рассказал Фондан.

В августе 1935 г. Шестов виделся с Фонданом, который рассказал ему, что «однажды Борис Шлецер и г-жа Беспалова были у Габриэля Марселя. Оба заметили ему, что в его последней книге (“Расколотый мир”) заметно явное влияние шестовской мысли. Марсель признался: “Эта книга написана уже много лет тому назад. Тогда я был потрясен мыслью Шестова. Но через некоторое время я заметил, что он стучал не в ту дверь, в которую нужно. А еще позднее – что он даже не ошибся дверью, а там, куда он стучался, и вовсе не было двери”». На этот рассказ Шестов отреагировал таким образом: «Это замечание Марселя не лишено тонкости. Но только если бы он захотел присмотреться, то увидел бы, сделанное им открытие было ему подсказано моими писаниями. Я только и делаю, что говорю, что, действительно, двери нет, но что, тем не менее, надо стучать в эту дверь, которая не существует. “Стучите, и откроется”, – говорит Евангелие. Но оно не говорит: стучите там-то и там-то». И, завершая свои пояснения, Шестов заключает: «Если бы я избрал борьбу с кем-нибудь или с чем-нибудь, Марсель был бы прав. Но я выбрал борьбу против очевидностей, т. е. против всемогущества невозможностей»⁷⁹.

Некоторые книги, посвященные Шестову и Марселю, приводят этот пассаж, но они никак его не комментируют, хотя здесь почти каждое слово требует толкования⁸⁰. Марсель был потрясен мыслью Шестова, она увлекла его, что отразилось в его пьесе «Расколотый мир», где, кстати, действует и русский герой, композитор-авангардист Всеволод Иванович Антонов, прототипом для которого послужил Игорь Стравинский (Марсель много слышал о нем от Шлецера, здесь упомянутого). Но затем французский философ постепенно открывает для себя, что он в чем-то самом главном расходится с русским мыслителем, который стучит даже не в ту дверь, а туда, где вообще нет никакой двери, что для Марселя, очевидно, есть просто абсурд. Но абсурд, напротив, со знаком плюс воспринимается Шестовым, мысль которого в этом апофеозе абсурда совпадает с парадоксальной диалектикой Кьеркегора. Но подобная диалектика с ее экзальтацией продуктивной роли абсурда не воодушевляет Марселя, хотя он также – философ экзистенциальной ориентации, высоко ценивший Кьеркегора. Вот такая схема соотношений смыслов, содержащихся в этом споре, понятна. Неясности же начинаются тогда, когда встает вопрос о типе поиска и импульса к нему, подразумеваемых в драматической притче о «двери» и «стуке».

Подчеркнем: этот эпизод – драматическая сцена высшей напряженности. Марсель, кстати, ценил схваченную Кьеркегором драматическую структуру человеческого существования. Ее живое присутствие мы непосредственно ощущаем в сцене «стука». Если Марсель –

⁷⁸ *Bespaloff R.* Cheminements et carrefours. P. 15–16.

⁷⁹ *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова. Т. 2. С. 137–138.

⁸⁰ *Bowssee J.* Du cote de chez Gabriel Marcel. Ed. l'Age d'Homme. Paris—Lausanne, 2003. P. 29.

философ-драматург, то ведь и Шестов – антифилософский философ трагедии. Предельной силы драматизм существования человека – вот что соединяет здесь обоих экзистенциальных философов. Шестов – первопроходец. Он старше Марселя на 23 года. Его оппонент представляет другое поколение. И это важно для понимания данного эпизода. Дело в том, что всемогущество невозможностей, о котором говорит Шестов, есть своего рода самогипноз, понятный в случае человека, воспитанного в эпоху триумфа позитивистской веры в прогресс. Позиция Шестова – предел амбивалентности: он, со своим веком заодно, находится вне религиозной веры, но с верой в научный разум, в его всемогущество, но ни этой веры, ни этого всемогущего разума он *не хочет!* Крайний случай саморазорванности – «расколотый мир» души. «Дважды два четыре», «Сократа отравили», «Регина Ольсен вышла замуж не за Серена Кьеркегора» – все это абсолютно невозможно отменить, сделать небывшим, порукой чему сама Наука с ее необходимостями, самоочевидностями, вечными истинами. Но Шестов не хочет этого мира с абсолютными «нельзя»! Он верит в его действительность, но его не хочет. Отсюда – «борьба». Это слово здесь упомянуто не случайно. Но его нет у Марселя. Нет у французского философа и этого гипноза всемогуществом научного разума, нет безусловной веры в него. У Шестова она есть, но он ее не хочет: «разумовер» поневоле. У Марселя – совсем другие predispositions верить. Он гораздо больше мистик, чем Шестов, этот «крутой» рационалист, ставший самым радикальным в истории мировой философии иррационалистом. Здесь коса нашла на камень – радикализм (скрытого) рационализма радикализирует (явный) мятеж против него. Научный разум действительно не живет без абсолютных запретов, или невозможностей. Шестов верит в него и в эти запреты, но *скрепя сердце*: он *не хочет* ни этой веры, ни самого разума с его «нельзя». Его сердце ищет «землю обетованную». Вот это библейское выражение здесь более чем уместно.

Искать, стучать – искать дверь, искать выход, «бороться»... О чем, собственно, идет речь? Это самое трудное для истолкования. А без понимания мотивов пафоса поиска у обоих философов мы не поймем и всей сцены с «дверью» и «стуком». Может быть, там, где Шестов ищет «землю обетованную», Марсель ищет просто отвечающую его интеллектуальным склонностям философскую истину? Даже если оба ищут нечто более экзистенциальное, чем философскую истину, то и в этом случае их поиски по их мотивам могут сильно расходиться. Лев Шестов, следуя зову предков, ищет веру ветхозаветную, а французский мыслитель волею судьбы склоняется к принятию католицизма. Ведь именно в эти годы он приближается к своему обращению, что и случилось в 1929 г. Поэтому если позиция Шестова – позиция вблизи порога между верой и неверием, то позиция Марселя – на дюйм, так можно сказать, ближе к вере, к христианской вере, но как мыслитель он также стоит на пороге. В такой ситуации и дюйм может быть решающим, ибо это случай предельно напряженной духовной неустойчивости, и малые расхождения «на входе» способны вызвать радикальное расхождение «на выходе». Так, видимо, и случилось в данном эпизоде.

Итак, если мы примем, что в случае обоих мыслителей речь идет об исканиях философской истины, то придем к пониманию расхождения между ними. Ведь ни абсурда, ни его диалектики полярностей французский мыслитель принять не может, а именно эта мыслительная фигура усвоена Шестовым и от нее он также не может отказаться. Посмотрим теперь чуть пристальнее на этот случай.

Мысль Шестова стоит под знаком «или – или». И когда он в финале одной из последних своих работ, посвященной памяти Гуссерля, говорит о «Кьеркегардо-Гуссерлевских Entweder-Oder», то следует уточнить и говорить о кьеркегоро-гуссерлево-шестовских «или – или». В логику альтернативы входит кьеркегоро-шестовская борьба, с одной стороны, и с другой – со стороны абсолютного выбора разума – борьба Гуссерля. Это, в случае Шестова, – логика мятежа, решительной непокорности всевластию разума, взявшего на себя право безапелляционно решать, что возможно и что невозможно. *Ключи от возможности есть ключи от бытия.*

Вот главная предпосылка метафизики Шестова. И самовольно взявшему эти ключи разуму им объявляется священная война за свободу первозданной жизни. Характерно, что онтология мыслится русским философом в терминах власти и войны, борьбы за власть или свободу от нее. Это – ницшеанский мотив. Захватившему власть разуму бросается мятежный вызов. Страсти в шестовский мятеж добавляет то, что, как говорит сам философ, «власть определять пределы возможного *захвачена* разумом»⁸¹. Она по праву и изначально не ему принадлежала и поэтому и должна не ему принадлежать. И насильственность подобной узурпации лишь подливает масла в огонь его протеста. На ум – и неслучайно – приходит шекспировский Гамлет, бросающий вызов узурпаторам-убийцам его законно властвовавшего отца. Столь же уместна и другая, ницшевская, реминесценция, рассказывающая в «Веселой науке» об убийстве Бога, когда богоубийца-разум захватывает трон своей жертвы.

Шестов мыслит до предела «раскаленными» пафосами, то есть страстно и цельно – жизненно и драматически. Грозное слово мятежа ради жизни летит из-под его пера: «Не убив зверя, человек жить не сможет». И для того, чтобы покончить со зверем разума, нужны, говорит он, «безмерное дерзновение Достоевского, *неустрашимая* диалектика Киркегарда, *озарение* Лютера, *безудерж* Тертуллиана или Петра Дамиани»⁸². В ситуации «или – или» никакого компромисса быть не может. Только мятеж или рабство. И если мятеж, то схватка не на жизнь, а на смерть. В невозможной победе мятежника – высшая надежда человека, прежде всего «последнего человека», человека «подполья», оказавшегося на самом дне отчаяния и одиночества. Подобное отчаяние рывком диалектики переходит в надежду, а точнее, по Шестову, в веру. Ибо, и по Кьеркегору и по Шестову, противоположностью отчаяния выступает не надежда, а вера. Противоположностью греха у них также является не добродетель, а свобода. Таблица основных экзистенциальных противоположностей таким образом смещена, а диалектика фрагментаризирована, будучи лишена стадии синтеза.

Отчаяние как ничто возможностей, по экзистенциальной диалектике Шестова, способно дать веру, вспыхивающую бесконечностью, ибо для Бога невозможного нет. Если же у человека еще есть какие-то возможности, то он ведь предпочтет жить ими, а не бросаться в «безумие» веры, в мире которой все возможно, но зато дух захватывает от какого-то слишком уже раскаленного градуса «необыденности». В подобной диалектике эстетское противопоставление «людей трагедии» «людям обыденности», идущее от Ницше, определяет горизонт мысли Шестова.

Марсель свободен и от подобного ницшеанства и от такой – от всякой – диалектики. У него отчаяние есть противоположность не вере, а надежде – вполне классическое противопоставление. А надежда, говорит он, «есть нечто такое, что бесконечно превосходит простое принятие судьбы и, быть может, точнее было бы сказать, что надежда есть ее не-принятие, но позитивное не-принятие, которое тем самым отличается от мятежа (*revolte*) <...> И главный вопрос для нас в том, чтобы выяснить, как не-принятие может обрести позитивный характер. Каким образом я могу, не принимая свою судьбу (выше Марсель, подобно Шестову в его «Философии трагедии», говорит о ситуации тяжелой болезни, тюрьмы, изгнания. – В. В.), не окоченеть в замыкании на себе, а, напротив, раскрыться, как бы расслабиться в самом этом не-принятии?»⁸³. Капитальной важности слова. Кажется при этом, что, размышляя над феноменом надежды, готовя свое выступление на эту тему, Марсель имел в виду именно Шестова, с которым здесь, пусть и неявно, вступил в полемику. Действительно, Шестов – идеальная фигура «мятежника» на фоне абсолютизированного отчаяния. Мятежник не «сбрасывает» напряжения не-принятия судьбы. Напротив, он его доводит в своем мятеже до пароксизма, барабан-

⁸¹ Шестов Л. Памяти великого философа // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 159. Курсив наш. – В. В.

⁸² Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992. С. 227. Курсив наш. – В. В.

⁸³ Marcel G. Homo viator. Prolegomenes a une métaphysique de l'esperance. P., 1944. P. 49.

ным боем зовет оно его к своему последнему пределу – к битве. Это – уже рассмотренная нами линия диалектического «перерождения» отчаяния в веру, по Шестову. Марсель же совершенно иначе, чтобы не сказать – противоположным образом, смотрит на надежду и отчаяние. В доведенном до максимума отчаянии никакой диалектической мощи превращения его в веру или надежду он не усматривает. Напротив, в нем он видит только экзистенциальный тупик для попавшего в его сети человека, ставящий существование его – и не только его – на грань несуществования. Отчаяние, по Марселю, не есть такое присутствие мрака ничто, которое диалектическим скачком способно обернуться светом бытия. Подобного позитивного ресурса он в нем не усматривает.

Шестовский «стук» без «двери» – аналог «гласа вопиющего в пустыне» (подзаголовок его книги о Кьеркегоре и экзистенциальной философии). Что характерно для подобной ситуации? Видимое, мыслимое – какое угодно – отсутствие того, к кому обращен «стук» или «глас». Это ситуация диалога, когда действует как его участник только одна, «стучащая», личность – второй просто невозможно предположить. Никаких следов ее присутствия, подчеркивает Шестов, нет («пустыня», глухая «стена» без «двери»). Другой участник диалога возникает только для верующего. А веры как раз, по Шестову, нет, быть может, еще нет. Отсюда и борьба за нее.

У Марселя все иначе. Если и у него Бога как вещи, объекта не существует, зато Бог в вере дан как абсолютный «Ты», к кому летит мольба, призыв и *ответ на Его зов*. Здесь существует полносоставный диалог, а не его усеченная форма, предлагаемая Шестовым. На наш взгляд, нечто подобное шестовской позиции впоследствии развил – разумеется, на иной философской основе – Э. Левинас, который не вызывал большого интереса у Марселя, хотя сам он интересовался Марселем, поддерживая дружбу не с ним самим, а с его другом, Жаном Валем. Как верно, на наш взгляд, пишет биограф Левинаса М.-А. Лескурре, «диалог без взаимности, философию без примирения» он, Марсель, принимал с трудом⁸⁴.

В шестовской философии «стука» прочитывается не только евангельское слово (Матф. 7,7: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам»), но и ветхозаветная история Авраама, пошедшего неведомо куда и обретшего, в конце концов, землю обетованную. Эти места из Библии потрясли воображение Шестова, вероятно, с молодых лет. Ведь уже в «Апофеозе беспочвенности» мы находим эту тему: Шестов здесь говорит об искателе в своем духе, называя его «философом-исследователем», сбросившим «намозолившую ему спину вязанку чистых идей». «Если бы его спросили, – замечает Шестов, – он, вероятно, ответил бы вам словами поэта: *Je vais sans savoir ou, j attend sans savoir quoi*»⁸⁵

⁸⁴ Lescourret M.-A. Emmanuel Levinas. R, 1994. R 195.

⁸⁵ Шестов Л. Соч. М., 1995. С. 185. «Иду, не зная куда, ожидаю, не зная чего».

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.