



ПАВЕЛ
КУЗНЕЦОВ

Русское
МОЛЧАНИЕ

*Изба
и камень*

Павел Вениаминович Кузнецов

Русское молчание: изба и камень

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24607105

Русское молчание: изба и камень / П. В. Кузнецов; послесл. Т. М.

Горичевой.: Алетейя; Санкт-Петербург; 2017

ISBN 978-5-91419-875-3

Аннотация

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 Sloterdijck, представителям евразийского движения и др. Особое внимание уделено осмыслению исторической и метафизической судьбы Санкт-Петербурга, противостоящей традиционной «деревянной» России.

Содержание

Изба и камень	5
Часть I	16
Метафизический нарцисс и русское молчание (П. Я. Чаадаев и невозможность философии в России)	16
Метафизический нарцисс	19
Горе от ума: рождение философии и крушение нарцисса	26
Самозванство и «русское молчание».	32
Восточная апофатика и западная философия	
«Плач ума»: интеллектуальное юродство как невозможность философии	47
Борьба с тяготением. Лев Шестов: несчастное сознание и счастливая судьба	58
Ангел смерти и философия трагедии	61
Между трагедией и жизнью	67
Конец ознакомительного фрагмента.	71

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 Эвола, Рене Домала и многих русских мыслителей невольно приходишь к выводу: всё настоящее в мировой философии предельно смертно и незащитно. 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, исто-

риков, 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 современной, 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-летнюю империю Романовых, так и либерально-западнические иллюзии Февраля.

Давняя мечта славянофилов о переносе столицы из Питера в Москву, наконец, осуществилась. О квазиславянофиль-

ском 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...

.....

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

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 Ключев с его звериным олонеким 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 подмости, он театральным жестом сбросил с себя плащ и стал говорить. Лицо этого человека содержало в себе нечто, что очень напоминало религиозный фанатизм староверов».²

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

² Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М. 1992. С. 233.

³ Устрялов М. В. Национал-большевизм. М. 2003. С. 273

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 Се-

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.

ле: «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 обезлюдившего 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 апокалип-

тический 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, чугунок; что вернула она Русь старую, допетровскую, настоящую, мужицкую, былинную, сказочную».

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 скорморошеством, 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

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.

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 бюджетлянство 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 негодаев» 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...

Часть I

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

*Мы не должны, не смеем замазывать
противоречие тестом своих философов! 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,

⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris. 1988. С. 1.

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 рефлексивное 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 неяс-

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». (*Шлет Г. Г. Сочинения. М. 1992. С. 49.*)

ным... 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 мирозерцания, была итогом тысячелетнего развития восточного христианства. В Древнюю Русь эта традиция пришла именно как итог, завершающее последнее слово и вошла в плоть и кровь русской жизни. В результате Россия стала страной «молчания и молитвы», где святость как онтологическая 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.

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

Чаадаев, при всем его интересе к богословию, патристике 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 excellence*, 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 об-

ладал одним – невероятной, всем бросающейся 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 подготавливая 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

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

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 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 денди¹³ 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 ни-

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

¹³ «Дендизм у нас не был элементарным “искусством повязывать галстук”. В лице своих лучших представителей он являл одну из попыток придать взбалмученной 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.)

как 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 неувимым».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 *i* 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

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

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».

Но есть нарциссизм и нарциссизм. Нарциссизм Чаадае-

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

ва, 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 помогали 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-ни-

будь из них он был любовником... Сам он об этом предмете говорил уклончиво». Когда Жихарев задал ему вопрос напрямую, «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 от-

¹⁶ Жихарев М. И. Докладная записка... С. 57.

¹⁷ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч... Т. 1. С. 791.

личается 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».

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 безна-

¹⁸ Тарасов Б. Чаадаев. М. 1986. С. 387.

дежность 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 пронизательно 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,

¹⁹ *Батталья Ф.* Фрейд, его жизнь и учение. М. 1922. С. 42.

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 «несчастливого 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 мета-

²⁰ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч... Т. 2. С. 12

²¹ Там же. Т. 1. С. 467, 461.

физической 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 рефлексированию и пониманию». Философия 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»

²² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб. 1993. С. 109.

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 плетьюми 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 действовали на Петра Яко-

²³ Чаадаев П. Я. Сочинения. М. 1989. С. 530.

влевича 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 иронии судьбы сама реальность, всегда стремящаяся к энтропии, попыталась

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.

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 умика 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,

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 апофатике 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.

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 превосходит 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:

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 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.

«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

²⁸ *Яннарас Христос. Вера Церкви...* С. 47.

– 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 пред-

²⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 2.

мета, 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 «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

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

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 броней и умел заставить молчать мечтателей»³¹), о. Г. Флоровский, столь красочно описывая в «Пути 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

³¹ Шпет Г. Сочинения. С. 26.

³² Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 505

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 учениейшего Дионисия Ареопагита³⁴ (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 адогма-

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}.

тизм и даже агностицизм, мнимого 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 странное 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

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

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 несколько 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 меж-

³⁶ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч... Т. 2. С. 129.

³⁷ Там же. С. 100.

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

Западе сначала рождается из богословия, позднее отталкиваясь и отходя от него. В Россию же философия, культура, образование после «кризиса русского византизма» приходят из Европы вместе с «латинством» или протестантизмом, а их здесь встречали очень недружелюбно. «Басманного философа» в гнев бранили «самозванцем» («нет больше са-

мозванства 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 «византизмом» и глубинным мистическим обскурантизмом, как надломленный аристократ и философ-одинок, хотя бы частью своей души оказывается близок этой традиции. Всего за полгода до монашеского пострига он писал: «Я не скрою от вас мои

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

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

“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

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

– 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».

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

⁴¹ Гессе Г. Письма по кругу. М. 1987. С. 106.

«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, по-

что 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 исходя-

⁴² Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч... Т. 2. С. 791.

щая от самых образованных людей своего времени. В православной аскетике это называется «плач ума» и восходит к 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 протопопы 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 самоуничтожение – «не-смыслен я гораздо», «неука-человек», «какой я философ, греш-

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

ный человек, простой мужик», «дурак», «червь», «грязь худая» – совершенно естественно соединяется у «огненного протопопы» 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 пронизательно 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 подлиннен 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

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: Шнел Г. Г. Сочинения. М. 1992. С. 76.

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 двинется вперед, куда не двинутся в нас все другие способности, от которых он умнеет. Отвлеченными чтениями, размышлениями 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 заменить 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

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

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

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 попадает 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 уравнию, 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,

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 страниц 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 пол-

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

ки 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 навсегда, 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 раз-

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.

ложения «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

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

писатель в состоянии великолепно выражать свои переживания страха, зависти, угнетенности, 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» – ме-

⁵³ Леонтьев К. Избранные письма. С. 602–603.

тафизику и выросшую из нее науку, но и жуткая историческая подмена, которую совершают квазирелигиозные мутанты, самозванцы, сами проникшие в Россию с 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 част-

ный 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 псевдоаскетике 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 ведущий 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 Шестова 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

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

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 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 вре-

мя 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 за-

был (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, слетаю-

щий 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 начинает 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 об-

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

речен 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 укрепились 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

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

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, кажушимися 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 разгромивший 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 губительней 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-медику 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.)

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

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 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.

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

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

⁶⁰ Там же. С. 89.

непонятно устроено в жизни! Куда, что тянет человека?»⁶¹

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

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.